بسم الله الرحمن الرحيم

النبراس

على شرح عقائد

مصنف

مولانا الحافظ محمد عبد العزيز الفرهاري

مكتبة رشيدية
سرکی روڈ۔ کوئٹہ
فون: ۶۶۳۲۶۳

الف

فہرست

مطالب	صفحہ
نظم لطیف یحتوی الحمد والصلوٰۃ وفیہ وجہ تالیف الکتاب وتاریخہ۔	۲
ترجمۃ الشارح التفتازانی وذکر مصنفاتہ۔	۳
المناظرۃ بین السید الشریف والتفتازانی وغلبۃ السید۔	"
المناظرۃ بین السید والجزری وغلبۃ الجزری۔	"
الکلام فی مباحث البسملۃ والحمد وتحقیق اسم اللہ۔	۴
وجوہ تقدیم البسملۃ علی الحمد۔	"
التوحید ابلغ واوکد من الواحد۔	۵
زعم بعض الفضلاء ان حال صیغۃ التسمیۃ والتحمید حمد۔	"
معنی الذات والصفات۔	۶
اختلف فی معنی الصلوٰۃ علی اقوال۔	۷
فی ذکر التصلیۃ بعد التحمید نکات شریفۃ۔	"
ذکر ان النبی مرادف کلمۃ محمد وذکر معانیہ وذکر وجہ اضافۃ علی الرسل وترجمۃ الطحاوی۔	۸
تعداد اسماء النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔	۹
معجزات نبینا اکثر من معجزات الانبیاء کما ورد فی الحصر۔	"
ذکر الاول فی التصلیۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ستۃ اوجہ۔	"
استدلال الحدیث بقولہم صلی اللہ علیہ وسلم لمن قصد ایذاءہ بارادۃ منہ ایذاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم کفر علی ما ذکر فی الحاشیۃ	"
وہذا اصح۔	
اختلف فی الآل المصلی علیہم۔	۹
حدیث من فصل بینی وبین آلی بعلی فعلیہ کذا من مفتریات الشیعۃ	۱۰
ومع ذلک تکلف بعض العلماء فی جوابہم بوجہین۔	
زعم الشیعۃ ان ذکر الاصحاب فی الصلوٰۃ بدعۃ والجواب عنہ۔	"
اختلف فی اول من قال اما بعد۔	۱۱
عطف الخبر علی الانشاء غیر فصیح والاجوبۃ عنہ۔	"
الحکم فی عرف علماء الشرع خطاب اللہ الخ۔	۱۲
العقائد جمع عقیدۃ وہی التضیۃ التی یصدق بہا وفی تفسیر ضمنہ	۱۳
المغفرۃ وجوہ۔	
الفرق بین الفلک والظلمۃ والرسم۔	۱۴
ترجمۃ العلامۃ النسفی ونسف بلدۃ من ترکستان۔	۱۵
دار السلام مرادف اسم الجنۃ وفی التسمیۃ وجوہ۔	"
ما المراد بالنص فی اللغۃ وعرف الشرع۔	۱۶
التہذیب اصلاح الشیء۔	"
التمہید ایراد الکلام الذی یتوقف علیہ المقصود۔	۱۷
الکلام فی عطف الانشاء علی الاخبار جرحا وتعدیلا۔	۱۸
الحکم المتعلق بنسبۃ الشرعیۃ کیفیۃ اہل الکمال صنفین۔	۱۹
وجوہ عدم تدوین علم الکلام فی زمن الصحابۃ والتابعین۔	۲۰

ان الامام ابا حنیفة لم یعرف الدهر وقت الختان۔	۲۲	ذم الکلام محصور فی اربعة اشخاص۔	۳۴
الامام مالک سئل عن مسئلة فقال لا ادری۔	"	اختلفوا فی اول واجب علی المکلف۔	"
راوی الحدیث اذا عمل بخلافه کان ذلک طعنا فی	۲۳	تحقیق کلمة سائر بالهمزة الاصلیة۔	۳۵
صحته او دلیلا علی انه منسوخ او مصروف عن الظاهر۔		فی الاشیاء خمسة مذاهب۔	۳۶
حدیث ابی هریرة فی غسله سبعا غیر صحیح او منسوخ او	۲۴	للماهیة ثلاثة معان۔	۳۷
محمول علی التنذیر۔		تحقیق حیوان الناطق للانسان۔	۳۸
معرفة المقلد لایسمی کلاما۔	۲۴	ترجمة ابن سینا۔	"
اتباع الظن فی العقائد مذموم ولکن فیه بحث ان۔	"	تطویل الفاضل الخیالی لاطائل تحته۔	"
قتل کثیر من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن۔	"	الهویة مشتقة من هو وتطلق علی ثلاثة معان۔	۳۹
حدیث تفرق امتی الخ	۲۶	زعم شرذمة ان الترادف غیر موجود۔	۴۰
ترجمة واصل بن عطاء رئیس المعتزلة۔	"	اختلفوا فی الوجود الذهنی۔	"
ذکر حسن البصری وبعض کمالاته۔	۲۷	ابحاث لطیفة۔	"
وجه تسمیة المعتزلة بالمعتزلة۔	۲۸	تحقیق قول ابی النجم وشعری شعری۔	۴۱
ذکر الشیخ ابی الحسن الاشعری۔	"	تقدیر المضاف شائع حتی جاء فی القرآن نیف وار بعون الف	۴۵
اختلاف الاقوال فی مسئلة الاطفال۔	۲۹	السوفسطائیة فرقة من حمقاء الفلاسفة۔	"
بحث الجبائی عن الاشعری۔	۳۰	الاثبات راجح علی النفی۔	۴۶
ذکر بعض المسائل التی خالف فیها الاشعریة والماتریدیة	۳۱	تحقیق قولهم لم جرا۔	۴۷
اول من نقل الفلسفة الی العربیة خالد بن یزید بن معاویة	"	تقسیم العلم۔	۴۹
ابطال علوم الفلاسفة کلها وتحریم الاشتغال بها فتعصب	۳۲	قد ذکر فی المطولات امور کثیرة من غلط الحس۔	۵۰
علوم الفلسفة من العلمیة والعلیة نیف وسبعون علما۔	"	النظریات فرع الضروریات۔	۵۱
المرغلیفة هارون الرشید لابی یوسف بمائة الف درهم	۳۳	ان المتکلمین اختلفوا فی جواز المناظرة مع الملاحدة	۵۳
لوجه عدم التکلم بالا یعنی۔		مباحث العلم مختصراً۔	۵۴
ذم اهل الکلام حتی لم یکتب اهل الاسلام حدیثه۔	"	اختلف المتاخرون بان العلم عرض فی انه من ای مقولة	۵۵

ان المعدوم يشيل الممكن والمستحيل۔	۵۶
ترجمة الامام الهمام ابي حنيفة النعمان۔	۵۷
قيل المفردات لا تتناقض۔	۵۹
تشريح الدماغ وبيان الحسيات۔	۶۲
ذكر ان نور القمر مستفاد من نور الشمس وتشريحه۔	۶۴
استخراج الخسوف بالحساب العلمي يعطي اليقين۔	〃
اختلف اهل السنة في ان الحق سبحانه يفعل بالسبب او عند السبب۔	۶۷
اختلف في كيفية الشم۔	۶۹
ما حد التواتر وما هي عدد يحصل الجزم۔	۷۲
تحقيق لفظة بغداد۔	۷۳
من العجائب انها كانت دار الخلافة العباسية وهي طويلا ولم يمت بها خليفة۔	۷۴
ذكر المفسرون في قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه وجها عن بعض الكاشفين۔	۷۶
ان عليا تحاكم مع اليهود الى شريح الخ فاسلم اليهود۔	۷۷
ذكر سومنات۔	〃
ان المخالفين في المتواتر شكوكا كثيرة۔	۷۸
اختلف في النسبة بين الرسول والنبي۔	۷۹
ذكر الصحائف۔	〃
حد المعجزة والكلام عليها۔	۸۰
الكاذب في النبوة فلا يقع الخارق عنه الا مخالفا لدعواه۔	۸۳

مذهب الشيخ خلق المعجزة على يد الكاذب محال غير مقدور لله تعالى۔	۸۴
ابحاث مفيدة لطيفة في ان الدليل النقلي يفيد اليقين ام لا۔	۸۶
الاستدلال العقلي في الاكثر ضعيف كثير من المحدثين يميزون الحديث الصحيح عن السقيم بذوقهم۔	۸۷
حديث المتواتر القولي قليل حتى ادعى بعضهم انحصاره في قوله من كذب على الخ	۸۸
ان الجزء المقرون محل خلاف العلماء۔	۸۹
ذهب الاسفرائني الى ان ما رواه البخاري ومسلم يفيد اليقين وفيه نظر۔	۹۰
العقل في اللغة القيد ثم نقل الى معان۔	۹۱
للعقل اربع مراتب۔	۹۳
ابحاث لطيفة في متعلقات العقل۔	۹۳
اختلف في محل العقل۔	۹۴
ينسب الى الامام ابي حنيفة ان محل العقل الدماغ۔	۹۵
تعريف الملاحدة۔	〃
العقول متفاوتة بحسب الفطرة۔	۹۸
ويروى في التفاوت بين العقول احاديث كثيرة الا انها موضوعة۔	〃
كلموا الناس على قدر عقولهم موقوف۔	۹۹
في البديهي الضروري اصطلاحات مختلفة۔	۱۰۱
الاكتسابي اعم من الاستدلالي۔	۱۰۳

بحث الالہام۔	۱۰۵
السیوطی اعرف بالحدیث من الصنعانی۔	۱۰۶
التفسیر بالرأی المستفاد من النظر والدلیل جائز اجماعا۔	"
التفرقۃ بین العلم والمعرفۃ۔	۱۰۷
دخل بعض العلماء علی الرازی فوجدہ باکیا الخ	۱۰۸
العدل فی رجال الحدیث ما ہو۔	۱۰۹
تعریف التقلید واحکامہ۔	"
ہل یجوز الرجوع من التقلید الخ	۱۱۰
ومن عجائب ہذا الباب۔	"
انا لانجد فیہم بعد الثلاثۃ مثل الطحاوی وابن الہمام لاحاطتہما بعلم الحدیث۔	۱۱۱
الکلام فی حدوث العالم۔	"
وقد ذکر المفسرون فی جمع السموات لوافراد الارض نکات۔	۱۱۲
قال النووی جاء فی مسافۃ مابین الارضین حدیث ولیس تباینہ۔	"
لابد فی شرع حدوث العالم من تقدیم مقدمات۔	۱۱۳
ابحاث شریفۃ۔	۱۱۵
ترجمۃ ابن تیمیۃ واستدلال الفلاسفۃ علی قدم العالم۔	۱۱۶
الموضوع والمحل واحد وکذا الحال والعرض عند المتکلمین خلافا للفلاسفۃ۔	۱۱۸
البحث فی اجزاء الجسم۔	۱۲۰
التفرقۃ بین الوہم والفرض۔	۱۲۲
ذکر المتکلمون ان الجوہر خمسۃ اقسام۔	۱۲۴
للعقلاء فی الروح الانسانی مذاہب۔	"
النفس تطلق علی خمسۃ اشیاء۔	"
تعریف الکرۃ۔	۱۲۵
الشہرۃ تختلف بحسب الازمنۃ والبلاد۔	۱۲۸
ترجمۃ الامام الرازی۔	۱۳۱
استدلال الفلاسفۃ علی قدم العالم بالہیولی وتقریرہ یتوقف علی مقدمات۔	۱۳۲
استدل منکروا الحشر بوجوہ۔	"
تعریف الہندسۃ وبعض قواعدہا۔	۱۳۳
البحث فی الخرق والالتیام۔	۱۳۴
العرض تسعۃ اجناس۔	۱۳۵
فی بحث الالوان بحثان شریفان۔	۱۳۷
الطعوم وانواعہا تسعۃ۔	۱۳۸
استدل المتکلمون علی امتناع الجزء الذی لایتجزأ۔	۱۴۳
الحدث للعالم ہو اللہ۔	۱۴۷
المعلومات اکثر من المقدورات۔	۱۵۳
یروی عن الاشعری ان اللہ واحد من طریق العدد۔	۱۵۴
برہان التمانع المشار الیہ بقولہ تعالیٰ لوکان فیہما الآیۃ	۱۵۵
لوکان فیہما آلہۃ الایۃ حجۃ اقناعیۃ۔	۱۵۸
اعلم ان الشارح قد اجتہد فی کون الآیۃ حجۃ قطعیۃ اتباعا لابی نصر الفارابی۔	۱۶۱
تحقیق کلمۃ لو۔	۱۶۲

مذہب اہل السنۃ فی الصفات ثلاثۃ۔	۱۶۷
اختلف فی التوقیف اختلافا کثیرا۔	۱۷۳
تحقیق ان اللہ تعالیٰ لایتمکن فی مکان موقوف علی	۱۷۶
مقدمات ثلثۃ۔	
اختلف العقلاء فی المکان علی اقوال۔	۱۷۰
الجہۃ تطلق علی معنیین۔	۱۸۰
تنزہ الحق عن الزمان یحیل کثیرا من الاشکالات۔	۱۸۰
ذہب الجمہور الی ان النصوص لاتفید القطع بمعانیہا	۱۸۵
تحقیق نصوص المتشابہۃ۔	
المماثلۃ انما تثبت بالاشتراک فی جمیع الاوصاف حتی	۱۸۰
اذا اختلفا فی وصف واحد انتفی المماثلۃ۔	
الاثنان ثلاثۃ اقسام المثلان والضدان والمتخالفان	۱۸۹
القول بان الکواکب اسباب وعلامات تسخیر	۱۹۲
الواجب فلا کفر قد اعترف بہ المحققون۔	
الکلام فی الصفات۔	۱۹۳
الکرامیۃ کثیرا ما یقلدون فی الفروع امامنا الاعظم	۱۹۴
کما قال شاعرہم الفقہ فقہ ابی حنیفۃ وحدہ والدین	
دین محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔	
النصاری کفار۔	۱۹۸
معنی قولہم لاہو ولاغیرہ انہ لایحسب المفہوم والحسب	۲۰۶
الہویۃ اختلف فی ان القدرۃ بالمقدورات	
قدیم او حادث۔	
المشیۃ والارادۃ مترادفان۔	۲۱۰

الکلام فی صفۃ الکلام۔	۲۱۴
اہل الملل اجمعوا علی ان الکذب من اللہ تعالیٰ محال۔	۲۱۹
المتکلمون یشنعون علی الحنابلۃ تشنیعا عظیما۔	۲۲۱
رای بعض الصالحین الامام احمد الخ	۲۲۲
القرآن مخلوق لحدیث موضوع۔	"
الفرق بین الانزال والتنزیل۔	۲۲۴
الحق ان التسمیۃ عند الامام ابی حنیفۃ لیست	۲۲۵
لم یجعلہا جزء من کل سورۃ۔	
الصحیح ان ابا حنیفۃ رجع عن القول بالفارسیۃ	۲۲۸
ترجمۃ الاسفرائنی والماتریدی۔	۲۲۹
المنکر بین الدفتین یکفر من وجہ ولایکفر من وجہ۔	۲۳۰
اہل السنۃ اختلفوا فی المکون علی ثلاثۃ اقوال۔	۲۳۴
الکلام فی الارادۃ۔	۲۴۵
استدل الفلاسفۃ علی انہ تعالیٰ موجب بالذات	"
الکلام فی الرؤیۃ۔	۲۴۷
المحال لایثبت علی شیء من التقادیر الممکنۃ۔	۲۵۳
الدلیل السمعی من القرآن والسنۃ بایجاب الرؤیۃ	۲۵۵
ودفع الاعتراضات عنہ۔	
نکات شریفۃ تتعلق بالرؤیۃ۔	۲۵۸
اختلف الصحابۃ فی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم	۲۶۰
ہل رای ربہ لیلۃ المعراج۔	۲۶۷
الکلام فی خلق الافعال۔	۲۶۱

للقضاء اربعة معان۔	۲۶۷
اباح بعض الفقار مرتب الاسير الخ	۲۶۸
الشيئ قد لايكون مرادا لنا ونحن نؤمر به وقد يكون۔	۲۷۰
مسئلة الجبر والاختيار من اصعب المسائل۔	۲۷۲
ما الفائدة فى خلق الكافر واجسام الخبيثة الضارة۔	۲۷۸
الكلام فى الاستطاعة۔	۲۷۹
استدلال المعتزلة على ان الاستطاعة قبل الفعل۔	۲۸۵
ابحاث شحذة فى القدرة۔	"
الكلام فى التكليف وما لايطاق على ثلاثة اقسام۔	۲۸۶
بعض الاشعرية استدلوا على وقوع التكليف بالمحال	۲۸۸
الامر فى قوله تعالى انبئونى باسماء هؤلاء الآية للتعجيز۔	۲۸۹
الكلام فى التوليد۔	۲۹۲
استدلال المعتزلة على ان المولدات من العبد والجواب عنه۔	۲۹۳
الكلام فى الاجل۔	۲۹۴
الجواب بوجوه۔	۲۹۵
كلام مفيد فى مسئلة تغيير القضاء۔	۲۹۶
للناس فى تغيير القضاء خرافات۔	۲۹۷
الكلام فى الرزق۔	۳۰۰
للاشاعرة فى تفسير الرزق اقوال۔	۳۰۱
الكلام فى الهداية والاضلال۔	۳۰۴
تاويل المعتزلة الاضلال بوجوه والجواب عنها۔	۳۰۵
استدلال صاحب الكشاف على صحة تفسير الهداية الخ	۳۰۶
الكلام فى انه لايجب عليه تعالى شئ خلافا للمعتزلة۔	۳۱۰
القسم بغير الله۔	۳۱۲
الكلام فى المعاد للوجوب معنيين۔	۳۱۴
سعة القبر بتفاوت الاشخاص۔	۳۱۹
تواتر الخبر لفظى وما معنوى۔	۳۲۰
ضغطة القبر تعم المطيع والعاصى۔	۳۲۱
تسمية الروافض۔	"
اعادة الروح فى الجسد عند السؤال والجواب عن قوله تعالى لايذوقون الآية۔	۳۲۲
اختلف فى الاجزاء الاصلية التى تعاد فيها الروح۔	۳۲۳
اختلف الائمة فى كيفية الافناء والاعادة۔	۳۲۴
استدلال منكرى اعادة المعدوم الخ	۳۲۵
ابحاث مهمة تتعلق بالبعث۔	۳۲۸
مسائل تتعلق بالوزن۔	۳۳۰
عصاة المؤمنين من اصحاب اليمين ام لا۔	۳۳۳
قال الجمهور الحوض والكوثر متغايران۔	۳۳۴
الحوض قبل الصراط او بعده۔	۳۳۶
ذكر الصراط۔	۳۳۷
امتناع الخرق والالتيام۔	۳۳۹
فوائد شريفة۔	"
مقام الجنة والنار	۳۴۰
شبهتان للمعتزلة فيما يتعلق بالجنة والنار۔	۳۴۲
تحيرت الافهام فى قوله فاما الذين شقوا الخ	۳۴۴

الکلام فی الثواب والعقاب۔	۳۴۴	القلب محل الایمان۔	۳۹۵
اختلف العلماء فی السحر بعد الاتفاق علی انہ کبیرۃ۔	۳۴۵	معنے ہلا شققت قلبہ۔	۳۹۶
فوائد شریفۃ فی ان الکبائر کم ہی۔	۳۴۷	لاہل القبلۃ فی الایمان مذاہب۔	۳۹۹
للعلماء اقوال فی ضبط الکبائر۔	۳۴۹	ترجمۃ المحدثین۔	"
اختلفوا فی المصدق المقر المباشر لعلامات التکذیب	۳۵۱	السلف واہل الحدیث جعلوا العمل جزء للایمان الکامل۔	۴۰۱
معنے التوبۃ والنصوح۔	۳۵۲	اختلف العلماء فی زیادۃ الایمان ونقصانہ۔	۴۰۲
النفاق نوعان	۳۵۴	الاعتراض علی ما قال العضد۔	۴۰۵
ترجمۃ ابی ذر رضی اللہ عنہ۔	۳۵۵	للعلماء فی آیۃ ولکن لیطمئن قلبی اقاویل۔	۴۰۶
معنی حدیث من ترک الصلوٰۃ متعمدا۔	۳۵۷	اجمع العلماء علی ان العلم الحاصل بالبرہان لیس فی اختیار العبد۔	۴۰۹
ذہب شرذمۃ من المسلمین الی ان مآل الکفار الی النجاۃ	۳۶۰	مسائل ضروریۃ فی باب الایمان۔	۴۱۱
ذکر الاختلافات فی باب التوبۃ۔	۳۶۲	الایمان والاسلام واحد۔	۴۱۲
الخلف فی الوعید کرم۔	۳۶۶	الایمان سبع وسبعون الخ	۴۱۷
مقابلۃ الجمع بالجمع یقتضی انقسام الاحاد علی الاحاد۔	۳۶۹	اختلفوا فی جواز الاستثناء فی الایمان	۴۱۸
معنی الآیۃ ان تجتنبوا کبائر الآیۃ۔	۳۷۰	فی الایمان ثلاثۃ امور معتبرۃ للاستثناء۔	۴۲۰
الشفاعۃ ثابتۃ للرسل۔	۳۷۱	تعصب الفضلی۔	"
فی مسئلۃ ثواب المطیع وعقاب الکبیرۃ بحثان۔	۳۸۰	الکلام فی النبوۃ۔	۴۲۳
ومن یقتل مؤمنا۔	۳۸۱	بحثان فی ان الملائکۃ والجن رسلام لا۔	۴۲۵
الکلام فی قاتل المؤمن۔	۳۸۲	قاعدۃ من خواص الکتاب۔	۴۲۷
الایمان ہو التصدیق۔	۳۸۴	علم الطب منافع الادویۃ عرفت بالوحی۔	"
ترجمۃ الامام الغزالی۔	۳۸۷	ابحاث شریفۃ تتعلق بالنسبی۔	۴۲۹
ترجمۃ ابن سینا۔	۳۹۰	ابحاث فی باب الخوارق۔	۴۳۰
الاعتراض متعلق بالتصدیق والجواب عنہ۔	۳۹۳		
ترجمۃ اسامۃ بن زید۔	۳۹۵		

ابحاث طبیعیۃ تتعلق بالمعجزۃ۔	۴۳۰
لمحکی النبوۃ شبہات فی المعجزۃ۔	۴۳۴
اختلفوا فی وجہ اعجاز القرآن۔	۴۳۷
مسائل شریفۃ تتعلق بالاعجاز۔	״
طعن الملاحدۃ فی اعجاز القرآن والجواب عنہ۔	۴۳۸
خوارق النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لاتحصٰی۔	۴۴۰
الاحوال الباطنۃ للنبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اجل واعظم من الظاہرۃ۔	۴۴۳
شواہد نبوتہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔	۴۴۴
من العجائب ماذکرہ البعض۔	۴۴۶
شرائط خبر الواحد فی الاصول	۴۴۸
ان المذموم ہو الظن الفاسد۔	۴۵۰
لم یکذب ابراہیم الخ۔	۴۵۶
من مہمات المسائل التفرقۃ بین الملک والجن والشیطان۔	۴۵۹
اختلفوا فی ان ابلیس ملک او جنی۔	۴۶۱
قصۃ ہاروت وماروت۔	۴۶۲
ذکر الصحائف۔	۴۶۴
القرآن کلام واحد لایتصور فیہ تفضیل۔	۴۶۵
ذکر المعراج	۴۶۸
کرامات الاولیاء۔	۴۷۵
کرامات عمر رضی اللہ عنہ۔	۴۸۱
الکلام فی الامامۃ	۴۸۴
ترجمۃ الخلفاء الراشدین۔	۴۸۵
سیدنا عثمان افضل من سیدنا علی کرم اللہ وجہہ	۴۹۱
مسئلۃ التفضیل۔	۴۹۲
اجتماع الصحابۃ فی السقیفۃ لنصب الخلیفۃ۔	۴۹۳
اختلفت الروایات فی توقف علی رضی اللہ عنہ۔	۴۹۴
استشہاد عثمان رضی اللہ عنہ۔	۵۰۰
زعم بعض الناس ان خلافۃ علی لم تثبت بالاجماع۔	۵۰۱
تفصیل الخلفاء والملوک۔	۵۰۵
لاہل الخیر مراتب بعضہا فوق بعض۔	۵۱۰
ان الناس فی نصب الامام علی ثلاث فرق۔	۵۱۱
من مات ولم یعرف امام زمانہ۔	۵۱۲
ترجمۃ السبط الحسن۔	۵۱۶
ترجمۃ الامام زین العابدین۔	۵۱۸
بحث الجمع بین اسم النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وکنیتہ۔	۵۲۱
الکلام فی حیوۃ الخضر۔	۵۲۲
ذکر المہدی۔	۵۲۴
الکلام فی والدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم	۵۲۶
لایشترط فی الامام ان یکون معصوما۔	۵۲۹
تعریف العصمۃ۔	۵۳۱
ذکر الامامۃ	۵۳۷
خروج الامام حسین علی یزید۔	۵۴۰
ترجمۃ الامام الشافعی۔	۵۴۱

فی عزل الامام الفاسق مذاهب۔	۵۴۲
نبذ من حالات امامنا ابی حنیفۃ ومناقبہ۔	"
ابحاث تتعلق بالصحبۃ۔	۵۴۶
الایراد علی احادیث فضائل الصحابۃ والجواب عنہ۔	۵۴۸
اختلف الفقہاء فی حکم من سب الصحابۃ۔	۵۵۰
ترجمۃ الحجاج الظالم الثقفی۔	۵۵۱
اللعن ثلاثۃ اقسام۔	۵۵۴
لعن یزید۔	۵۵۵
ترجمۃ انس بن مالک رضی اللہ عنہ۔	۵۵۹
اختلفوا فی ان نبوۃ النبی افضل ام ولایۃ۔	۵۶۱
کلام الشارع بحسب ظہور معناہ او خفائہ اربعۃ اقسام	۵۶۳
فی انکار حکم الاجماع للفظ مذاهب۔	۵۶۷
الاستہزاء علی الشریعۃ کفر۔	"
لو قال عند الزنا بسم اللہ۔	۵۷۰
التاسس فی مسئلۃ الغیب کلمات غیر منقحۃ۔	۵۷۲
تعقبات فی تفسیر الشیخ اقوال۔	۵۷۷
الجواب عن ان الدعاء والصدقۃ من عمل غیرہ فلا ینفعہ۔	۵۷۹
التفرقۃ بین الاثر والحدیث۔	۵۸۱
اخبار الدجال	۵۸۵
ذکر یاجوج وماجوج ونزول عیسی۔	۵۸۶
المجتہد قد یصیب ویخطی۔	۵۹۰
ترجمۃ عبداللہ بن مسعود۔	۵۹۲
تخطئۃ الصحابۃ فیما بینہم۔	۵۹۳
ذکر آل ابراہیم۔	۵۹۷
المسائل الاعتقادیۃ لوحان۔	۵۹۸
نکات شریفۃ فیما تتعلق بتفصیل الملائکۃ۔	۶۰۲
نظم ابن رشیق کانہ ختام المسک۔	"
تاریخ طبع الکتاب والتقاریظ۔	۶۰۳
خاتمۃ الکتاب۔	۶۰۴

بسم الله الرحمن الرحيم

اسبحك اللهم ثم اتبتل ... وانك اعلى كل شئ واكمل ... وانت القديم الدائم الفرد واحد
تدوم على كل مجد ولا تتحول ... وابعد من ان يدرك العقل فالته ... ومنزه عن كل ما يتخيل
سميع بصير عالم متكلم ... قدير مريد واجب الذات اول ... لك الحمد حمدا دائما غير منتهى
على نعم ادوارها تتسلسل ... ومن اعظم الآلاء بعث رسولنا ... فارشدنا حقا فلا نتزلل
وهذا الكتاب المعجز الحق انه ... قران كريم بين مفصل ... فصل على هذا النبي وآله
واصحابه ما دامت الصحب تطبل ... وانزل على عبد العزيز بن احمد ... من الفضل والاحسان ما هو اجمل
وبعد فهذا شرح عقائد ... يحلل منه كل ما كان يشكل ... وقد كتب الاعلام في كشف سره
حواشي تغشى ستره وتغضل ... ولكنني حاولت تسهيل فهمه ... على البسيط وهو بعين السهل
وطولت والتطويل لم يك عادتي ... لانا لمستفيدين اهل ... وكم نكتة اوردتها لغرابة
وليس لهاني ساحة الشرح مدخل ... ان هذا الشرح ناسا قد اكتفوا ... وقد اعرضوا عن كل ما هو مطول
فقاتهم العلم الكثير الذي اتت ... به الاذكيا في الطوال وفصلوا ... فاوردت منها ما يناسب موجزا
ليسظر فيها الطالب المتامل ... ولم اتكلف صنعة المزج عامدا ... ولا ارتضيها والتكلف يهمل
وسميته نبراس اذ هو نيشه ... وفي الليلة الظلماء يهدي ويوصل ... اذا قلت شرح حل شرح عقائد
فذلك تاريخ الكتابة يحصل ... وان شئت فاسقط شرائط ليسهل عده ... ولكن هذا اللفظ لغو وهمل
رقمت طروسا في اوان يسيرة ... وان يراعي من بناني اعجل ... وكم خطا قد اوجبته عجالة
من الحاذق النحرير اذ هو يعمل ... وكم عاقل قد ظل يرتق خيبها ... واما عن الحسنات فيفضل

ولكنني ارجو من الله عصمة | على كل تصنيف فلا تزلل | تبرأت من عقلي وعلمي وحكمتي
واني على تعليمه اتوكل | ومن يعتصم بالله كان مؤيدا | ومهتديا في ما يقول ويفعل
الله البرايا استخيرك سائلا | وما خاب عبد يستخير ويسئل | فاني بتصنيف الدفاتر مولع
على وجل من ان تضيع فتبطل | فان كان ما صنفته لهو عابث | فيا رب شغلني بما هو افضل
وان كان في التصنيف خير وبركة | فيسره لي كيلا يعوقن مشكل | واسئلك اللهم يا خير سامع
باسمائك الحسنى التي هي اجزل | قبول تصانيفي جميعا ورسمها | على صفحات الدهر لا تتزيل

ولنقدم بعض احوال الشارح فنقول هو العلامة مسعود بن عمر الملقب بسعد الدين التفتازاني صاحب المصنفات الشريفة فمنها شرح تصريف الزنجاني صنفه وهو ابن خمس عشرة سنة وهو اول مصنفاته ومنها شرح مراح الارواح في التصريف ومنها الارشاد في النحو ومنها السعدية شرح الشمسية في المنطق ومنها شرح اليساغوجي رقمه في يوم واحد ومنها شرح مفتاح العلوم للسكاكي ومنها الشرح المختصر على تلخيص المفتاح ومنها الشرح المطول عليه ومنها تهذيب المنطق والكلام ومنها المقاصد وشرح المقاصد في الكلام وهو عظيم الفوائد وفيه تحقيقات لم يسبقه اليها احد ومنها رسالة في تحقق الايمان ومنها حاشية على العضدي شرح مختصر ابن الحاجب في اصول الفقه مشهورة بشرح الشرح ومنها التلويح شرح توضيح بالاصول ومنها الحاشية على الكشاف تفسير الزمخشري وكان مقربا معظما عند السلطان الامير تيمور الاعرج الذي كاد ان يستولي على الارض كلها قدم السيد السند الشريف العلامة الجرجاني واعترض على عبارة سعد العلامة من شرح الكشاف في اجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية في قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم فجرى المناظرة بين العلامتين في محفل الامير فحكما بينهما النعمان المعتزلي فرجح قول الشريف فرفع السلطان منزلته وحط منزلة السعد وكان هذا في سنة احدى وتسعين وسبعمائة ثم توفي السعد يوم الاثنين ثاني المحرم من السنة الثانية بعد تسعين وسبعمائة وقيل في تاريخه طيب الله ثراه وهذا اكثر بواحد ولكن علماء التاريخ لا يرون به باسا ثم قدم الشيخ محمد بن الجزري فجرى بينه وبين الشريف مناظرة في سنة ست وثمانمائة فغلب الجزري فرفع الامير منزلته وحط منزلة الشريف وهذا الكل من سوء فهم الامير فان الافحام في مسئلة واحدة لا يوجب نقصانا في علم العالم

واله بكل شئ عليم قال الشارح قدس سره بسم الله الرحمن الرحيم اختلف اولا في ان الباء متعلقة بفعل نحو ابتدئ او اسم نحو ابتدائي وثانيا في ان المتعلق عام كالابتداء او خاص كالكتابة والقراءة وثالثا في انه مقدم او مؤخر والمشهور انه فعل عام مؤخر للحصر وهو ابتدء والباء للاستعانة او المصاحبة بمعنى التبرك ويرجح الاول بان المصاحبة تقتضي وجود الطرفين والمبتدء غير موجود بعد ويرجح الثاني بان التبرك اقرب الى الادب من جعل اسمه تعالى آلة والاسم للذات المقدسة فقط او مع الصفات الكاملة وتحيرت العقول فيه كتحيرهم في سماه فقيل سرياني وقيل عربي غير مشتق وهو المنقول عن الامام ابي حنيفة رح والشافعي والغزالي وسيبويه والخليل وقيل اصله الة مشتق من الاله كعلم اذا تحير لتحير العقول فيه وقيل من لاه اذا عبده فهو بمعنى المعبود كالباس بمعنى الملبوس وقيل من لاهت على فلان اي جزعت عليه لان الداعين يجزعون عليه الى غير ذلك من الاقوال قال بعض المحققين هو الاسم الاعظم والرحمن قيل وصف واختار ابن هشام انه علم فهو في التسمية بدل الا نعت وهو المنع من الرحيم وقيل بالعكس وقيل متساويان اما تخصيص الاول بالدنيا والثاني بالآخرة فلا معنى له فقد صح في الدعاء المرفوع يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما الحمد لله اللام للجنس او الاستغراق والمحامد واحد من نسب الاول الى المعتزلة والثاني الى اهل السنة اخذا من ظاهر عبارة الكشاف فقد وهم اذ اختصاص الجنس بفرد بالاستغراق والمعتزلة وان اسندوا الافعال الى العباد لكنهم لا ينكرون اختصاص المحامد كلها به تعالى لاعترافهم بان الحق سبحانه هو خالق القدرة فيهم وقال بعض المحققين اللام للعهد والمراد هو الحمد الذي حمد الله سبحانه على نفسه وذلك لعجز العبد عن ادراك الحمد فهو كقوله لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك واما ابتداءه بالتسمية والتحميد والتصلية عملا بالاحاديث احدها كل امر ذي بال لا يبدء فيه ببسم الله الرحمن الرحيم اقطع رواه الحافظ عبد القادر عن ابي سلمة عن ابي هريرة بسند حسن ثانيها كل كلام لا يبدء فيه بالحمد لله فهو اجذم رواه ابو داود والنسائي ثالثها كل كلام لا يبدء فيه بالصلوة علي فهو اقطع رواه ابو موسى المديني ولا تعارض بين الاحاديث اما لان الابتداء في الكل عرفي وهو الايراد قبل المقصود واما لان الابتداء في بعضها حقيقي وفي البعض اضافي واما لان الباء للاستعانة ومعنى لم يبدء بهما يستعن بين الثلاثة فلا يخفى وجه تاخير الصلوة لان ذكر الله سبحانه اهم وفي تقديم التسمية على الحمد وجوه احدها الاقتداء بالقرآن ثانيها اجماع السلف على تقديمها عليه حيث اجمعوا ثالثها ان حديث الحمد

ضعیف لانه مروی عن الاوزاعی عن قرة بن عبد الرحمن الزهری عن ابی سلمة عن ابی هریرة دنی قرة مقال واورد
علیه ان سعید بن عبد العزیز رواه عن الزهری وان الحدیث صححه ابن حبان وابو عوانة وهما من عظماء ائمة
الحدیث رأیهما ان المحققین صرحوا بان التسمیة تفید الحمد ایضا لان الحمد بیان الکمال واعترض علیه بانه انما یتم لو کان
عبارة الحدیث بحمد الله ولکن المروی بالحمد لله اما اولا فبانه لم تثبت الروایة بضم الدال فکلنا العبارتین سواء
واما ثانیا فبان روایة الامام محی السنة بحمد الله وروایة ابن ماجة کل امر ذی بال لم یبدء فیه بالحمد لله اقطع و
روایة احمد کل امر لا یفتح بذکر الله فهو ابتر فعلم ان المراد بالحمد ذکر الکمال وهو حاصل بالتسمیة وبهذا یحمل او رد
علی بعض المصنفین لاکتفائهم بالتسمیة عن الحمد نعم ذکر الحمد علی حدته اتم واکمل فی امتثال ظاهر الحدیث بقی ههنا
بحث وهو ان بعض الفضلاء زعم ان حاصل حدیثی التسمیة والتحمید واحد وهو الابتداء بذکر الله کما یدل علیه
ان ابا هریرة راوی الحدیثین روی تارة لم یبدء بحمد الله وتارة بسم الله وتارة بذکر الله وعندی فیه
نظر لان البسملة مذکورة بتمامها فی الحدیث الذی تقدم من روایة عبد القادر واخرج الخطیب فی جامعه کل
امر لا یبدء فیه ببسم الله الرحمن الرحیم فالبسملة مامورة بلفظها المتوحد هو البلیغ والاکمل من الواحد و
تفصیل ذلک ان علماء العربیة ذکروا لباب التفعل معانی والمناسب منها لهذا المقام ثلثة احدها الطلب
کالاستفعال نحو تعظم ای طلب العظمة ثانیها التکلف وهو حمل الکلفة ای المشقة فی الاتصاف بصفة نحو تحلم
ای کظم الغیظ ویدل علیه قول الحاتم الطائی تحلم علی الادنین تستبق ودهم ولن تستطیع الحلم حتی تحلما
ثالثها الصیرورة بلا صنع صانع نحو تحجر الطین ای صار حجرا من غیر ان یطبخه احد علی النار ونحو تولد الدود فی
بلاب وام بخلاف التوالد فانه منهما واعترض علیه بانه لا بد للحادث من صانع واجیب بان المراد هو عدم ملاحظة
الصانع الظاهری ثم اعلم ان المحشین جوزوا حمل التوحد علی المعانی الثلاثة بنوع من التاویل اما الطلب
فمعناه اقتضاء ذاته تعالی الوحدة واما التکلف فمجاز عن الکمال فی الوحدة واما الصیرورة فمجردة عن
معنی الانتقال من حال الی حال فمعنی الکلام الحمد لمن یقتضی ذاته الوحدة او الحمد للموصوف بالوحدة الکاملة او
الحمد للموصوف بالوحدة الذاتیة التی لیست بصنع صانع وههنا نکتة اخری وهی ان کلمة التوحد اشارة
الی الشهادة التی هی من سنن الخطبة کما ذکره بعض علماء الحنفیة مستدلا بقوله علیه السلام کل خطبة لیس فیها

تشهد فهي كاليد الجذماء رواه الترمذي ولكن ضعفه بعضهم بجلال ذاته الجلال العظمة وايضا الهيبة الهيبة
الوجبة للخوف والدهشة وكثيرا ما يطلق على الصفات السلبية نحو ليس بجوهر ولا عرض ولا مركب والذات مؤنث
ويعبر به عن حقيقة الشئ القائم بنفسه لانها صاحبة الصفات القائمة بها ثم اعلم ان الباء تحتمل اربعة معان احدها
التعلق بالمتوحد من قولهم توحد زيد بالمال اذا اخذه كله ولم يشاركه فيه احد فالظرف لغو والمعنى الحمد لمن لا
شريك له في جلال ذاته والحمد لمن لا شريك له في ذاته الجليلة كقولهم العلم حصول صورة الشئ في العقل بمعنى
الصورة الحاصلة وأورد عليهما ان كل شخص منفرد بصفة ثانيهما الملابسة والظرف مستقر في موقع الحال من
ضمير المتوحد فالمعنى الحمد للموصوف بالوحدة حال كونه ملابسا بجلال ذاته ثالثها السببية للمتوحد ومعناها بالنزيد
كون جلال الذات مقتضيا لكونه واحدا واعترض عليه بانه يمنع عطف الكمال على الجلال فاجيب بانه يريد
بالمتوحد الموصوف بالوحدة الكاملة وكمال الوحدة يجوز ان يكون مسببا عن جلال الذات وكمال الصفات
وان لم يكن اصل الوحدة كذلك رابعها السببية للحمد كقولك حمدته بعطائه وما يقال من ان الحمد لا يكون الا على
جميل اختياري فلم يصح بل الكمال كله محمود وكمال صفاته الكمال ضد النقصان والصفات جمع صفة
بكسرها وصلها وصف بالكسر حذف الواو وعوض عنها التاء وكمال الصفات هو دوامها وشمولها و
عدم وقوفها على نهاية بخلاف صفات المخلوقين وفي هذه الفقرة اشارة الى التوحيد والصفات الثبوتية
وهي الحيوة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والارادة لان الصفات اذا اطلقت اريد بها الثبوتية
المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسمات المتقدس المتطهر بالمعاني الثلاثة
للتفعل المذكورة في المتوحد والنعوت بالضم جمع نعت بالفتح وهو الوصف وما يوصف به والجبروت بفتحتين
مبالغة في الجبر وهو الرفعة والعظمة يقال نخلة جبارة اذا كانت طويلة وايضا القهر لا على سبيل الظلم و
المعنى الاول انسب بالمقام وهذه الصيغة للمبالغة كالملكوت بمعنى الملك العظيم والعظموت للعظمة الكاملة
ثم الظاهر ان صفات الجبروت هي الصفات السلبية والظرف في موضع الحال من ضمير المتقدس واستعيرت
الظرفية لاتصافه بصفات الجبروت لان تلك الصفات تنفي كل نقص عنه فهي له بمنزلة الحصن للملك وفي
الحديث القدسي الكبرياء ردائي والعظمة ازاري رواه مسلم وزعم بعضهم ان صفات الجبروت هي صفات

الافعال كالتخليق والترزيق والاحياء والاماتة وقيل اريد بها جميع الصفات الالهية وعبر عن الذات بالجبروت مبالغة نحو زيد عدل وقيل نعوت الجبروت اضافة بيانية والعظمة وان كانت نعتا واحدا لكن عدت نعوتا للمبالغة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلاثة وان كانت جائزة لكن ما اخترناه احسن والشوائب جمع شائبة من الشوب وهو الخلط وقد يطلق الشوائب على الادناس وكلا المعنيين جائز ههنا والنقص بالفتح ضد الكمال والسمات بالكسر العلامات جمع سمة بالكسر ففتح وهلها وسم نقل كسر الواو الى السين وعوض الناء عن الواو من الوسم بالفتح وهو وضع العلامة على الشئ من الكى وغيره وفى هذه الفقرة اشارة الى تنزيه الواجب تعالى عن كونه جسما وعرضا ومكانيا وزمانيا ونحوها والصلوة مصدر كالتصلية من باب تفعيل او اسم وضع موضع مصدر والالف منقلبة عن الواو مفتوحة ولذا كتبت بها وفخمت بالامالة اليها واختلف فى معنى الصلوة على اقوال الاول ان اصلها الدعاء بالخير وهذا من العباد ظاهر واما من الله سبحانه فقيل مجاز بمعنى الرحمة لان الدعاء سببها وقيل شبه ارادة الله الخير بطلبه من نفسه الخير له الثانى انها مشتركة بين الدعاء والرحمة فالاول من العبد والثانى من الله سبحانه الثالث ان اصلها الثناء الكامل كما فى شرح التاويلات الماتريدية الرابع انها التعظيم وهذا فى الدنيا باعلاء ذكره وشرعه وفى الآخرة بتضعيف اجره وقبول شفاعته كذا ذكره ابن الاثير الخامس انها العطف وهو من الله تعالى رحمته ومن غيره دعاءه ثم لا يخفى وجه تسمية ذات الركوع والسجود صلوة على هذه الوجوه الخمسة لاشتمالها على الدعاء وثنائه تعالى وتعظيمه السادس مما اختاره ابو على الفارسى وابن جنى وتبعهما الزمخشرى من ان اصلها تحريك الصلوين وهما العظمان الظاهران عند راسى الفخذين ثم نقلت الى ذات الركوع لتحرك الصلوين فيها ثم منها الى الدعاء لاشتمالها على الدعاء او لمشاركتها فى الخشوع وطعن المحققون كالامام الرازى والقاضى البيضاوى فى هذا الاشتقاق لان الصلوة بمعنى الدعاء شائع فى اشعار الجاهلية وهم لا يعرفون ذات الركوع بقى ههنا كلمات شريفة الاولى جرت عادة المصنفين بالتصلية بعد التحميد اما اولا فلحديث ابى موسى المدينى وقد تقدم واما ثانيا فلان ذكر النبى صلى الله عليه وسلم فى الخطب سنة ماثورة عن النبى صلى الله عليه وسلم والسلف واما ثالثا فللاستعانة على تصنيف الكتاب لان الصلوة سبب لقضاء

الحاجات وكفاية المهمات على ما ثبت بالحديث وتجارب الصلحاء وآثارا بعا فقوله عليه الصلوة والسلام
من صلى علي في كتاب لم تزل الملائكة تستغفر له ما دام اسمي في الكتاب وهذا وان كان ضعيف الاسناد
لكن الحديث الضعيف يعمل به في الفضائل الثانية كرهوا افراد الصلوة بدون التسليم لقوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فيرد على الشارح انه فعل المكروه والجواب ان الامام المحقق
النووي ابطل القول بالكراهية والتسليم في الآية يحتمل الانقياد ولو سلم فلا دلالة على الجميع نحو اقيموا الصلوة
وآتوا الزكوة وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم احاديث في تعليم كيفية الصلوة وهي خالية عن التسليم
وكفى به حجة على عدم الكراهة نعم التسليم في نفسه عبادة شريفة كالصلوة الثالثة قيل اراد الشارح صلوة
الله سبحانه اذ الاستعلاء الصلوة غيره تعالى على النبي صلى الله عليه وسلم وعندي الدعوى صحيحة لان العبد
عاجز عن اداء حق التصلية فطلب الصلوة من الحق سبحانه افضل ولكن الدليل غلط لان على لا توجب الاستعلاء
الحقيقي والالم يجز قولك توكلت على الله الرابعة الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم واجبة في العمر مرة
عند الطحاوي وكلما ذكر اسمه عند المحققين الا اذا وقع التكرار في مجلس واحد فرخص بعضهم في الترك على
نبيته قيل اختار النبي على الرسول لاشعاره بالتعظيم لانه مشتق من النباوة بمعنى العلو والارتفاع
وايضا الارض المرتفعة واعترض عليه بانه خلاف مذهب المحققين ومنهم سيبويه وهو لا على انه بهمز اللام
لاجماع العرب على قولهم تنبأ مسيلمة الكذاب بالهمزة فالنبي مشتق من النبأ بسكون الباء وهو بمعنى الاخبار
او الظهور او من النباة بسكون الباء وهو الصوت الخفي وكل من المعاني الثلاثة صحيح في النبي لانه مخبر و
ظاهر الحقيقة وسامع الوحي ومنقول عن النبي على فعيل بالهمزة وهو الطريق لانه طريق الى الله سبحانه و
اجيب بان قولكم ضعيف اما اولا فلان النبي عليه السلام لم يسمع مهموزا مع ان هذا الاعلال في الهمزة من
الجائزات لا الواجبات واما ثانيا فلانه سمع النبي صلى الله عليه وسلم اعرابيا يقول يا نبئ الله بالهمزة فنهاه
عن ذلك وقوله الاول بان التزام الاعلال غير مسلم وان اشتهر وفي شرح الشافية جاء النبي مهموزا في
القراءات السبع والثاني بان الحديث غير صحيح وان رواه الحاكم لان في سنده عمران من غلاة الشيعة
ولو سلم فلعل الاعرابي اراد شقاقة من نبات الارض اذا خرجت منها الى الاخرى وعندي انه اختار النبي

ثم نكتة خريفة كانا نقول يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نصلي صلوة تليق بجنابك لانا لا نعلم قدرك عالم بقدره صلى الله عليه وسلم فانت تقدر ان نصلي عليك صلوة تليق بجنابك ۱۲ منه

فان قيل ثبت ام بفعل في الظاهر برهان اقول لعل الاحتمال ان يقول صلى الله عليه وسلم فسد الخ وكان حق الكلام ان يقول صلى الله عليه وسلم فسد امرنا بان نصلي عليه وسلم فسد الخ ۱۲ منه

شرح مسند ابو حنيفه احمد بن محمد بن خسرو جليل القدر مشهور في الآفاق ذكره ابو المؤيد الخوارزمي صاحب تفسير فتح العزيز في البستان ان مخشي الطحاوي بل كان مجتهدا ولم يكن

لوجهين احدهما براعة الاستهلال لان المشهور فى لسان المتكلمين بحث النبوة لا بحث الرسالة ثانيهما
ان النبى اعم من الرسول عند بعضهم لان الرسول يطلق عرفا على كل من ارسل بخلاف النبى ولان من ارسله
الله تعالى قد لا يكون نبيا كجبريل وعن البراء بن عازب قال قلت اللهم آمنت بكتابك الذى انزلت
وبرسولك الذى ارسلت فنهى النبى صلى الله عليه وآله وسلم عنه وامرنى بان اقول وبنبيك الذى ارسلت
كما فى صحيح البخارى وفى وجه النهى اقوال اخر تطلب من شروحه محمد هذا اشهر اسمائه صلى الله عليه وآله وسلم
وهى قيل تسعة وتسعون وقيل ثلاثمائة وقيل الف ولم يسم بهذا الاسم احد قبله ولكن لما قرب زمان بعثه و
عرف العرب ذلك باخبار اهل الكتاب سمى الناس بعض ابنائهم محمدا رجاء ان يكون هو المؤيد بساطع
حجه وواضح بيناته المؤيد اسم مفعول من التأييد وهو التقوية من الايد وهو القوة كقوله تعالى والسماء
بنيناها بايد والسطوع بضمتين الارتفاع يقال سطع الصبح والرائحة والغبار اذا ارتفعت والحجج بالضم فضمتين
جمع حجة بالضم والتشديد وهى الدليل المثبت للحق والوضوح بالضم الظهور والبينة الامر الظاهر من قولهم
بان اذا ظهر ثم اطلق على كل ما يظهر الحق والتاء ليست بتاء تانيث بتاويل الآية او المعجزة او للمبالغة ثم المراد بالحجج و
البينات هى المعجزات الا انها من حيث الغلبة على الخصم حجة ومن حيث ظهورها بينة ويجوز ان يراد بهما او
باحدهما الدلائل المطلقة ثم فى الضميرين وجهان احدهما الرجوع الى الحق سبحانه واضافة الساطع الى
الحجج والواضح الى البينات اما بمعنى من او اضافة الصفة الى موصوفها بتاويل الحجج الساطعة والبينات
الواضحة وعلى كلا الوجهين يفيدان معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم اعظم من معجزات سائر الانبياء اذ
اضافة الجمع تفيد الاستغراق فمعنى حجه وبيناته جميع الحجج والبينات ثانيهما الرجوع الى الرسول صلى الله عليه
وسلم واضافة الساطع والواضح حينئذ اضافة الصفة الى الموصوف اما بمعنى من فلا يفيد المدح لان كونه
مؤيدا بالحجج التى هى اظهر الحجج الظاهرة على يده لا يفيد كون حجته اظهر من حجج الانبياء
ثم لا يخفى ان معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم اكثر من معجزات الانبياء بل كادت ان لا تحصر
وقد جمع فيها مجلدات وان معجزاتهم كانت منهم واحد معجزاته القرآن الباقى الى آخر الدهر
وعلى آله ذكر الآل فى الصلاة على النبى صلى الله عليه وآله وسلم سنة ماثورة وقد ثبت فى كثير
من الاحاديث الصحيحة قالوا يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كيف نصلى عليك فقال قولوا اللهم

صل على محمد وعلى آل محمد الى آخر الحديث اما اكتفاء اهل الحديث بقولهم صلى الله عليه وسلم فلاختصار او
بارادة انهم مع النبي صلى الله عليه وسلم كنفس واحدة فالصلوة عليه صلوة عليهم واما ما يروى في الحديث من
صلى علي ولم يصل على آلي فقد جفاني فلم يصح واختلف في الآل المصلى عليهم فقيل بنو هاشم وقيل اولاد
وقيل الفقهاء المجتهدون وقيل اتباعه وهو المختار وعن انس رض قال سئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن آل محمد
قال كل تقي وفي رواية كل مؤمن وفي سندهما ضعف وههنا نكتتان شريفتان الاولى لا يجوز التصلية
والتسليم على غير الانبياء استقلالا عند المحققين من اهل السنة خلافا للروافض فانهم يصلون ويسلمون على
اهل البيت محتجين بقوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وبالسلام على الاحياء واهل القبور قو
لنا اولا ان بعض الشيعة ادعت النبوة في ائمة اهل البيت وابتدعوا التصلية والتسليم عليهم بعد ما لم يعهد عن
السلف فلزمنا خلافهم وثانيا ان هذا في عرف السلف من شعار الانبياء فلزم التخصيص بهم كما لا يجوز
ان يقال في النبي صلى الله عليه وآله وسلم عز وجل وان كان عزيزا جليلا الثانية يحكى في الحديث من فصل
بيني وبين آلي بعلي فعليه كذا وهو من مفتريات الشيعة ويبطله الاحاديث الصحيحة الواردة في الصلوة
مع كلمة على كصلوة التشهد وتكلف بعض علمائنا اهل السنة في جوابهم بوجهين احدهما ان الفصل هو ترك
على عند ذكر الآل بعد ذكرهما مع اسم النبي صلى الله عليه وسلم لانها تفيد التاكيد فيفوت التاكيد بتركها الثاني
ان كلمة على في الحديث مشدودة اليا اي من زعم ان اولاد علي ليسوا من آل النبي صلى الله عليه وسلم فعليه كذا
واصحابه جمع صاحب صرح به سيبويه وزعم الشارح في شرح الكشاف ان جمع فاعل على افعال شاذ
بل الاصحاب جمع صحب بكسر الحاء مخفف صاحب او بسكونها اسم جمع ثم اهل الحديث على ان الصاحب
من رأى النبي صلى الله عليه وسلم او رآه النبي صلى الله عليه وسلم كالمكفوفين سلما ثم مات على الاسلام
وشرط بعضهم طول الصحبة نحو ستة اشهر وبعضهم الغزا معه والصحيح هو الاول وههنا بحث وهو ان الشيعة
زعموا ان ذكر الاصحاب في الصلوة بدعة لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم والجواب عندي بوجهين احدهما
انهم من الآل على المذهب المختار ولكن لما شاع في العامة تفسير الآل باهل البيت والاولاد وظهر من الشيعة
سب الصحابة صرح اهل السنة بذكرهم على التخصيص بعد التعميم اظهارا للحق الثاني ان الصلوة عليهم ماثورة

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۰

قال اللہ تعالیٰ خذ من اموالہم صدقۃ تطہرہم وتزکیہم بہا وصل علیہم ان صلوتک سکن لہم وعن عبد اللہ بن ابی اوفی قال کان النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اذا اتاہ قوم بصدقتہم قال اللہم صل علی آل فلان فاتاہ ابی بصدقتہ فقال اللہم صل علی آل ابی اوفی رواہ البخاری ومسلم ولکن جعلنا الصلوۃ علیہم تبعًا للصلوۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما تقدم بقی ہہنا بحث وہو ان بعض الفضلاء ذکر فی نکتۃ التصلیۃ ان الصلوۃ علی الآل والاصحاب وسیلۃ الی النبی صلی اللہ وسلم والصلوۃ علیہ وسیلۃ الی اللہ تعالیٰ وأورد علیہ ان الوسیلۃ ینبغی ان تقدم وأجیب بانہا مقدمۃ ذہنًا وان لم تقدم ذکرًا ہداۃ طریق الحق وحماتہ الہداۃ والحماۃ بالضم جمع ہادی وحامی من الحمایۃ بالکسر وہو الحفظ وہما نعتان للآل والاصحاب معًا ویجوز ان یکون الہداۃ ہم الآل والحماۃ ہم الصحابۃ علی اللف والنشر وبعد بعد ظرف مبنی علی الضم اذا کان المضاف الیہ محذوفا منویا ای بعد الحمد والصلوۃ وہذا الترکیب یذکر للفصل بین الکلامین ولذا یسمی فصل الخطاب واختلف فی اول من قال امابعد فقیل داود علیہ السلام وفسر بہ قولہ تعالیٰ وآتیناہ الحکمۃ وفصل الخطاب وقیل یعرب بن قحطان وقیل یعقوب علیہ السلام وقیل سحبان وائل وقیل کعب بن لوی احد اجداد النبی صلی اللہ علیہ وسلم وللعلماء فی عبارۃ الشرح ابحاث الاول ان الکلام السابق لانشاء الحمد والصلوۃ واللاحق للاخبار وعطف الخبر علی الانشاء غیر فصیح وأجیب ولا بانا لا نسلم عدم فصاحتہ مطلقا وثانیا بان المعطوف انشاء لمدح العلم والمختصر وثالثا بان المعطوف علیہ اخبار والاخبار بالحمد والصلوۃ یستلزم المطلوب بہما وأورد علیہ ان ذلک فی الحمد مسلم لان الاخبار بالحمد حمد اما الصلوۃ فلیت کذلک اللہم الا ان یراد بعض معانیہا کالتعظیم والثناء ورابعا بانہ عطف القصۃ علی القصۃ ومعناہ عطف مجموع جملۃ مذکورۃ لغرض علی مجموع جملۃ مذکورۃ لغرض آخر من غیر ملاحظۃ اخبار او انشاء وہذا جائز اجماعًا البحث الثانی انہ لا معنی لہذہ الفاء بلا ذکر آتا وأجیب بوجوہ احدہا ان المامتوہمۃ ومعنی التوہم ظن غیر المذکور مذکورا لکون المقام مقام ذکرہ کقول الشاعر ؎ بدالی انی لست مدرک ما مضی ولا سابق شیئا اذا کان جائیا ؎ بحر سابق علی توہم البار فی مدرک ثانیہا ان المامقدرۃ بعد الواو اعترض علیہ اولا بان المقدر فی حکم المذکور ولم یسمع وامابعد فی مواقع فصل الخطاب عن العرب وأجیب بان صاحب

ثانی صاحب ۱۰ فرزدار محمد نواب مولانا

المفتاح قال فی آخر فن البیان واما بعد فان خلاصة الاصلین ودفع بانا لانسلم ان السکاکی من
من یحتج بکلامه ولذا خطؤه فی الجمع ولو سلم فلیس الکلمة من کلامه من فصل الخطاب بل للاجمال بعد
التفصیل واذا کانت اما لذلک جاز جمع الواو معها بخلاف ما اذا کانت لفصل الخطاب وثانیا بان الشیخ
الرضی صرح بان تقدیر اما مشروط بکون ما بعد الفاء امرا او نهیا او ما قبل الفاء منصوبا نحو ربک فکبر
وثالثها ان اما حذفت وعوض عنها الواو بمعنی اما لا للعطف فلا یرد عطف الاخبار علی الانشاء واورد
علیه انه لا مناسبة بینهما حتی یجوز التعویض والجواب ان العطف یفید التفصیل واما قلما تخلو عن معنی التفصیل
وان لم نکن فی ما نحن فیه للتفصیل ورابعها ان الفاء لاجراء الظرف مجری الشرط کما فی قوله تعالی واذا لم
یهتدوا به فسیقولون هذا افک قدیم وخامسها ان التقدیر واحضر بعد الحمد والصلوة ما سیاتی فان
المختصر فالامر انشاء معطوف علی الانشاء فالفاء للتعلیل وسادسها ان الفاء زائدة اوردت للتنبیه علی ان
کلمة بعد غیر مضافة الی ما بعدها وانها مبنیة علی الضم وسابعها ان الظرف قائمة مقام لما الشرطیة فالمعنی
لما حمدنا وصلینا فان مبنی علم الشرائع البحث الثالث ان ما بعد الواو ثابت سواء وجد الحمد والصلوة
ام لا فلا معنی للتعریض اجیب اولا بان الشرط قد یکون قید المضمون الجملة نحو من یکفر بالایمان فقد حبط عمله وقد
یکون قیدا للاخبار بها نحو من کفر فان الله غنی عن العلمین وما نحن فیه من القسم الثانی وثانیا بان المراد ههنا
بحسب الرتبة وثالثا بان التقدیر وبعد فنقول کذا او فاعلم کذا فان مبنی علم الشرائع والاحکام المبنی
بالفتح ما بنی علیه غیره والشرائع جمع شریعة وهی فی اللغة الطریق وفی عرف المسلمین دین الاسلام وقد
یسمی کل مسئلة من الدین شریعة وعلیه بنی قوله علم الشرائع والحکم فی عرف علماء الشرع خطاب الله
المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء والتخییر وانهم فی تفسیر هذا التعریف وجهان احدهما مصطلح اصول
الفقه وهو ان الحکم هو الایجاب والتحریم والندب والکراهة والاباحة ای جعل الفعل واجبا او حراما او مندوبا
او مکروها او مباحا والخطاب فی تعریفه هو الکلام الموجه للافهام والاشعری یرید به الکلام النفسی الازلی
وقولهم بافعال المکلفین احتراز عن الخطاب المتعلق بذاته تعالی وصفاته وتنزیهاته نحو لا الله
الا الله ان الله سمیع بصیر لیس کمثله شیء وقولهم بالاقتضاء والتخییر احتراز عن القصص المتعلقة
بافعال المکلفین کقصة موسی علیه السلام وفرعون او الاخبار المتعلقة بها نحو والله خلقکم وما تعملون
ثم الاقتضاء هو الطلب فان کان الحکم طلب الفعل مع المنع عن الترک فهو الایجاب او دون المنع فهو الندب

الثانیة یوضع لکل
یکون ذوالا بار
باختیارهم الحدود لا
الجزئات بالذات و
یطلق علیها الشریعة
باعتبار ورودها لاستدلال
الاعتبار والکرامة اما
او دخل الثقلین
فیها او تبعین الشارع
وهو جهاد بشرعها
کالنزل الذی علی

الطریق الذی فیه الماء
الشریعة شرعت
صورة الشرائع
فصل من شرعت
نسخ هذا الاسم
وضعت الشرائع
الطریق الذی یرد
شرع النزل
طریق ناقة
الاشعری
من البحر و
الی الاشعری

وان كان طلب الترك مع المنع عن الفعل فالتحريم او بدون المنع فهو الكراهة والتخيير هو الاباحة الثاني
مصطلح فروع الفقه وهو ان الحكم كون الفعل واجبا او حراما او مندوبا او مكروها او مباحا وهو للاشعريين
الخطاب بما خوطب به ثم الظاهر ان المراد بعلم الشرائع والاحكام هو اصول الفقه وفروعه لانها اشهر
بهذا الاسم الاول او بعلم الاحكام وفروعه وقال بعضهم المراد بعلم الشرائع جميع العلوم المنسوبة الى الشرع
من التفسير والحديث وبعلم الاحكام اصول الفقه وفروعه وزعم بعضهم ان المراد بعلم الشرائع اصول الفقه
ثم لا يخفى كون علم الكلام مبنى لهذه العلوم لان هذا العلم يفيد معرفة الله سبحانه وصفاته بالدلائل ولا شك
ان من لم يعرف لم يعرف الانبياء ولا القرآن ولا الحديث ولا اصول الفقه وفروعه واساس قواعد
عقائد الاسلام الاساس بالفتح اصل الجدار والقواعد جمع قاعدة وهي في اللغة الاساس وايضا
الخشبة التي يركب عليها خشبات الهودج وفي اصطلاح العلماء القضية الكلية التي يستخرج منها الاحكام
الجزئية والعقائد جمع عقيدة وهي القضية التي يصدق بها وقد تطلق على نفس التصديق وفي تفسير
هذه الفقرة وجوه احدها لنا وهو ان القواعد بالمعنى الاصطلاحي فقواعد العقائد نحو قولك كل نقص منفي
عن الواجب تعالى فهي قضية كلية يعرف منها عقائد جزئية من ان الواجب ليس بجسم ولا عرض ولا امكاني
وعلم الكلام اساس لتلك القواعد لانه يجمعها ويقيم البراهين عليها الثاني ان المراد بالقواعد هي القضايا الكلية
التي يتوقف دلائل العقائد عليها من مباحث الوجود والعدم والوجوب والامكان والعلة والمعلول و
الاعراض والجواهر والكلام اساس لتلك القواعد لانها مبرهنة فيه الثالث ان المراد بالقواعد معناها
اللغوي وهو الاساس وعقائد الاسلام هي مثل الاعتقاد بوجوب الصلوة وحرمة الخمر واساس
تلك العقائد هو اصول الفقه والكلام اساس اصول الفقه واعترض عليه بان التبادر من العقائد هي العقائد
المبنية في الكلام سيما في مقابلة علم الشرائع والاحكام الرابع ان اساس العقائد هي نصوص الكتاب و
السنة وعلم الكلام اساس الكتاب والسنة اما المقدمة الثانية فقد مر بيانها واما المقدمة الاولى فان العقائد
قسمان قسم لا يستقل العقل باثباته كعذاب القبر والحوض والصراط والشفاعة وتوقف على النصوص
ظاهر وقسم يستقل باثباته كوجود الواجب وحدته وعلمه وقدرته وحدوث العالم وهو وان لم
يكن موقوفا على النصوص من حيث الاثبات لكنه موقوف عليها من حيث الاعتبار بها فان المسائل
العقلية التي لا يشهد الشرع بحقيقتها غير معتبرة في العقائد واعترض عليه بان العقائد جزء من الكلام

فيلزم ان يكون العقائد اساسا لنفسها واجيب بان العقائد بحسب اعتدادها موقوفة على الكتاب والسنة
الموقوفين على العقائد بحسب انفسهما فباختلاف الجهتين لا يلزم الدور الخامس ان اساس العقائد هي ادلتها التفصيلية
كقولك الاجسام لا تخلو عن الحوادث فهي حادثة وعلم الكلام اساس الادلة لان المتاخرين جعلوا مباحث النظر
الذي يعرف منه صحة الدليل وفساده جزءا من الكلام واعترض عليه بوجهين احدهما ان مباحث النظر هي مباحث
القول الشارح والقياس فيلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام واجيب بانهم قرروها على غير نهج المنطقيين
فهو فن مغاير للمنطق ثانيهما انه انما يفيد مدح كلام المتاخرين في هذا المختصر لانه خال عن مباحث النظر واجيب بان
المطلوب الترغيب في العلم ومدح الكلام كيفما كان كاف فيه وقرر بعض المحققين كون الكلام اساس الادلة
بان في الكلام يبين هذه الادلة ويدفع ما فيها ويرد عليها وهذا احسن السادس ان المراد بالقواعد هي المسائل
الاصولية لان استنباط العقائد من النصوص يتوقف عليها كقولك لامام الامن قريش لان النبي صلى الله عليه وسلم
قال الائمة من قريش والالف واللام على الجمع يبطل الجمعية ويفيد الاستغراق كما في اصول الفقه وعلم الكلام اساس
لاصول الفقه واعترض عليه بان العقائد بعض من الكلام فيلزم الدور واجيب بان العقائد يتوقف على الاصول
من حيث الاعتداد والاصول يتوقف على العقائد من حيث ذات العقائد هو علم التوحيد والصفات
الموسوم بالكلام كلاهما اسمان لهذا العلم ولكن الثاني اشهر ولذا خصصه بالموسوم والموسوم هو المشهور بعلم بعلامة
واخبار الموسوم على المسمى للايهام كون التسمية مختصة بالكلام وسيذكر الشارح وجه التسمية بهما المنجي عن
غياهب الشكوك وظلمات الاوهام المنجي المخلص من الافعال مخففا ومن التفعيل مشددا والغياهب جمع
غيهب وهو الظلمة يقال فرس غيهب اي شديد السواد والشكوك بالضم جمع شك وهو التردد في التصديق بلا
ترجيح احد الطرفين والظلمات بضمتين جمع ظلمة بالضم والوهم قوة دماغية تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة
في المحسوسات كشجاعة زيد ومن غلط حكمه في الالهيات كحكمه في الجسمانيات كاثبات الجهة والمكان للواجب
سبحانه والاضافتان من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه كمطر الدمع ولما كان الشك اعظم فسادا من الوهم و
اكثر وقوعا اختار له الغياهب وجمع الكثرة في لفظي الغياهب والشكوك بخلاف الوهم لان الجمع بالالف والتاء
على افعال من ابنية القلة كما في المفصل وان المختصر المسمى بالعقائد للامام بالكسر بمعنى مفعول

كلباس بمعنى يلبس من امه اذا تبعه وقال بعضهم يستوى فيه الواحد والجمع لقوله تعالى وجعلنا للمتقين اماما

الطمام بالضم الرجل العظيم الهمة وقيل من يقصده الناس لمواجهم من الهم بمعنى القصد وقيل هو الرئيس الشجاع الجواد وقيل الملك العظيم فعلى هذا فيه اشارة الى ان فتواه ببغداد على العلماء لا يخالف لحكم الامير في رعيته

قدوة علماء الاسلام اى مقتدابهم والقدوة بالضم من يقتدى به غيره كالاسوة بمعنى وبناء نجم الملة والدين النجم الكوكب والملة والدين واحد الا انه ملة من حيث انه يجتمع عليه الناس او من حيث انه يجمع فيه الكتب يقال املت الكتاب اى جمعته او كتبته ودين من حيث انه يطاع من قولهم دان لاى اطاعه

عمر بن محمد النسفى يكنى ابا حفص تولد سنة احدى وستين واربعمائة وتوفى سنة سبع وثلاثين وخمسمائة بسمرقند كان زاهدا متقيا له تصانيف فى الفقه والحديث وله المنظومة فى الفقه وطلبة الطلبة فى اللغة وهو احد مشائخ صاحب الهداية ومن العجائب انه دق باب الزمخشرى صاحب الكشاف فقال من بالباب قال عمر قال انصرف قال عمر لا ينصرف قال اذا نكر صرف ونسف بلدة من تركستان وتسمى نخشب وطولها ثمان وتسعون ومعرضها تسع وثلاثون وهو من المجتهدين فى فروع الحنفية ومن اتباع الامام ابى منصور الماتريدى فى الاصول اعلى الله درجته الاعلاء الرفع والدرجة المرتبة العالية ولاهل الجنة درجات بعضها فوق بعض على حسب مراتب ثوابهم وفى الحديث فى الجنة مائة درجة ما بين كل درجتين كما بين السماء والارض رواه الترمذى فى دار السلام هى من اسماء الجنة قال الله تعالى لهم دار السلام عند ربهم وفى التسمية وجوه احدها ان اهلها فى سلامة عن كل مكروه وثانيها ان الحق سبحانه يسلم عليهم فعن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بينا اهل الجنة فى نعيمهم اذ سطع لهم نور فرفعوا رؤسهم فاذا الرب عز وجل قد اشرف عليهم من فوقهم فقال السلام عليكم يا اهل الجنة رواه محى السنة ثالثها ان الملائكة تسلم عليهم لقوله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم رابعها ان بعضهم يسلم على بعض لقوله تعالى تحيتهم فيها سلام خامسها ان معناه دار الله تعالى سميت به تشريفا كبيت الله فان السلام من اسماء الله تعالى لانه سالم عن كل عيب وقال الزجاج لان الناس سالمون عن ظلمه وصله مصدر وصف به للمبالغة وانما خص هذا الاسم بالاضافة للدلالة على سلامة اهل الجنة يشتمل خبران من هذا الفن بيان درر وغرر قدم للسجع على غرر الفوائد الغرر

بضم ففتح جمع غرة بالضم والتشديد وغرة كل شئ افضله وايضا بياض في جبهة الفرس يعد من علامات
البركة والفوائد جمع فائدة وهي ما يكسب من مال او علم فغرر الفوائد افاضلها او معناه الفوائد التي هي
في الفوائد كالغرة في الفرس والاضافة كلجين الماء وقد رد الفوائد الدرر بضم ففتح جمع درة بالضم
والتشديد وهي اللؤلؤة والفرائد جمع فريدة وهي اللؤلؤة الكبيرة لانفرادها في الصدف والاضافة
كشجر الاراك في ضمن فصول حال من الغرر والدرر وضمن الشئ بالمثنة والفصول بالضم جمع
فصل وهو الكلام التام الذي لا تتصل بما قبله وما بعده وكثيرا يطلق على الكلام الفاصل بين الحق
والباطل وكلا المعنيين جائز هي للدين قواعد واصول الجملة نعت لاصول واثناء نصوص
عطف على ضمن والاثناء بالفتح جمع ثنى بفتحتين كعصا وهو الوسط والنصوص بضمتين جمع نص
بالفتح وهو في اللغة الاظهار والشئ الظاهر وفي عرف الشرع كلام الشارع لان حقيقته ظاهرة وقد
خصه علماء اصول الفقه بما يكون دلالته واضحة على المعنى الذي يساق لاجله وقد يسمى كل كلام واضح
الدلالة نصا فمراد الشارح من النصوص اما ما اقتبسه المصنف من آية كقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء او حديث كقوله والخلافة ثلاثون سنة واما جميع كلام المصنف
لصراحته ووضوحه هي لليقين جواهر وفصوص الجملة صفة لنصوص واليقين العلم الذي
لا يقبل الزوال والجواهر الاحجار النفيسة كالياقوت والزمرد واللؤلؤ والفصوص بالضم جمع فص
بالفتح وهو ما يركب في حلقة الخاتم وقد جرى العادة بكونه من النفائس فالحاصل مدح النصوص بكونها
شريفة القدر في افادتها اليقين مع غاية من التنقيح والتهذيب حال من الضمير في يشتمل
ومن لبيان الغاية والتنقيح في اللغة اخراج المخ من جوف العظم وتنقيح الشجرة قطع شوكها
واغصانها الخالية عن الفائدة والمراد هنا تجريد المطلوب عن الزائد والتهذيب اصلاح الشئ
وايضا جعله خالصا عما لا يليق به ونهاية من حسن التنظيم والترتيب التنظيم في
اللغة جعل اللآلي في السلك وفي الاصطلاح تركيب الالفاظ الفصيحة اوسطا والترتيب
وضع اشياء مخصوصة بحيث يقع كل واحد منها في المقام اللائق به وأما قوله وضع كل شئ
في مرتبته مشكل فحاولت اي اردت وهو جزاء شرط محذوف اي اذا كان كذلك ان
اشرحه شرحا يفصل مجملاته ويبين معضلاته بكسر الضاد اي مشكلاته الشديدة من

قولهم عضل المرض الطبيب اذا اعجزه عن العلاج وعضله الامر اذا اشتد عليه وعضلت المرة اذا عسر
ولادتها وينشر مطويا ته النشر الاظهار من حد ضرب ونصر والطى اللف اى يظهر ملفوفاته ويظهر
مكنوناته اى ستوراته مع توجيهه للكلام حال من فاعل اشرح او فاعل فصيل والتوجيه جعل
الكلام متوجها الى المطلوب او استخراج وجه من وجوه صحته فالمراد بالكلام على الاول كلام الشارح
وعلى الثانى كلام المصنف فى تنقيح ظرف للتوجيه وتنبيه على المرام فى توضيح التنبيه آگاه كردن
والمرام المطلوب ظرف من الروم بالفتح وهو الطلب والتوضيح روشن كردن من الوضح بفتحتين
لبياض الصبح والقمر وتحقيق للمسائل غب تقرير الغب بالكسر والتشديد ظرف بمعنى عقيب اى
بعد تقرير كلام المصنف والعلماء فان الشارح قد يذكر كلامهم ثم يحق ما هو الحق عنده وتدقيق
للدلائل اثر تحرير التدقيق باريك كردن وفى الاصطلاح ترك المسامحة واستخراج الخفايا التى يعسر
فهمها وقال بعضهم التحقيق اثبات المسائل بالدلائل والتدقيق اثبات مقدمات الدلائل ودفع ما يرد عليها
وآثر بالكسر ظرف بمعنى عقيب ايضا وتحرير الكتاب تحسين عبارته او كتابته قال بعضهم التحرير تخليص
العبارة عن الزوائد الحابسة لها عن الفهم كاعتاق العبد وتفسير للمقاصد بعد تمهيد التفسير الايضاح
والكشف والتمهيد گسترديدن وفى الاصطلاح ايراد الكلام الذى يتوقف عليه المقصود وتكثير للفوائد
مع تجريد اى حذف الزوائد وقد ذكر الشارح اسماء كتب اصولية لبراعة الاستهلال كالتنقيح والتهذيب
والتوضيح والمقاصد والتجريد طاويا حال من فاعل حاولت او اشرحه والطى يجيئ كشيء المقابل
الكشح الجنب وطى الكشح مجاز عن الاعراض عن الاطالة والاملال الاطالة دراز كردن والاطال در
ملال افكندن ويجوز ان يكون الملال من الطول والاختصار الشديد ومتجافيا اى متباعدا عن
طرفى الاقتصاد اى التوسط الاطناب والاخلال مجموعهما بدل عن طرفى الاقتصاد والاطناب
تطويل الكلام فوق الحاجة والاخلال اختصاره بحيث يخل بفهم المطلوب والله الهادى الى سبيل
الرشاد تعريف الخبر بالحصر والرشاد بالفتح الاهتداء والمسئول لنيل العصمة والسداد النيل بالفتح
الادراك والعصمة بالكسر ان يحفظ الله سبحانه العبد عن السوء والسداد بالفتح الاستقامة على الحق فى
الاعتقاد والقول والعمل وهو حسبى الحسب الكافى بمعنى المحسب من احسبه اذا كفاه بدليل انه لا يكسب
التعريف بالاضافة يقال هذا رجل حسبك ونعم الوكيل المدبر لحاجات الخلائق وقيل الحافظ

وقيل من يتوكل المحتاج عليه وزعم راس المعتزلة ابو موسى بن صبيح انه اطلاق اسم الوكيل على الله سبحانه لاستدعائه سؤكلا وهو محجوج بالقرآن ودليله باطل لما ذكرنا من معانيه ثم اعلم ان العلماء البيان في هذا العطف بحثا وهو ان عطف الانشاء على الاخبار غير فصيح عند جمهورهم لان العطف يقتضي التلاؤم وبين الاخبار والانشاء كمال الانقطاع فلا يجوز عطف نعم الوكيل على هو حسبي ولا على حسبي مؤولا بيحسبني لان يحسبني ايضا خبر والجواب عندي بوجهين احدهما انا لا نسلم عدم جواز العطف بين الانشاء والاخبار فان جمعا من البيانيين جوزوه ولو سلم عدم فصاحته في بعض المواضع لعدم تلاؤم المضمونين فلا نسلم ذلك في كل موضع كما فيما نحن فيه ولذلك استحسنوا قولهم زيد يعذب بالقيد والازمات ويشكر عمرا بالعفو والاطلاق ووصفه الشارح في شرح الكشاف بالدقة والحسن الثاني انا لا نسلم ان المدح انشاء وان اشتهر وذلك لانه يحتمل الصدق والكذب فانك اذا قلت في رجل سوء نعم الرجل كان كذبا قطعا ويعضده ما روي ان اعرابيا بشر بابنة وقيل نعم الولد فقال لها بئس الولد وان اردنا رعاية ما اشتهر قلنا انشاء من وجه واخبار من وجه كما قيل في الحمد لله فيجوز العطف من حيث انه اخبار وبالجملة قد وقع هذا العطف في القرآن كقوله تعالى فَحَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ وقوله تعالى مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ وفي الحديث الصحيح فمن ذلك توكلت على الحي الذي لا يموت واستدفعت الشر بلا حول ولا قوة الا بالله حسبي الله ونعم الوكيل رواه المجد اللغوي ومن ذلك قوله عليه السلام حسبي الله ونعم الوكيل امان كل خائف رواه ابو نعيم واما حمل الاشلة التي ذكرنا على التاويلات البعيدة فتكلف بارد لا حاجة اليه ثم للفضلاء في تصحيح هذا العطف توجيهات احدها ان قوله هو حسبي لانشاء التوكل لا الاخبار بانه كاف واورد عليه انه يشكل عطفه على ما قبله فان اجيب بانه عطف على قوله والله الهادي وهو انشاء اشكل عطفه على ما قبله واما الايراد عليه بان انشاء الكفاية لله سبحانه ليس مقدورا للعبد فقوله هو حسبي لا يجوز ان يكون انشاء فضعيف اذ المقصود انشاء التوكل لا احداث صفة لله تعالى ثانيها انه عطف القصة على القصة بلا ملاحظة خبرية ولا انشائية وعندي فيه بحث لان هذا التاويل يسوغ جواز العطف بين الانشاء والاخبار في كل موضع فلا يبقى النزاع في جوازه الا لفظيا بل المحقق ان عطف القصة انما يعتبر حيث كان كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة فيعتبر عطف مضمون المجموع على مضمون المجموع كما ذكروه في قوله تعالى وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات في اول البقرة فقالوا المجموع قوله وبشر الى قوله خالدون عطف على مجموع قوله فان لم تفعلوا الى الكافرين فهو عطف قصة المؤمنين على قصة الكافرين ثالثها تقدير المبتدا في المعطوف والمعنى هو مقول

قال الامام الرازي في التفسير الكبير واما الوكيل فهو اما ان يكون فعيلا بمعنى الفاعل او بمعنى المفعول فان كان بمعنى الفاعل فهو اما ان يكون بمعنى الكافي او بمعنى الحافظ او بمعنى القائم بالامور او بمعنى المتكفل بالارزاق والاقوات اما الاول فهو قول الاشعرية وذكرت ابادي فيه كلاما شافيا وكيل بمعنى الكافي يرد الامور اليه ويكتفي به في الامور كلها وهو قول المفسرين واما الثاني فهو قول الزجاج وهو ان الوكيل هو الذي يفوض اليه امور الخلق ويثقون بكفايته وحفظه واما الثالث فهو قول رازقنا الله واياكم وهو ان الوكيل هو المتكفل بارزاق العباد والقائم بها قال القفال الوكيل فعيل بمعنى مفعول وهو الموكول اليه والكافي والكفيل يجوز ان يسمى وكيلا لان الكافي يكون الامر موكولا اليه وكذا الكفيل يكون الامر موكولا اليه ١٢ فرخ دوار

قال الفراء الوكيل الذي يرضى بما صنعت به والذي يدل على صحة هذا القول ان نعم يستعمل في الشيء الذي يحمد ويرضى به فلذلك قيل نعم الوكيل ونعم المولى ونعم النصير

ع قوله حسبي اي يكفيني الله تعالى فحسبهم مبتدا وجهنم خبره ويجوز ان يكون حسبهم فعلا وجهنم فاعله والجملة الفعلية خبر المبتدا والمخصوص بالذم محذوف اي جهنم حسبهم ١٢ منه

ع قوله ويجوز ان يكون حسبي فعلا ماضيا والمخصوص بالمدح محذوف اي الله حسبي ١٢ منه

ع قوله ويجوز ان يكون حسبي مبتدا والمخصوص بالمدح محذوف اي الله حسبي ١٢ منه

ع قوله ويجوز ان يكون حسبي فعلا ماضيا والمخصوص بالمدح محذوف اي الله حسبي ١٢ منه

ع قوله ويجوز ان يكون حسبي مبتدا والمخصوص بالمدح محذوف اي الله حسبي ١٢ منه

في حقه نعم الوكيل فتكون الثانية خبرية كالاولى ثم ان الشارح قدم على شرح المتن مقدمة في موضوع الكلام وغايته ووجه تسميته فقال واعلم خطابا ان الاحكام الشرعية اراد بالحكم النسبة الخبرية اى اسناد امر الى آخر بايجاب او سلب وهو المعنى الذى يكون العلم به تصديقا والشرعية ما يستفاد من الشرع سواء كان موقوفا على الشرع ككون الاجماع حجة والصلوة فريضة اولا كوجود الواجب ووحدته فانه غير موقوف على الشرع ولكن الاطمينان الكامل فى امثاله انما يحصل بمطابقة اخبار الشارع منها ما يتعلق بكيفية العمل خبران ومن بعضية ومن زعم ان الجزء ما يتعلق فقد اخطأ لان المقصود بالاخبار هو التقسيم واريد بالعمل افعال العباد والتفسير بافعال المكلفين قاصر اذ يخرج ما يتعلق بكيفية فعل الصبى كصحة اسلامه وصلوته وكيفية العمل هى الاعراض الذاتية له من الوجوب والندب والحرمة والكراهة والصحة والفساد ثم اعلم ان تعلق النسبة الشرعية بكيفية العمل يحتمل معنيين احدهما الربط بين المحكوم والمحكوم عليه بان يجعل العمل موضوعا ويحمل عليه ما يشتق من الكيفية كقولك كونه الظهر واجبة وهيئة الشاع فاسدة واورد عليه بانه لا يصح الربط فى قولنا ومنها ما يتعلق بالاعتقاد لان الاعتقاد علم بسيط واجيب بتاويل الاعتقاد بالمعتقد ثانيهما مطلق الارتباط باى وجه كان بقى ههنا بحث وهو ان عبارة شرح المقاصد خالية عن لفظ الكيفية وقال الاذكياء عبارة هذا الشرح اولى اما على الوجه الاول فلان فيها اشارة الى ان موضوع الفقه العمل واما على الوجه الثانى فلان تلك الاحكام لا تتعلق بالعمل من حيث كيفياتها من الوجوب والحرمة والصحة والفساد واما الاحكام الاعتقادية فهى متعلقة بنفس الاعتقاد ويسمى عملية لتعلقها بالعمل وفرعية لتفرعها على علم الاصول الاعتقادية كقولك الوتر واجب والضمير للموصول وذكر مع تانيث عملية وفرعية نظرا الى اللفظ والمعنى اذ المراد بها هى الاحكام وفى بعض النسخ تسمى بالتار الفوقية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية كقولك عذاب القبر حق والعلم المتعلق بالاولى تسمى علم الشرائع اى بالاحكام المتعلقة بكيفية العمل والمراد بالعلم الادراك ولا شك ان الادراك المتعلق بالنسبة الخبرية تصديق فمعناه ان التصديقات المتعلقة بكيفية العمل هى علم الشرائع والاحكام اى الاحكام العملية لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع لان العقل لا يستقل بمعرفة مسائل الصلوة والصيام ونحوها وبهذا وجه تسميتها بعلم الشرائع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها اى الى الاحكام العملية وبهذا بحسب الاستعمال وبهذا وجه التسمية بعلم الاحكام وبالثانية اى علم المتعلق بالاحكام المتعلقة

موضوع الكلام من حيث المعلوم من حيث تعلق به اثبات العقائد نقلا وعقلا او بعبارة اخرى بدليل يوجد فيه اثبات الحد تقابله او بحيث يؤخذ فيه عن صفاته وافعاله تا

وجوب الصلوة والزكوة والحج والصوم وما الفرق بينها وبين ما يتعلق بكيفية العمل ان

بين الافعال والاوصاف التى بكيفيات الافعال عن السؤال

عن الفصل بين ما يكون

الوجوب بمعنى ما يكون تارك مستحقا بالذم والعقاب

تارك مستحقا بالذم والعقاب والندب بمعنى ما يكون تارك مستحقا بالذم والعقاب والحرمة تارك مستحقا بالذم والعقاب والكراهة بمعنى ما يكون تركها موجبا للثواب وفعلها موجبا للعقاب

19

وقفا عليها توقف الكمال والندب والصحة عائدا وملكية بها قصد الافعال عن موضوعها وهى عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مستقلا لقضاء ذمة العبادات او سببا لترتب ثمرة الطلبية من عليه شرعا فى المعاملات والقضاء عند الفقهاء وان كان شرعا ما يتعلق الخ الراد من كلمة ما الفقهية الحاصلة فى الذمن ؟؟

ملتاج بزخوردار محمد مولنا

بالاعتقاد ويسمى علم التوحيد والصفات وفي بعض النسخ والثانية بخلاف البار فيكون من العطف على
معمولي عاملين مختلفين وفي جوازه خلاف فمنعه بعضهم مطلقا وجوزه قوم مطلقا والمختار جوازه اذا كان المقدم مجرورا
كعبارة الشرح لما ان ذلك اى توحيد الحق سبحانه وصفاته اشهر مباحثه واشرف مقاصده ولما كان
بعض العلماء ينكر علم الكلام ويقول هو بدعة لحدوثه بعد زمن السلف الصالح وفي الحديث كل بدعة ضلالة رواه
مسلم اجاب عنه بقوله وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين من بيانية والصحابة جمع صاحب و
هو من صحب النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولو ساعة ومات على الايمان والتابع من صحب الصحابي وقد ورد في
شرف الحديث لا تمس النار مسلما رآني او رأى من رآني رواه الضياء المقدسي لصفاء عقائدهم متعلق
بمستغنين ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقرب العهد اى قرب زمانهم بزمانه عطف على البركة
بيانا بحال التابعين على اللف والنشر ومن القرب بمعنى الاتصال ولذا وصل بالبار فلا يرد ان صلة القرب من
لا الباء وهذا وجه الاستغناء عن تدوين الفقه بقوله والقلة الوقائع عطف على صغار والوقائع الامور المتوجهة
الى السؤال عن العلماء وذلك لانهم كانوا قانعين عن الدنيا بقليل فلا يشتغلون بالمعاملات الكثيرة حتى
تكثر الوقائع والاختلافات في المسائل بعلمهم بما هو الحق والخصومات وتمكنهم من المراجعة الى الثقاة
التمكن القدرة يوصل بمن ويقال من بمعنى على والثقات جمع ثقة بالكسر وهو من يعتمد على قوله وصله مصدر بمعنى
الاعتماد وقد كانت صغار الصحابة يرجعون الى كبارهم والتابعون الى الصحابة مستغنين خبر كانت عن
تدوين علمين التدوين الجمع والعلمان العلم الاعتقادي والعلم العملي وترتيبهما ابوابا وفصولا حال او
مفعول ثان على تضمين الترتيب معنى الجعل وتقريب مقاصدهما مسائلهما فروعا واصولا الى ان حدثت
الفتن بين المسلمين متعلق بالاستغناء ونهاية له والفتن بالكسر جمع فتنة وارادوا بها حدوث المعتزلة و
الروافض والجبرية والبغي الظلم على ائمة الدين العلماء وذلك ما جرى عليهم زمن الحجاج بن يوسف ثم
زمن الخلفاء العباسية من القتل والضرب ليعترفوا بان القرآن مخلوق ويجوز ان يراد بالفتن والبغي خروج
الناس على عثمان رض وعلي رض ولكن التدوين وقع بعده بدهر طويل وتركهم ما يحتاج اليه في الدين لا يلائمهم اللهم
الا ان يقال انه كان سبب الحاجة ولم تكن شديدة وانما كملت بعد انقراض الصحابة وعظماء التابعين فتامل
وظهر اختلاف الآراء حتى حدث اثنان وسبعون فرقة والآراء جمع رأى بعد القلب والميل الى البدع
بكسر ففتح جمع بدعة بالكسر وهو كل ما حدث في الدين بعد زمن الصحابة بلا حجة شرعية والاهواء جمع هوى

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۰

وہو میل النفس الی ما تشتہی بلا تجویز شرعی وبدا وجہ الحاجۃ الی تدوین الکلام ثم اشار الی وجہ الحاجۃ الی تدوین العملیات بقولہ وکثرت الفتاوی جمع فتوی وہو جواب السائل عن العلم والواقعات والرجوع الی العلماء فی المہمات فاشتغلوا جزاء شرط محذوف بالنظر ہو الفکر الذی یطلب بہ علم او غلبۃ ظن کذا عرفہ القاضی الباقلانی والاستدلال ہو اقامۃ الدلیل علی المدعی والاجتہاد صرف الجہد الی الطاقۃ فی طلب حکم شرعی والاستنباط استخراج الاحکام الخفیۃ فی الآیات والاحادیث وتمہید القواعد والاصول التمہید گسترون قیل عطف عام علی خاص وقیل تفسیری وکثیرا ما یستعملہ الشارح علی ان الخطب من مواقع التکریر وترتیب الابواب والفصول وتکثیر المسائل بادلتہا وایراد الشبہ بضمتین جمع شبہۃ بالضم وہی ما یورده المخالف فی مقابلۃ الحق سمی بہا لانہا توجب اشتباہ الحق بالباطل باجوبتہا وتعیین الاوضاع والاصطلاحات عطف تفسیر للاوضاع اراد وضع الالفاظ للمعانی الشرعیۃ کالنص والظاہر والمجمل والمفسر والعلۃ والنقض والمعارضۃ وتبیین المذاہب والاختلافات وسموا ما یفید اورد علیہ ان الفقہ نفس معرفۃ الاحکام لا ما یفید تلک المعرفۃ واجیب بوجوہ احدہا ان العلم یطلق تارۃ علی التصدیق بالمسائل وتارۃ علی المسائل والمعرفۃ بالتعریف المشہور ہو الاول وفی الشرح ہو الثانی ثانیہا ان المراد الاحکام الجزئیۃ والفقہ ہو علم الاحکام الکلیۃ وہو یفید معرفۃ الاحکام الجزئیۃ کمعرفۃ وجوب صلوۃ زید من العلم بوجوب الصلوۃ مطلقا وقد یستدل بما اصطلح علیہ بعضہم من استعمال المعرفۃ فی الجزئیات ثالثہا الحمل علی التغایر الاعتباری کقولک علم زید یفیدہ صفۃ کمال رابعہا ان المعرف ہو ملکۃ الاستنباط والاستحضار فان العلم قد یطلق علیہا معرفۃ الاحکام العملیۃ عن ادلتہا التفصیلیۃ المعرفۃ ترادف العلم عند اہل اللغۃ والمراد بالحکم اسناد امر الی آخر بایجاب او سلب وانت تعلم ان العلم بہذا الاسناد تصدیق بالقضایا الشرعیۃ المتعلقۃ بکیفیۃ العمل لتصدیقا حاصلا من الادلۃ التفصیلیۃ وہی الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس

وانما ترك الشارح قيد الشرعية اعتمادا على ما سبق من جعل الاحكام الشرعية مقسما فخرج بقيد الشرعية العلم بالقضايا العقلية نحو كل حادثة وخرج بالعلمية العلم بالاحكام الشرعية الاعتقادية نحو الواجب عالم الجزئيات وخرج بالادلة علم جبريل والرسول عليهما السلام فانه بالضرورة لا بالاستدلال كذا قيل وفي اطلاق علم الرسول نظر اذ المختار انه قد يجتهد وعلم المقلد لانه حاصل بقول المجتهد لا بالادلة الاربعة والفقيه عندهم هو المجتهد فقط وقد يزعم ان قولهم ان ادلتها متعلق بالاحكام فلا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام التي استخرجها المجتهد عن ادلتها وهذا وهم بل هو متعلق بالمعرفة وخرج بالتفصيلية العلم بوجوب الشئ عند وجود المقتضى وبعدم وجوبه عند عدم المقتضى فان هذا العلم الاجمالي لا يسمى فقها بالفقه هو في اللغة العلم مع الحذاقة في العمل وكذا في الاصطلاح ولكن متعلقه في اللغة عام وفي الاصطلاح خاص ولو قال بفروع الفقه لكان احسن للمقابلة ولكنه اراد التنبيه على ان المتبادر من الفقه اذا اطلق هو فروعه وفي هذا التعريف بحث مشهور وهو ان المراد بالاحكام اما جميعها واما بعضها المعين كالنصف والثلث واما بعضها المبهم وان قائل واما اكثرها والكل باطل اما الاول فلان الامام ابا حنيفة رح لم يعرف الدهر ووقت الختان والامام مالك بن انس رض سئل عن ست وثلاثين مسئلة فقال لا ادري واما الثاني فلان كمية الاحكام مجهولة فلا يعرف لها نصف ولا ثلث واما الثالث فلانه يلزم ان يكون من عرف مسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وهو خلاف الاجماع واما الرابع فلان الاكثر ما زاد على النصف فحيث جهل النصف جهل الاكثر واجاب ابن الحاجب بان المراد جميع الاحكام ومعنى العلم بها التهيؤ له ودفع بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط واجيب بان التهيؤ هو ملكة استخراجها وهي مضبوطة بالوجدان وبهذا الاشكال يرد على تعريف اكثر العلوم والجواب الجواب ومعرفة احوال الادلة عطف على علم يفيد او على معرفة ويؤيد الاول التخلص من التكلفات والثاني تطابق الفقرات والمراد بالادلة الشرعية وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس واستغنى عن التقييد بها لما سبق عند تقسيم الاحكام ولذلك لم يقيد الاحكام بالعلمية اجمالا منصوب على انه مصدر اي معرفة اجمالية في افادتها الاحكام باصول الفقه اي معرفة واقعة في افادة الادلة والاحكام وهو احتراز عن معرفة احوال الكتاب والسنة من حيث التصريف والاعراب والبلاغة ولنذكر التمثيل للادلة الاجمالية والتفصيلية ليتكشف على المبتدي ماهية التعريفين فنقول الادلة الشرعية اربعة الكتاب والسنة

والاجماع والقياس ونذكر في اصول الفقه احوالها اجمالا ولنذكر منها احوال الاسبعة فالاول من احوال
القرآن وهو ان القراءات الشاذة المروية من الرجال الثقات يعمل بها لانها لا تنزل عن درجة
الحديث الصحيح الثاني من احوال الحديث وهو ان راويه اذا عمل بخلافه كان ذلك طعنا في صحته او
دليلا على انه منسوخ او مصروف عن الظاهر لان الاعتماد في صحته كان على الراوي الثالث من احوال
القرآن والحديث معا وهو ان الامر للوجوب لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة
او يصيبهم عذاب اليم الا اذا قام قرينة على عدم الوجوب كالاباحة في قوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا
الرابع من احوال الاجماع وهو انه حجة يجب العمل بها للآيات والاخبار كقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على
الضلالة الخامس منها ايضا وهو ان الاجماع المتاخر يرفع الخلاف المتقدم لان الاجماع حجة مطلقا
السادس من احوال القياس وهو انه حجة لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار السابع منها ايضا وهو ان
القياس الخفي اذا كان قويا يرجح على القياس الجلي لان القوة ترجحه فهذه معرفة اجمالية للادلة ثم ان
الفقيه المجتهد يستخرج من هذه الجملات ادلة تفصيلية على الاحكام العملية فمن الاول قول ابي حنيفة واصحابه ان
التتابع في صيام كفارة اليمين شرط لقراءة ابن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات ومن الثاني قولهم اذا
ولغ الكلب في الاناء يطهر بالغسل ثلاثا واما حديث ابي هريرة رض في غسله سبعا فضعيف ان ابا هريرة كان يفتي
بالثلاث فالحديث غير صحيح او منسوخ او محمول على الندب ومن الثالث قولهم استماع القرآن واجب
لقوله تعالى اذا قرئ القرآن فاستمعوا وليس ندبا كما قيل ومن الرابع ان حد الشرب ثمانون للاجماع
ومن الخامس ان المتعة حرام لان الاجماع المتاخر على حرمتها يرفع الخلاف لعبد الله بن عباس رض ومن السادس
ان الافيون حرام قياسا على الخمر لان السكر علة لحرمة الخمر وهو موجود في الافيون ومن السابع ان سؤر سباع
الطير نجس قياسا على سباع البهائم وذلك قياس ظاهر والقياس الخفي المسمى بالاستحسان يدل على انه
طاهر لان الطائر يشرب بالمنقار وهو عظم والاول ضعيف لان نجاسة السور لنجاسة لعاب سباع البهائم

تشرب بلسانها الاسباع الطير وانما اطنبنا تسهيلا على المبتدي والله اعلم ومعرفة العقائد عطف على معرفة او على الاحكام واريد بالعقائد الاحكام الشرعية التي يقصد منها الاعتقاد فقط كقولنا الله تعالى قادر على كل ممكن احترازا عما يقصد به العمل كقولنا زكوة الفطر واجبة عن ادلتها متعلق بمحذوف اي معرفة صادرة عن الادلة وفيه اشارة الى ان معرفة المقلد لا يسمى كلاما وقيد الجمهور الادلة بالقطعية لان اتباع الظن في العقائد مذموم ولكن فيه بحثان الاول انه قد يجتمع الادلة الظنية فتفيد القطع بالمجموع فلا يكون ايراد الادلة الظنية لهذا الغرض من باب اتباع الظن الثاني ان العقائد قسمان فقسم لا بد فيه من تحصيل اليقين كوجود الواجب ووحدته وقسم ظني لا يمكن فيه تحصيل اليقين كفضيلة الرسل على الملك فلا باس فيه باتباع الظن لاجماعهم على ايراد هذا القسم في كتب العقائد فما وقع في كلام بعض المتكلمين من اسقاط الادلة الظنية عن الاعتبار فليس بوجه فاحفظه بالكلام ثم ذكر في وجه التسمية سبعة وجوه فقال لان عنوان مباحثه عنوان الشئ اوله الدال على آخره او ظاهره الدال على باطنه وعنوان الكتاب ما يكتب عليها بعد لغها وعنوان المباحث ما يقدم عليها من قولهم الباب في كذا الفصل في كذا كان في كتب القدماء قولهم الكلام في كذا وكذا لان مسئلة الكلام اي كلام الله سبحانه من مبحث قدمه وحدوثه كان ذكر نظرا الى المضاف اليه وفي بعض النسخ كانت اشهر مباحثه قيل هذا ينافي قوله فيما سبق من ان بحث التوحيد والصفات اشهر مباحثه قلنا الكلام من الصفات فيجوز ان يكون بحثه اشهر من بقية مباحث التوحيد والصفات ويكون تلك المباحث اشهر من غيرها فلا منافاة فان قلت كيف يكون غير التوحيد اشهر منه مع انه اعلى المقاصد قلت ليست الشهرة على حسب الشرف كما ترى اليوم اشهر مباحث الكلام مبحث خلافة الصحابة وفضيلتهم وانما اشتهر بها بكثرة خلاف الباحثين فيه واكثرها نزاعا وجدالا اي في العهد السالف فلا ينافي ان يصير غيرنا اكثر نزاعا في زمن آخر كخلافة الصحابة فان نزاعها قد اخذ الآفاق مذ دهر طويل حتى ادى الى سفك الوف الدماء سيما بين القزلباشية والازبكية حتى ان بعض المتغلبة اي الغالبين بلا حق قتل كثيرا من اهل الحق اعدام قولهم بخلق القرآن اراد الخلفاء العباسية سيما المامون بالله والواثق بالله وكان احمد بن داود قاضي المعتزلة واما مهم لا يجاوزون قوله فيحملهم على قتل من لم يعترف بخلق القرآن وقد غلب احمد على الواثق بالله حتى كاد ان يكون مالكا ولته وفي هذا الباب قصص هائلة ومن جملتها انهم قتلوا احمد بن نصر الخزاعي وصلبوه فكان يقرر القرآن بلسان فصيح

وسمعه بعضهم يقرء اكم احب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ولانه يورث قدرة على
الكلام اى التكلم فى تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كمنطق الفلاسفة اى كما ان المنطق سمى منطقا
لافادته قوة النطق فى علوم الفلاسفة فكذا سمى هذا العلم كلاما لافادته قوة التكلم فى العلوم الشرعية وجعل
صاحب المواقف ايراثه القدرة على الكلام وجها وكونه بازاء المنطق وجها وجعلها الشارح وجها واحدا لان
كونه بازاء المنطق لا يستقل وجها الا اذا ضم اليه ايراثه القدرة كالمنطق ولانه اول ما يجب من العلوم
اذ الايمان باللہ ورسوله اول الواجبات التى انما تعلم مجهول بتشديد اللام وتتعلم بالكلام اى التكلم
فاطلق عليه هذا الاسم اى اولا وانما قيد الاطلاق بكونه اولا لانه لو لم يقيد به لزم اما استدراك قوله اول ما
يجب لانه يكفى ان يقال هذا العلم من العلوم التى تعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم ثم خص للتميز واما استدراك
قوله ثم خص لانه يكفى ان يقال هذا العلم اول العلوم فاطلق عليه هذا الاسم لكونه اول العلوم ولا حاجة الى
بيان التخصيص لانه لما فرض ان وجه الاطلاق هو كونه اول العلوم لم يصح الاطلاق على غيره اذ لم يشاركه علم آخر
فى الاولية كذلك اى لكونه سابقا على غيره ثم خص لفظ الكلام به بهذا العلم كقولك نخصك بالعبادة
ولم يطلق على غيره عطف تفسيرى اى لم يطلق مع احتياج غيره ايضا الى التكلم تميزا والحاصل ان تعليم
العلوم وتعلمها انما تيسر بالتكلم فيجوز ان يطلق اسم الكلام على كل علم لكن لما كان هذا العلم اول العلوم الواجبة
اطلق عليه الاسم اولا ثم لم يطلق على غيره للتميز وان كان وجه الاطلاق موجودا فى كل علم وانما اطبقوا على ان
هذا الوجه قد يشتبه على النظار ولانه انما يتحقق بالمباحثة اصل البحث حفر الارض فبعث اسد غرابا
يبحث فى الارض واداره الكلام الادارة گردانيدن من الجانبين العلم والمتعلم والسائل والمجيب
وغيره قد يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب قال بعضهم المقدمتان ممنوعتان وجاب بانهما
دعائيتان فى مقام المدح ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فان المخالفين فيه من اهل القبلة ثمانون
وسبعون فرقة ومن اصناف الكفار اكثر من ذلك وايضا الخلاف فى اصول الدين اشد نزاعا من الخلاف
فى غيره فيشتد افتقاره اى احتياج صاحبه الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم عطف على
الكلام عطف تفسير ومن زعم انه عطف على المخالفين فلاحظ له من معرفة اساليب الكلام ويلزمه استعمال
كلمة مع فى معنيين وذا باطل فافهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام بالحصر على المبالغة
دون ما عداه ما سواه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين من بيانية وليست صلة

افضل التفضيل هذا هو الكلام ولانه لا بتناء على الادلة القطعية اى العقلية المؤيد اكثرها
احترازعن نحو اثبات الجوهر الفرد بالادلة السمعية اى القرآن والحديث والاجماع سميت لانها مسموعة من
الشارع قيل الادلة القطعية لا تحتاج الى مؤيد والا فلا قطع اجيب بان العقل وان كان كافيا فى افادة اليقين
لكن المحققين لم يعتمدوه فى الاعتقاديات الا اذا كان معضودا بدليل سمعى واجاب بعضهم بان كثرة الادلة
توجب قوة اليقين كما ترى اليقين الحسى اقوى من الاستدلالى كان اشد العلوم تاثيرا فى القلب وتغلغلا
اى وخوالفيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم بالفتح وهو الجرح هذا اى ما يفيد معرفة العقائد الدينية
بادلتها العقلية والسمعية من غير خلط الحكمية الفلسفية هو كلام القدماء ومعظم خلافياته معظم الشئ
بالضم والتشديد مع الفتح اى اكثره اى اكثر اختلافات كلام القدماء وقد يقال الضمير للقدماء بالتاويل
وهو تكلف مع الفرق الاسلامية كالروافض والخوارج والمعتزلة وهم ثنتان وسبعون وفى الحديث
المرفوع تفترق امتى على ثلاث وسبعين ملة كلها فى النار الا ملة واحدة فقيل له ما الواحدة قال ما انا عليه
واصحابى رواه الحاكم ولهذا الحديث اسانيد كثيرة بالفاظ متقاربة وتسميتهم بالاسلامية على قول من لا
يكفرهم ظاهرا وما على غيره فلانهم ينتسبون الى الاسلام اولان اكثرهم لا يكفروا نما لم يباحثوا فرق الكفار
لعدم الاعتبار بهم وشدة جهلهم خصوصا مفعول مطلق المعتزلة مفعول به اى لخص المعتزلة خصوصا
اى الخلاف معهم كثير جدا لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف التاسيس بنيادو ديوار نهادن لما
ورد به ظاهر السنة الجار متعلق بالخلاف وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
فى باب العقائد الجار متعلق بالخلاف او بقوله ورد وجرى وفى الكلام اشارة الى وجه تسمية مذهبنا بمذهب
السنة والجماعة ان قلت كونهم اول فرقة اسسوا لا يستلزم كون خلافياتهم اكثر بل انما يستلزم كونها اقدم
قلت هو على حد قوله تعالى لليهود ولا تكونوا اول كافر به مع ان اول من كفر بالقرآن قريش والمعنى لا تكونوا
اشد الناس كفرا به وزعم بعض المحشين ان مجرد كونهم اول فرقة ليس علة لاختصاصهم بمعظم الخلافيات
بل مع قولهم انهم توغلوا وتعمقوا فيه بحث لانه هنا بصدد كلام المتقدمين وقوله ثم انهم توغلوا تمهيد لكلام
المتاخرين وذلك اى بيان تاسيسهم ان رئيسهم واصل بن عطاء كان مولى بنى هاشم او
بنى مخزوم بطن من قريش يكنى ابا حذيفة وكان تلميذ الحسن البصرى ويلقب بالغزال لانه كان يجلس فى
الغزالين عند رضيع له نهم صحب ابا هاشم بن عبد الله بن محمد بن الحنفية رح ويقال اخذ منه العلم تولد سنة

ثمانين ومات سنة احدى وثلاثين ومائة اعتزل الاعتزال گوشه گرفتن عن مجلس الحسن البصري
هو ابو سعيد الامام الجليل التابعي شيخ المحدثين والفقهاء والمتورعين والبكائين والصوفية تلقى عليا رض واخذ
منه الحديث وطريق التصوف على السمت خلافا لبعضهم وقد الف شيخ مشائخنا محب النبي العلامة المحدث
فخر الدين الدهلوي كتابا باسماه فخر الحسن في رد المخالف وقد لقي جمعا عظيما من الصحابة وعنه قال غزونا
خراسان وفيها ثلاثمائة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورأى عثمان وطلحة وعائشة رضي الله تعالى عنهم
ولا يحسن مناقبه وقيل كلامه يشبه كلام الانبياء وكان مجلسه من مجالس الآخرة لا يذكر فيه شيء من الدنيا وقال
ابو هريرة رض لم يكن من غير الصحابة اشبه بهم من الحسن وكان بالمدينة الى ان قتل عثمان رض فخرج الى البصرة
واسم ابيه ابو الحسن يسار كان مولى زيد بن ثابت الانصاري واسم امه خيرة كانت مولاة لام سلمة تزوج
النبي صلى الله عليه وسلم وكان الحسن رض اذا بكى القته ام سلمة رض ثديها حتى يدر عليه اللبن وقال بعضهم كما لانه
من بركة ولد سنتين بقيتا من خلافة عمر رض ومات في رجب سنة عشر ومائة والبصري بالفتح والكسر
منسوب الى البصرة من بلاد عراق العرب يقرأ ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وذلك لانه
دخل رجل على الحسن رض فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة وجماعة يقولون لا يضر
مع الايمان معصية فكيف تامرنا نعتقد فتفكر الحسن فقال واصل صاحب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر ثم قام
الى اسطوانة من اسطوانات المسجد يكرر ذلك ويقول ان مات بلا توبة دخل النار ولكن عذابه اخف من
عذاب الكفار ويثبت المنزلة بين المنزلتين اي بين الكفر والايمان لا بين الجنة والنار لان صاحب
الكبيرة مخلد في النار بزعمهم الا التائب فهو يخلد في الجنة ولا يدخل النار فقال الحسن رض قد اعتزل عنا
اعترض عليه الحسن رض يقول مرتكب الكبيرة منافق لا مؤمن ولا كافر فلما اعتزل عن مذهبه واجيب بان
المنافق كافر فحكمه الكفر فلا منزلة عنده بين المنزلتين وانما قال لا كافر ولا مؤمن لان الكافر عند الاطلاق
ينصرف الى من يكون كفره ظاهرا غير مضمر وقال بعضهم ان الحسن رض رجع عن ذلك الى قول اهل السنة وقال
في هذا المقام بحث وبرهان الحسن رض من اماثل اهل السنة فحاشاه ان يوافق الخوارج في تكفير العاصي ويحكم عليه
بالنفاق الذي هو اشد انواع الكفر ويكون صاحبه في الدرك الاسفل من النار مخلدا بل الظاهر ان مراده
نفي الايمان الكامل الذي لا يستحق صاحبه العذاب ومن النفاق عدم ادراج الطاعات فمذهبه عند التحقيق
مذهب الاشاعرة بلا فرق ان قلت ما الي عن ذلك استدلاله بان من صدق ان في الجحر حية لا يدخل اصبعه

فحكم المقدار على الخ

فيه فان ادخلها علم انه غير مصدق فمرتكب الكبيرة غير مصدق بنصوص الوعيد قلت لو صحت الرواية فمعناها
ان ذلك لا يلائم التصديق ان قلت يأبى عنه ما روى انه رجع الى قول الاشاعرة قلت لعله رجع عن تسميته
منافقا تحرزا عن سباب المسلم بلا اقتضاء حسن ظننا بالحسن رض لاحاطته لقواعد الشرع اولا وآخرا والله سبحانه اعلم
فسموا بالمعتزلة وقيل تبع واصلا على ذلك عمرو بن عبيد فقال القول قولك وانى اعتزلت مذهب الحسن
فسموا معتزلة وقيل جلس قتادة ابن دعامة المفسر التابعى مجلس الحسن رض بعده فوقع بينه وبين عمرو نفرة
فاعتزل عمرو عن مجلس قتادة فكان قتادة اذا جلس يقول ما فعلت المعتزلة وقيل سموا به لاعتزالهم عن
الحق ومن العجب انهم يفتخرون بهذا الاسم زاعمين انهم اعتزلوا عن الباطل وكان صاحب الكشاف يكنى
نفسه ابا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع و
عقاب العاصى على الله تعالى بذا وجه العدل واما اهل السنة فقالوا لا يجب على الله شئ وانما الثواب فضل
والعقاب عدل ولو عذب المطيع واثاب العاصى لم يقبح منه ولكن عادته المقدسة على خلافه نفى الصفات
القديمة عنه بذا وجه التوحيد قالوا صفاته عين ذاته اذ لو كانت زائدة لزم تعدد القدماء وهو منافى التوحيد
وقال الاشاعرة الشرك اثبات الذوات القديمة الواجبة لا الصفات القائمة بالواجب ثم انهم اى المعتزلة
توغلوا التوغل الاشتغال الشديد فى علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة اى تشبث المتعلق الاذيال
جمع ذيل وهو طرف الثوب اى تبعوا الفلاسفة فى كثير من الاصول القواعد والاحكام اى الاعتقادية
وكان السبب فيه ان نقل الفلسفة من اليونانية الى العربية كان فى زمن الخلفاء العباسية وكانوا يحبونها سيما
المامون وفى زمنهم كان دولة المعتزلة وبذا الكلام تمهيد سبب اختلاط الفلسفة بعلم الكلام وذكر الشارح فيه
وجهين احدهما استدلال المعتزلة على اصولهم بها الثانى تقلها واشتغال الناس بالفلسفة مع ان فيها ما ينافى
الشرع وشاع مذهبهم بين الناس اى من غير ان يتصدى احد من علماء الاسلام لتدوين الكتب فى
ابطال مذهبهم فلا يرد ان خلاف الاشعرى ليس نهاية لشيوعه الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى
وهو على بن اسمعيل بن اسحق بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال بن ابى بردة بن ابى موسى الاشعرى صاحب

رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ابو موسى من بنى اشعر وهم قوم من اليمن قدم مهاجرا الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم الى مكة فآمن ثم هاجر الى الحبشة مع الصحابة ثم صار معهم فى السفينة حتى قدم المدينة يوم فتح خيبر وله
مناقب كثيرة وابو الحسن هو رئيس اكثر المتكلمين من اهل السنة وهم يسمون الاشاعرة لذلك وعن بعض
الكاشفين انه سال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى منامه عن الاشعرى فقال ناقلت وقولى حق الايمان
يمان والحكمة يمانية ولد سنة ستين ومائتين وتوفى سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة الاستاذ ابى على
الجبائى هو محمد بن عبد الوهاب من معتزلة البصرة والجبا بضم الجيم وتشديد الباء الموحدة وتخفيفها قرية من
قرى گاذرون وهذا اعتراض على قول بعض المعتزلة انه يجب على الله سبحانه ان يفعل بكل عبد ما هو اصلح فى
حقه واما قول بعضهم بوجوب ما يفيده الحكمة الالهية سوا كان صلاحا فى حق الشخص المعين او شرا فلا يرد
عليه الاعتراض بل قد اعترف به الماتريدية ما تقول فى ثلاثة اخوة بالكسر مات احدهم مطيعا
والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال ان الاول يثاب بالجنة والثانى يعاقب بالنار والثالث
لا يثاب ولا يعاقب واما عند اهل السنة فالمسئلة محل خلاف ولنذكرها فى ابحاث ثلثة البحث الاول فى
اطفال المؤمنين وفيهم مذهبان الاول انهم فى الجنة وهو الصحيح بل ادعى بعضهم الاجماع عليه والاحاديث فيه
كثيرة كحديث ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كل مولود يولد فى الاسلام فهو فى الجنة شبعان
ريان يقول يا رب اورد على ابوى رواه ابن ابى الدنيا الثانى الاحالة على علم الله سبحانه اعمالهم على تقدير
بلوغهم وهو راى شرذمة قليلة مستدلين بحديث عائشة رض قالت دعى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
الى جنازة صبى من الانصار فقلت طوبى لهذا عصفور من عصافير الجنة لم يعمل السوء ولم يدركه فقال او غير
ذلك يا عائشة ان الله خلق للجنة اهلا خلقهم لها وهم فى اصلاب آبائهم وخلق للنار اهلا خلقهم لها وهم فى
اصلاب آبائهم رواه مسلم واجيب ولا بانه نهى عن الشارع الى الحكم على شخص معين بانه من اهل الجنة او كان
ذلك التوقف من قبل ان يوحى اليه بان اطفال المؤمنين من اهل الجنة البحث فى اطفال الكفار فيهم مذاهب
الاول انهم فى الجنة وهو الصحيح عند الجمهور لحديث ابراهيم الخليل عليه السلام النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى الجنة حوله اولاد
الناس قالوا يا رسول الله واولاد المشركين قال واولاد المشركين رواه البخارى ولانه قد علم من الطريقة
الدينية ان الله سبحانه لا يعذب احدا بلا ذنب وان كان لا يقبح منه شئ الثانى انهم فى النار وهو قول جمع عظيم
مستدلين بقوله عليه السلام الوائدة والموؤدة فى النار رواه ابو داؤد واجيب ولا بان المراد بالموؤدة

هي المودودة لها اي الام وثانيا بانه في مادة خاصة وكانت المودودة بالغة الثالث ان امرهم موقوف على
ما علم الله سبحانه من اعمالهم على تقدير بلوغهم ويدل عليه حديث ابي هريرة رض قال سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
عن اطفال المشركين فقال الله اعلم بما كانوا عاملين به رواه مسلم الرابع انهم خدام اهل الجنة الخامس انهم
في الاعراف بين الجنة والنار ولعله مختار البجائي السادس للسكوت وهو مختار ابي حنيفة رح لتعارض الادلة
وقال التوربشتي هو الصحيح السابع قول بعض المبتدعة انهم يعادون ترابا يوم القيمة البحث الثالث في
اصحاب الاعراف اختلف فيهم على اقوال احدها عن جابر رض قال سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عمن استوت
حسناته وسيئاته فقال اولئك اصحاب الاعراف رواه ابن مردويه ثانيها عن عبد الرحمن المزني رح قال
سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن اصحاب الاعراف فقال هم اناس قتلوا في سبيل الله بمعصية آبائهم
فمنعهم من دخول الجنة معصية آبائهم ومنعهم من النار قتلهم في سبيل الله رواه الطبراني ثالثها انهم الانبياء
والشهداء افاضل المومنين يقومون على مقام عال يسمى الاعراف جمع عرف بالضم وهو فوق رأس
الفرس والديك فينظرون عجائب الجنة والنار وعن ابن عباس رض قال منهم حمزة وعباس وعلي وجعفر رضي الله
عنهم كذا في تفسير الثعلبي رابعها عن مجاهد انهم من يضى عنهم احد الابوين فقط وصرحوا بان مآلهم على هذه
الاقوال الاربعة الى الجنة خامسها عن انس رض مرفوعا انهم موسنو الجن رواه البيهقي بسند ضعيف ويوافقه
ما حكي عن امامنا ابي حنيفة رح ان ثواب الجن هو نجاتهم من النار لا دخول الجنة سادسها انهم اهل الفترة وهم
الذين لم يبلغهم الدعوة سابعها انهم اطفال المشركين والمشهور في هذه الاصناف الثلثة انهم من اهل الجنة
ثامنها ما ذكره ابن نوبخت الشيعي انهم اهل السنة يخرجون من النار ولا يدخلون الجنة ولا شك في انه باطل
فقال الاشعري فان قال الثالث لما امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاومن بك
واطيعك فادخل الجنة فماذا يقول الرب فقال يقول الرب اني كنت اعلم فهل التكلم منك
من حالك انك بفتح مفعول اعلم ويجوز ان يكون اعلم اسم تفضيل ومن صلة له وانك بالكسر استيناف لو
كبرت لعصيت فادخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا قال الاشعري فان قال
الثاني لم لم تمتني صغيرا لئلا اعصيك فلا ادخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجبائي
اي سكت متحيرا وجاز بهت بكسر الهاء وضمها والضم افصح ويستعمل معلوما ومجهولا والمجهول افصح واورد عليه انه
كان يكفي الاشعري ان يقول الاصلح للكافر ان لا يخلق او يسلب عنه العقل من غير ان يذكر حال الصغير او

غيره والجواب انه اراد ارخاء العنان ولو قدم الجبائي على البحث وبهج بالاجوبة ويلزم الجواب عن كل ما يورد
عليه فيكون انقطاعه عن الكلام بعد ما كان يتكلم اشد في الزامه وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو
ومن تبعه كابي الحسن الباهلي والقاضي وابي بكر الباقلاني وامام الحرمين والامام الرازي بابطال راي
المعتزلة واثبات ما ورد به السنة اي الحديث ومضى عليه الجماعة اي السلف والصحابي خاصة
بقرينة ما مر والمآل واحد فسموا باهل السنة والجماعة اي اهل الحديث واتباع الصحابة ويسمون الاشعرية
والاشاعرة واكثر المتكلمين من اهل السنة على مذهبهم كاهل العرب والشام والعراق وخراسان واكثر البلاد
وفشا في بلاد ماوراء النهر ائمة عظام لا يحصى عددهم على مذهب الامام الاعظم ابي حنيفة رح ومعتقداتهم في الكلام
هو الامام علم الهدى ابو منصور الماتريدي وماتريد من قرى سمرقند وهم يسمون الماتريدية ويخالفون الاشعرية
في بعض المسائل منها التكوين قال الاشعرية راجع الى القدرة وقال الماتريدية صفة اخرى ومنها
تكفير اهل القبلة قال الاشعري يحترز عنه بخلاف الماتريدية ومنها ايمان المقلد صحح الماتريدية خلافا لبعض
الاشعرية ومنها الاستثناء جوزه الاشعرية وقال الماتريدية كفر ومنها القبح والحسن في الافعال قال الاشعرية
لا يدركان الا بالشرع وقال الماتريدية يدركهما العقل ومنها ان الاشعرية قالت لا يقبح من الله شيء
وقال الماتريدية لا يجوز من الله ما يستقبح في العقل ابدا ومنها ان الاشعرية قالوا فعل الله لا يعلل بغرض وقال
الماتريدية قد يراعى الله سبحانه المصلحة تفضلا ومنها الوجوب لطف ورعاية حكمة ومصلحة عن الله تعالى اعترف
به الماتريدية كما في ارسال الرسل وانقاذ الاشعرية اذ لا يقبح من الله شيء واصطلح المتاخرون على تسمية الفريقين
بالاشاعرة تغليبا ثم لما نقلت الفلسفة من اليونانية او السريانية الى العربية واول من نقلها خالد
بن يزيد بن معاوية وكان عارفا بالطب والكيميا ثم كان اكثر نقلها في زمن المامون العباسي ومن
اعظم الناقلين حنين بن اسحق بن حنين واليونان بفتح الياء هم بلاد من الروم منسوبة الى يونان بن يافث
بن عليه السلام وخاض فيها الاسلاميون الخوض الشروع والدخول في الشيء وحاولوا طلبوا الرد
على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة كقدم العالم وايجاب الصانع ونفي حشر الاجساد ونفي علم الله
سبحانه بالجزئيات ومما يجب ان يعلم ان قدماء الفلاسفة المومسين للحكمة كانوا تلامذة الانبياء ومن خواص
المؤمنين كما يظهر للناظر في تواريخهم واما الذي يوجد في كتبهم مما يخالف الشرع فاما من غلط الناقلين
واما من قصور الناقلين واما من قصورا فهامهم عن درك رموزهم فانهم كانوا يتكلمون بالاشارات كالصوفية

وأما صادرة عن ارذال المتفلسفة الذين يدعون الاستغناء عن الانبياء وليسوا من الحكمة في شئ وأما الان شرائع
انبيائهم كانت ساكتة عن تلك المسائل فتكلموا فيها بالرأى فغلط اجتهادهم من غير ان يكفروا بالغلط السكوت
الشرع عنها في عهدهم كما ان القول بحل الخمر لم يكن كفرا قبل تحريمه ثم ان علوم الحكمة الموجودة في زماننا مشتملة
على حق وباطل وقد الفنا كتبا جليلة القدر في امتياز حقها عن باطلها واما ما ذهب اليه بعض المتشرعين من
ابطال علوم الفلسفة كلها وتحريم الاشتغال بها فتعصب ومن نظر في مقدمة كتابنا المسمى بالياقوت ظهر
عليه الحق والله سبحانه اعلم فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها العضير للفلسفة و
قيل للكثير تاويل انه من الفلسفة فيتمكنوا من ابطالها اى ليقدروا عليه فابطال المذاهب لا يمكن
الا بعد معرفتها بالكنه وهلم جرا سيذكر تحقيقه في رد السوفسطائية اى تعال تجر السلسلة جرا والحاصل
ان الاسلاميين لم يزالوا يخوضون بالكلام مسائل من الفلسفة شيئا فشيئا الى ان ادرجوا فيه معظم
الطبعيات والالهيات اى اكثرها وخاضوا في الرياضيات اشارة الى ان ما ذكر وامن الرياضي
مباحث قليلة ومما يجب ان يعلم ان علوم الفلسفة من العقلية والنقلية نيف وسبعون علما جمعناها في الياقوت
والعلمي منها ترجع الى ثلاثة اقسام احدها الحكمة الطبيعية وموضوعها يبحث عما يحتاج الى المادة في الذهن والخارج
كالجسم ومن علومها سمع الكيان وعلم السماء والعالم وعلم الحيوان وعلم النفس وعلم الطب وعلم الفلاحة وعلم
التعبير وعلم البيطرة وعلم البذورة وعلم السيمياء وعلم الليمياء وعلم الريمياء وعلم الهيمياء وعلم الفراسة وعلم احكام
النجوم وسميت طبيعية لكشفها عن طبائع الاجسام ثانيها الحكمة الرياضية وهي تبحث عما يحتاج الى المادة
في الخارج لا في الذهن كالكرة فان العقل يمكنه تصور شكلها في مادة من خشب او حديد واما اذا وجدت
الكرة في الخارج فلا بد ان توجد في مادة ومن علومها الهندسة والاكر والمخروطات والحساب والهيئة
الصغرى وعلم المجسطي وعلم الزيج وعلم التقويم وعلم ارثماطيقي وعلم قرسطون وعلم الاسطرلاب وعلم الرمل وعلم
الوفق وسميت رياضية لان الحكماء كانوا يرضون المبتدي بها ليعتاد طلب اليقين لانها علوم يقينية ثالثها الحكمة
الالهية وهي تبحث عما لا يحتاج الى المادة لا في الخارج ولا في الذهن كالوجود والوجوب والعلة والمعلول ومن
علومها علم قاطيغورياس اى المقولات العشر وعلم وجود الواجب وصفاته وعلم العقول العشرة وعلم حكمة الاشراق
وعلم النبوة والولاية وعلم المعاد وعلم الدعوات واذا جردت علوم الفلاسفة عن زلاتهم كان فيما بقي فوائد
عظيمة لم يستنكف المحققون من علماء السنة عن استنباطها فخذ ما صفا ودع ما كدر ومن اعرض عن الفلسفة رأسا

لم يستطع التكلم في دقائق العلوم اللهم الا اصحاب القوة القدسية وتحليل ماهم فعليك بالاعتدال والانصاف
حتى غاية للادراج كاد لا يتميز اى الكلام عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهي لمباحث
يكون اكثر المدار فيها على الادلة السمعية كمباحث النبوة والملائكة والقبر والجنة والنار والحشر الجسماني والصراط
والميزان والامامة ونحوها وهذا اى المزوج بالفلسفة هو كلام المتاخرين كسيف الدين الآمدي والامام
الرازي وصاحب المواقف والصحائف والشارح في المقاصد والتهذيب والبيضاوي في الطوالع فان المباحث
الفلسفية فيها اكثر من المباحث الشرعية وبالجملة بالضم ما اجتمع وفي الاصطلاح هو اشرف العلوم
سواء كان كلام القدماء والمتاخرين لكونه اساس الاحكام الشرعية المبنية في علم الفقه كان من لم يعرف
الله ورسوله لم يعرف وجوب طاعة الاحكام ورئيس العلوم الدينية وهي ستة الكلام والتفسير والحديث
واصول الفقه وفروعه والتصوف ورئيسها الكلام لتوقف الباقي على معرفة الذات والصفات والنبوة وكون
معلومات العقائد الاسلامية اى المعتقدات التي يحصل بها الاسلام وغايته عطف على معلومات
وغاية العلم الفائدة الحاصلة منه الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية الفوز ادراك المطلوب الشريف
وفي السعادة الدنيوية خفاء فقيل لان ادراك المعلومات الشريفة لذة للنفس وقيل المراد بها العزة بين الناس
لرجوعهم الى المتكلم في المشكلات ولان العادة الالهية جارية بتعظيم من يريد حفظ الدين وبراهينه عطف
على معلومات جمع برهان بالضم هو الدليل اليقيني والمراد بها مطلق الدلائل الحجج القاطعة اى العقلية اليقينية
التي قطعت الشكوك والظنون المنوية اكثرها بالادلة السمعية وفي هذا تاييد طمانية للنفس وسكون
تام وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه روي عن الامام ابي يوسف رح قال من تكلم
تزندق وعنه انه دخل على هارون الرشيد رجلان يتناظران في الكلام فقال الرشيد احكم بينهما قال لا اتكلم
فيما لا يعني فامر له الخليفة بمائة الف درهم وقال الامام الشافعي رح حكمي في علماء الكلام ان اضربهم ضربا بليغا
واحملهم على الابل واطوف بهم بالديار وانادي عليهم هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة واشتغل بالكلام و
الف شيخ الاسلام المحدث الصوفي عبد الله الانصاري الهروي كتابا في ذم الكلام ولم يكتب الحديث عن
علماء الكلام لخروجهم عن العدالة وقال ادركت القاضي ابا بكر النيسابوري وكان لا سانيد عالية في
الحديث لكن لم اكتب عنه لانه كان متكلما اشعري المذهب وقال الامام ابو بكر الشاشي علماء الكلام يحيدون
بالله عز وجل لكثرة خوضهم في البحث عن ذاته وصفاته وقال بعض المشائخ من اوصى بماله لعلماء الاسلام لم يدخل

قال ولم استحسن من كتابا طول عمره سوى
ان محمدا فيه قبل وقال وكذا قال الخرد
شاي وكان من اجل تلامذة الاوزاعي
وعليه بعض الفضلاء ورد على ابي
ما انتقده قال ما انتقده ابن فضل
وان فتح الصدر لذلك ليكون قال
او كما قال فقال نعم فقال اشكر الله
على هذه النعمة فكم والله ما ادري ما انتقد
افضل لجنته وقال آخر اضطجع
فراشي وادع الخصوم

فيه الكلاميون في وصيته فانما هو للمتعصب في الدين اي من لا يطيع للحق عناداً والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين يريد ان ذم الكلام محصور في اربعة اشخاص الاول من تعصب فلا يطيع الحق بعد ظهوره فالكلام يقويه على المناظرة فيزيد تعصبه الثاني من لا يكون قوة العاقلة ذكية فلا يدرك كنه المسائل والدلائل فيقصر عقله عن تحصيل اليقين الاستدلالي فهذا الرجل اذا اشتغل بالكلام تشوش ايمانه الثالث من يقصد القاء الشبهات الكلامية على ضعفاء المسلمين كما فعل الملاحدة افساد الدين كابن الراوندي وعبد الكريم بن ابي العوجاء والقرامطة الرابع من يخوض في دقائق الفلسفية وقيد بالافتقار احترازا عما فعله في المواقف ونحوه مما زعمه انها مما يفتقر اليه في العقائد الاسلامية ولكن لا يخفى على المنصف ان اكثر المباحث الفلسفية التي اوردها المتاخرون في كلامهم عبث ولعب والا اي وان لم يكن مرادهم بالمنع ذلك فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات وهو النظر في معرفة الله ورسوله وتفصيل هذه المسئلة ان المتكلمين اجمعوا على ان النظر واجب والاشاعرة في اثبات وجوبه وجهان احدهما الظواهر من الآيات والاحاديث كقوله تعالى قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَفِي الْاَرْضِ اٰيَاتٌ لِّلْمُوْقِنِيْنَ وَفِيْ اَنْفُسِكُمْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ وَسَخَّرَ لَكُمُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُوْمُ مُسَخَّرٰتٌ بِاَمْرِهٖ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّعْقِلُوْنَ الى غير ذلك من الآيات وعن عائشة رض قالت لما نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها كما رواه ابن حبان في صحيحه ثانيهما ما اشار اليه الشارح وهو ان معرفة الله تعالى وصفاته واجبة اجماعا وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وهذا هو المعتمد عند جمهور المتكلمين زعما منهم ان الظواهر لا تفيد الا الظن لاحتمال التاويل ثم اعلم انهم اختلفوا في اول واجب على المكلف فقال الاشعري معرفة الله سبحانه وقال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائني النظر المتوقف المعرفة عليه وهو الظاهر من كلام الشارح وقال القاضي ابو بكر الباقلاني وابن فورك وامام الحرمين القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد وقال صاحب المواقف النزاع لفظي لانه ان اريد اول الواجبات بالقصد الاول فهو المعرفة وان اريد اول الواجبات مطلقا فهو القصد الى النظر هذا ما اراده الشارح تقديه على شرح الكتاب ثم لما كان يرد على المصنف ان المقصود من الكلام هو مباحث الذات والصفات والسمعيات فكان الانسب بهذا الكتاب بعضها اجاب عنه بقوله

ثم لما كان مبنى الكلام اى بناء البحث او بناء الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات
على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله كخلق افعال العباد وانه يهدى ويضل ويميت و
يرزق ثم الانتقال عطف على الاستدلال منها من الاربعة الى سائر السمعيات كاحوال القبر
والبعث والنبوة والامامة وسائر بالهمزة الاصلية بمعنى الباقى من السور وهو ما بقى من الطعام والشراب بعد
الاكل والشرب والبدلة من اليا من اليسر او عن الواو من سور البلد بمعنى الجميع وكلاهما مستعمل بحسب المقام
والمراد بهذا المقام هو الثانى فانسب تصدير الكتاب جزاء لما والتصدير منصوب على المفعولية والضمير
المرفوع فى ناسب لما فهم من الشرطية وهو كون الكلام مبنيا على الاستدلال بالمحدثات او مرفوع وناسب بمعنى
حسن بالتنبيه اشارة الى ان وجود ها والعلم بها بديهى لا يحتاج الى الدليل على وجود ما نشاهد من
الاعيان العين هو الممكن القائم بنفسه كالجسم والجوهر الفرد والاعراض وتحقق العلم بها عطف على الوجود
وذلك لان العلم بها وسيلة الى العلم بصانعها يتوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم اى الاعظم
وهو التوحيد والصفات فقال قال اهل الحق اى اهل السنة والجماعة ثم الظاهر ان المقول مجموع ما فى
الكتاب وورد عليه انه لا يلائمه قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق ويجاب بانهما
جملتان معترضتان من كلام المصنف او حالان من مقول القول ويحتمل ان يكون المقول قوله حقائق الاشياء
ثابتة والعلم بها متحقق وهل يجوز على هذا ايراد اهل الحق فى هذه المسئلة فقط وهم ما سوى السوفسطائية
فالظاهر عدمه اذ لا اعتبار بموافقة اهل البدع والاهواء بعد اد راجهم فى اهل الحق فى كتب المصنفة لابطال
كلماتهم وهو اى الحق الحكم اراد اسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا المطابق للواقع زعم الخطائى
تلميذ الشارح المطابق بفتح الباء لان المطابقة فى الحق يعتبر من جانب الواقع وهذه نكتة جيدة لكن لا يحسن
حمل كلام الشارح فى هذا المقام عليه لقوله فيما بعد وقد يفرق فانه يدل على ان هذا الفرق لم يسبق يطلق
على الاقوال اى القضايا الملفوظة والعقائد جمع عقيدة بمعنى المعتقد قيل هى القضية المقولة وقيل
القضية الماخوذة لا عن ضرورة بل بالاستدلال وتقليد وقيل القضية مطلقا من حيث نسبتها الى العالم
بها وعندى انها القضية التى عالمها يعقد القلب عليها ويعلم ان انكارها اثم والاديان جمع دين
بالكسر وهو مجموع القضايا الماخوذة عمن يدعى التبليغ من عند الله تعالى صادقا كان او كاذبا والمذاهب
المذهب مجموع القضايا الماخوذة عمن يدعى اثباتها بالاستدلال باعتبار اشتمالها اى الاصول الاربعة

قوله من الادلة اى النقلية

الانتقال ان ثبوت

السمعيات بالاستدلال النقلى

يمكن بعضها بالاستدلال العقلى

اى بوجوب الله تعالى

اللغة هو الدلالة على الاطلاق

اشتمالها على الاصول

تعريف الاديان والمذاهب

جملا لا بالياس والسواد والحمرة و

السكون " وهى فرقة ناجية

يسمون سنى خراسان والعراق و

الشام وما وراء النهر ان الماتريدية

وهى وبيان الاختلاف بين الماتريدية

والاشاعرة فى اصول الاشياء

بحيث يصير بعضها مخالفا

لبعض فى بعض المسائل "

قوله فتح هذا الباب بحكم

قوله الاقوال الخ يشمل هذا القول

الدين والملل حق وذلك المذهب

حق وكذا يطلق على العقود والقضايا

وانكانت معقودة وكذا على قضايا منها

القيام اليه حق وزيد حق وتسبيه

نظم الفرائد

اشتمال القول عليه

باعتبار انه يدل على ما قام الحكم

المطابق للواقع وهو القضية

المعقودة او اشتماله

على العقيدة عليها باعتبار

ان المراد بها بعض

تلك القضية وانما

اشتمال الدين عليه

باعتبار ان الاعلام

الواردة فيه اسم لها

مطابقة للواقع وانما

فلما اشتمال المذهب فى

اشتمال الدين "

على ذلك اشتمال الكل على الجزء فان القضية مركبة من تصور المحكوم عليه والحكم ويقابله الباطل تقابل
التضاد وقيل بالايجاب والسلب واما الصدق فقد شاع اى اشتهر فى الاقوال خاصة فيقال
قول صادق ولا يقال عقيدة صادقة ويقابله الكذب فهذا احد الفروق بين الصدق والحق وقد
يفرق بينهما بين الصدق والحق بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من
جانب الحكم ويؤيده ان الحق فى اصل اللغة بمعنى الثابت فالواقع احق بان يوصف به من الحكم لما وجه اختصاص
الصدق بالحكم فقيل للفرق وقيل لان الصدق فى اللغة هو الاخبار عن الشئ بما هو عليه واورد عليه اولا انه لم
يوجد فى كتب اللغة وثانيا بان الانباء صفة المتكلم لا صفة الحكم واجيب عن الاول بانه معلوم من مذاق كلام العرب
وعن الثانى بان الانباء مصدر مجهول او محمول على التسامح فان الاخبار عن الشئ يستلزم كون الشئ مخبرا عنه فمعنى
صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه ان قلت هذا مشكل لان المتعورف بالمطابقة هو
الواقع للحكم اجيب بوجهين احدهما للشارح فى المطول وحاصلان معنى مطابقة الواقع اياه كون الحكم بحيث
يطابقه الواقع فهذا الكون صفة للحكم الا انه مركب لا يمكن ان يشتق منه نعت محمول على الحكم فانيهما للنسبة السنادية
وحاصلان كون مطابقة الواقع للحكم صفة للحكم باطل وتفسيره بكون الحكم بحيث يطابقه الواقع شديد
البطلان نعم الاول مستلزم للثانى والاستلزام غير الاتحاد فالوجه انه تسامح منهم اعتمادا على ان الظاهر من مطابقة
الواقع للحكم هو كون الحكم بحيث يطابقه الواقع حقائق الاشياء المراد بحقيقة الشئ فى هذا المقام عين
الشئ والتغاير المفهوم من التركيب الاضافى انما هو اعتبارى كما فى قولك نفس الشئ وعين الشئ وذات
الواجب تعالى وقولهم الجوهر ما يقوم بنفسه وهذا معنى ما قيل الاضافة بيانية وما قيل انها اضافة المسمى
اسمه وفى الاشياء خمسة مذاهب لاهل العربية الاول قول الكسائى انها جمع شئ كضيف واضياف ورد عليه
ان اشياء غير منصرف وكل جمع على افعال منصرف واجيب بانه مشبه بحمراء كما لم يصرف سراويل تشبيها
بمصابيح الثانى قول الخليل وسيبويه انه اسم جمع لا جمع كطرفاء واصله شيئاء بهمزتين بينهما الف فقلب
فصار وزنه لفعاء ومنع الصرف للالف التانيث الثالث مذهب الفراء انها جمع شئ بتشديد الياء وبعدها
همزة على وزن هين فخفف كميت وجمع بعد التخفيف على اشياء بالياء ثم الهمزة ثم الالف ثم الهمزة بوزن
افعلاء فخفف بقلب الهمزة الاولى ياء وحذف الياء الاولى فصار وزنه افلاء وكانت الهمزة الثانية للتانيث
ولذا جمع الرابع مذهب الاخفش انها جمع شئ على وزن فعلى جمع على اشياء كما قال الفراء وخفف كذلك

الخامس ان وزنه افعلاء جمع شئ على وزن فعيل كصديق واصدقاء ثابتة حاصله ان الاشياء موجودة وليست من الخيالات التي تظن انها موجودة ولا وجود لها كالسراب الذي يظن انه ماء وكالاشخاص التي يراها صاحب السرسام وكالخطوط النورية التي يراها الناظر في القمر مغمضا عينه قيل كان يكفيه ان يقول الاشياء ثابتة فما الفائدة في ايراد لفظ الحقائق اجيب ولانه لايتم الرد على العندية الا بايراده وعندي ان فائدته التوكيد وذلك لما في لفظ الحقيقة من الاشارة الى التحقق ولتقدم على شرح كلام الشارح بحثا مهما وهو ان لكل من لفظي الماهية والحقيقة معاني لما الماهية فلها ثلاثة معان الاول ما يجاب به عن السوال بما هواي يقع اللفظ الدال عليه جوابا عنه الثاني ما به الشئ هو هو وهيته الشئ بهذا المعنى عين الشئ والتغاير المفهوم من العبارة انما هو لضيق اللفظ عن ادا المقصود والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لاجتماعهما في هيته النوع ووجود الاول فقط في الجنس اذا سئل عن الانواع بما هي ووجود الثاني فقط في الهيته الجزئية الثالث الامر الكلي الحاصل في العقل من حيث هو كلي معقول بلا اعتبار الوجود الخارجي هيته الشئ هو صورته المعقولة وبهذا المعنى هو الحقيقة الغالب في الاستعمالات يصدق على العرضيات كالصنف بخلاف الاولين واما الحقيقة فتطلق بمعنيين احدهما الهيته وهو المشهور وهل هما مترادفان او متساويان فالظاهر هو الثاني فانهما الهيته مع اعتبار الوجود الخارجي فعلى هذا يقال حقيقة العنقاء بل ماهيتها حقيقة الشئ وماهيته اشارة الى انه لافرق بينهما وهو المعنى المشهور للحقيقة ما به الشئ هو هو ما موصولة والباء للسببية والضمير المجرور للموصول ثم قال بعضهم الشئ مبتدء والضمير المرفوع الاول للفصل والثاني خبر للشئ والجار والمجرور متعلق بالنسبة التي بين المبتدء والخبر وقال بعضهم تقديره ما يكون به الشئ هو هو فالجار متعلق بالفعل والمرفوع الاول فصل والثاني منصوب خبر كان وقد يستعار المرفوع للمنصوب وبالعكس وقال بعضهم الضميران للشئ وههنا ابحاث الاول قال بعضهم قدم الجار على الجملة للتخصيص اي ما به وحده يكون الشئ ذلك الشئ فخرج جزء الهيته لانه ما به وبغيره يكون الشئ ذلك الشئ الثاني قيل اورد ضمير الفصل ليفيد الحصر فالمعنى الماهية ما به الشئ ليس الا ذلك الشئ وفائدته الاحتراز عن مجموع الماهية وعوارضها الثالث اعترض على التعريف بانه يصدق على العلة الفاعلة لانها ما يكون به الشئ شيئا اجيب بالمنع لان الفاعل ما به يكون الشئ موجودا لا ما به

يكون ذلك الشئ ذلك الشئ اما اولا فلان الجاعل لا يجعل الانسان انسانا اذ لا تغاير بين الشئ ونفسه
بل يجعل الانسان موجودا واما ثانيا فلانا نتصور حقيقة الكرة مثلا مع انا نشك في وجودها ولا نعلم لها موجودا
فعلم ان كون الكرة كرة ليس بجعل الجاعل كالحيوان الناطق للانسان تمثيل بما اشتهر في كتب المنطق
ولا مناقشة في المثال والا فكون الحيوان الناطق حقيقة للانسان محل بحث وبعد وان تكلف المنطقيون بجعله
حدا حقيقيا وتفصيل ذلك ان قدماءهم مثلوا جنس الانسان بالحيوان وفصله بالناطق وحده التام بالحيوان
الناطق فاورد عليهم اولا ان التكلم عرضي فاجيب بانهم اراد وا التمثيل بما يجمع ويمنع ويتركب من عام وخاص
تفهيما للمبتدي كتحديدهم الحمار بالحيوان الناهق والفرس بالحيوان الصاهل مع علمهم بان النطق والنهيق و
الصهيل عرضيات ثم اورد ثانيا على الحد بانه منقوض جمعا بالاخرس ومنعا بالطوطي المعلم فاجيب بوجهين
احدهما انهم لم يريدوا بالنطق التكلم بل كون الحيوان بحيث يمكن له بيان ما في ضميره بكلام او اشارة او كتابة
فدخل الاخرس وخرج الطوطي لان صوته ليس مبرزا عما في ضميره وثانيهما ان معنى النطق هو ادراك الكليات وهو
المعتمد عندهم ثم اورد ثالثا على الحد بانه منقوض جمعا بالطفل فانه انسان لا نطق له بالمعنيين اجيب بان
النطق اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة ثم اورد عليه رابعا بالملائكة فلهم حيوة ونطق بالمعنيين اجيب
بان الحيوان هو الجسم النامي الحساس والملائكة عند الحكماء مجردات ولو سلم انهم اجسام فلا نمو لهم ثم اورد خامسا
بالجن فلهم نطق وتناسل ونمو اجيب بانهم لا يقولون بوجود الجن ولو سلم فهم الارواح المجردة الخبيثة
بزعمهم لا الاجسام ثم اورد عليهم سادسا الامام ملك المناظرين فخر الدين الرازي بان الانسان حقيقة
هو النفس وان سائر الافعال من النطق والادراكات صادرة عنها والبدن آلتها وقد تقرر ان النفس غير
البدن فالحيوان الناطق ليس محمولا على موضوع واحد بل الحيوان هو البدن والناطق هو النفس واجيب
بان المبتدي لا يعرف الفرق والمقصود تفهيمه لا التحديد الحقيقي فانه عسير جدا وقد اعترف رئيس المنطقيين
ابن سينا وغيره من المحققين بان غاية ما يمكن للبشر هو معرفة خواص الاشياء وصفاتها واما ادراك
حقائقها فخارج عن طوق البشر لان العرض العام مشتبه بالجنس والخاصة بالفصل بخلاف مثل
الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه الممكن الخاص ما لا يجب ولا يستحيل وهو المراد
بقولهم ما لا ضرورة في جانبه المخالف فالامكان في كلام الشارح هو الامكان العام ولا شك في ان تصور
الانسان بدون العرض غير مستحيل فالكلام صحيح وتطويل الفاضل الخيالي لا طائل تحته الا اظهار الحذاقة

ثم المراد هو التصور بالكنه فلا يرد ان الذاتي ايضا ممكن تصور الانسان بدونه اذا تصور بوجه ما وتصور الشئ بالكنه عبارة عن ان يحضره في العقل ماهية بحيث يكون مرآة لملاحظة الشئ فالصورة الحاضرة في العقل عين ماهية المدرك ولا تصور هذا الا بحضور الذاتيات باجمعها فانه من العوارض قيل الانسان يقال فانه ليس مما به الانسان هو هو وليس من حقيقة الانسان وقد يقال في الفرق بين الماهية والحقيقة وهذا الفرق مشهور في كتب القوم ولكن اورده الشارح بلفظ التمريض لانه لا يلائم كلام المصنف آما اولا فلانه يلزم استدراك الاشياء اذ المعنى حينئذ الماهيات الموجودة للاشياء الموجودة موجودة واما ثانيا فلان من السوفسطائية من ينكر مطلق الماهيات ولو غير موجودة كالنفي وقد سها كثير من المحشين في ذلك فحمل الحقائق في كلام المصنف على هذا الفرق زعما منهم ان السوال باللغوية لا يرد بدونه ان ما به الشئ هو هو باعتبار تحققه اى وجوده حقيقة وعلى هذا لا يقال حقيقة العنقاء وفي لفظ التحقق اشارة الى وجه التسمية بالحقيقة وباعتبار تشخصه لا شك في ان الماهية النوعية من حيث هي غير ممنوعة الشركة والشخص منها ممنوع الشركة ففي الشخص امر زائد على الماهية وهو المسمى بالتشخص والتعين وللعقلاء فيه ابحاث الاول في حقيقته فقيل عدم قبول الشركة وقيل التميز عما عداه وقيل ما يفيد التميز وهي الاعراض وقيل الوجود الخاص الثاني في انه موجود في الخارج او اعتباري فالاول مذهب الحكماء مستدلين بانه لو كان اعتباريا لكان التغاير بين زيد وعمرو اعتباريا وذا باطل والثاني مذهب المتكلمين مستدلين بانه لو وجد في الخارج لكان له تشخص فتسلسل التشخصات وذكر بعض المحققين ان تحقيق ذلك موقوف على تعريفه وقال بعضهم بل تعريفه موقوف على هذا التحقيق الثالث في ما به التشخص وهو في الواجب تعالى ذاته اما في الممكنات فعند الفلاسفة الاعراض القائمة بالمادة من الوضع والكيف والكم ونحوها وعند بعضهم الوجود الخاص وعند المتكلمين الواجب تعالى هو الذي يجعل الماهية شخصا معينا بارادته وتحقيق هذه الابحاث يستدعي بسطا **هوية** بضم فكسر فتشديد مشتقة من هو ضمير الغائب وتطلق على ثلثة معان احدها الماهية الشخصية وذلك يقولها الاشاعرة وهو المراد ههنا ثانيها الوجود الخارجي اذ به تصير الماهية قابلة للاشارة وكل من المعنيين مستعمل مشهور كما في شرح المواقف وشرح التجريد فانكار المدقق المعنى الاول غير موجه ثالثها التشخص فاحفظها لئلا تخبط في استعمالاتها المختلفة **ومع قطع النظر عن ذلك** اى عما ذكر من التحقق والتشخص **ماهية والشئ عندنا** اى للاشاعرة **الموجود** فهذا معناه الحقيقي وقد يطلق على المعدوم

مجازا خلافا للمعتزلة فانهم يجعلونه حقيقة في الموجود والمعدوم **والثبوت** مع ما عطف عليه مبتدء
خبره الفاظ مترادفة **والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة** اي متحدة المعنى ويسمى
اتحاد الالفاظ في المعنى ترادفا تشبيها بركب يركبون دابة واحدة وههنا خلاف للمعتزلة حيث زعموا ان
الثبوت اعم من الوجود فالمعدوم الممكن عندهم ثابت في الخارج وسياتي تمام البحث في اخر الكتاب
ان شاء الله سبحانه وزعم شرذمة ان الترادف غير موجود بين الالفاظ مطلقا لانه عبث وما يظن من
الاتحاد ممنوع بل لا بد من التفاوت وان قل ولم نعرفه اجيب بانه للتوسيع على المتكلم فلا عبث ومعناه
بديهي التصور اي لا يمكن تعريفها لغاية ظهورها الا على حسب تفسير اللغة فيقال هي بالفارسية هستي
ثم المحققون على ان كون الوجود بديهيا من البديهيات لا يمكن الاستدلال عليه وقيل نظري واستدل
الامام عليه بوجوه احدها انه جزء من وجودي ومن وجودك لان المطلق جزء المقيد وهما بديهيان وجزء
البديهي اولى بالبداهة لان تصور الجزء سابق على تصور الكل ثانيها ان التصديق بان الوجود والعدم
لا يجتمعان بديهي مسبوق بتصور اطرافه والسابق على البديهي اولى بالبداهة ثالثها ان الوجود بسيط
اذ لو تركب فجزؤه موجود او معدوم فعلى الاول يلزم ان يكون الشيء جزء لنفسه وعلى الثاني ان يكون نقيض
الشيء جزءا له وما لا جزء له لا يحد وفي الوجود نظر كما في المطولات وههنا مسئلة يجب التنبيه عليها وهي
انهم اختلفوا في الوجود الذهني فانكره قدماء المتكلمين مستدلين بانه لو وجد النار في اذهاننا
لاحترق محل تصورها واجيب بان الوجود الذهني يخالف الوجود الخارجي في كثير من العوارض و
اثبته الفلاسفة والمتاخرون من اصحابنا مستدلين بانا نتصور المعدومات ونحكم عليها احكاما ايجابية
صادقة مع ان الحكم الايجابي على المعدوم الصرف غير مقبول فلا بد ان يكون لها نحو من الوجود
وليس في الخارج فهو في اذهان المتصورين **فان قيل فالحكم بثبوت حقائق
الاشياء يكون لغوا** اي اذا كان معنى الحقيقة ما به الشيء هو هو وكان الشيء والموجود
مترادفين وكان الوجود والثبوت مترادفين فقول المصنف رحمه الله حقائق الاشياء ثابتة
لغو اي خال عن الفائدة فاللغوية انما نشأت من مجموع امور ثلاثة فان انتفى احدها فلا لغو كقولك
عوارض الموجودات ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وان كان كذبا وحقائق الاشياء متصورة
كذا افاد المدقق ان قلت احدى الفائين لغو قيل الاولى للتفريع والثانية للتاكيد نحو قوله تعالى

فبذلك فليفرحوا وقيل الاولى واقعة على عادة المصنفين للايذان بان السوال ناشئ عما قبله والثانية للدلالة على تفرعه عن امور مخصوصة ثلاثة بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة لان حقيقة الشئ بالمعنى المذكور عين الشئ والشئ بمعنى الثابت فحقائق الثابتات هي الثابتة بعينها فيكون حاصل الحكم ان الثابتات ثابتة وانما ذكر لفظ الامور لان الفصيح هو اجراء اسم الفاعل والمفعول على موصوف وقد يتوهم ان لفظ الامور وقع بازاء لفظ الحقائق والثابتة بازاء الاشياء وهذا هذيان غير مربوط وههنا ابحاث

البحث الاول زعم بعضهم ان الشارح رحمه الله اختار اتحاد الحقيقة والماهية ولم يخص الحقيقة بالموجود وعلى هذا اللغوية لان ماهية الجزئيات الموجودة في الخارج وهي الكلي الطبيعي المقول في جواب ما هو فيكون معنى الكلام الكليات الطبيعية ثابتة والحكم بوجود الكلي الطبيعي ليس لغوا بل هو مؤكد بين العقلاء ودفع بانك لم تفرق بين العينين للماهية احدها المقول في جواب ما هو وانحن فيه هو الثاني فانك تعلم انه لا فائدة في اثبات الكلي الطبيعي في هذا المقام فانه من الموجودات الخفية التي انكر كثير من العقلاء وجودها فكيف يصح الاستدلال به على الصانع وكيف يصير محلا للنزاع مع السوفسطائية المنكرين لوجود الشمس والارض بل لوجود انفسهم

البحث الثاني توهم بعض المحشين ان السوال باللغوية انما يرد اذا فسرنا الحقيقة بما به الشئ هو هو باعتبار تحققه لان الحقيقة بهذا المعنى ثابتة البتة واما اذا فسرناها بالمعنى الاول الذي اختاره الشارح وهو ما به الشئ هو هو من غير اعتبار التحقق فاللغوية اذ الحقيقة بهذا المعنى ثابتة او معدومة ودفع بان الشارح فسر الشئ بالموجود وقد قررنا ان حقيقة الامر بهذا المعنى عينه فحقيقة الموجود موجودة قطعا فاللغوية لازمة

البحث الثالث قال بعضهم اللغوية موقوفة على ترادف الموجود والشئ وهو ممنوع اما قول الاشاعرة الشئ هو الموجود والموجود هو الشئ فانما يستلزم المشاركة فاللغوية انما تلزم الشارح لا المصنف اجيب بان الاشاعرة صرحوا بترادفهما قلنا حاصل السوال ان الموضوع مقيد بالاعتقاد والمحمول بنفس الامر فتغايرا فاللغوية المراد ان ما نعتقده حقائق الاشياء مفعول ثان اما كونه بدلا عن الضمير فليس بجيد وتسميه بالاسماء ذكره للتوضيح والا فلا حاجة الى ذكره من الانسان والفرس والسماء والارض بيان للاسماء اولما الموصولة امور موجودة في نفس الامر قبل الاعتقاد علم مطابق لما في نفس الامر فيلزم اللغوية فالاولى نفرض بدل نعتقدها هي وهو سهو فان الاعتقاد هو العلم الجازم مطابقا او غير مطابق كما يظهر للمتتبع كما

يقال واجب الوجود موجود اى ما نعتقده واجب الوجود موجود فى نفس الامر وهذا استدلال على صحة التاويل المذكور وتقريره ان قولك واجب الوجود موجود قضية مفيدة بالاجماع مع ان معنى واجب الوجود هو الموجود الذى وجوده ضرورى فيلزم اللغوية لولا هذا التاويل فالتاويل المذكور صحيح ويحتمل ان يكون نقضا للشبهة اى لو ثبت ما ذكرت فى لغوية قول المصنف لزم ان يكون هذه القضية اجمع على صحتها لغوا وهذا اى قولنا حقائق الاشياء ثابتة او قولنا ما نعتقده حقائق الاشياء امور موجودة فى نفس الامر كلام مفيد لا لغو ربما بضم الراء وفتحها وتشديد الباء وتخفيفها حرف يستعمل للتقليل والتكثير فقيل حقيقة فى الاول مجاز فى الثانى وقيل بالعكس وقال بعضهم كان الاول استعمال قدماء العرب والثانى استعمال متاخريهم يحتاج الى البيان هو بالفتح الظهور والكلام الواضح والمراد هنا التاويل وقيل الدليل وليس مثل قولك الثابت ثابت فانه لغو ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعرى شعرى ابو النجم شاعر مشهور من قدماء الاسلاميين واكثر ما رأيت من شعره رجز مشطور وذكر وانى تاويل شعرى شعرى وجهين احدهما شعرى الآن كشعرى فيما مضى يريدان الهرم لم يغير عقلا والثانى شعرى هو شعرى المشهور بالبلاغة وتمام الابيات قوله فى وصف راوية

لله دره ما احس صدرى ... تنام عينى وفؤادى يسرى

مع العفاريت بارض قفر ... انا ابو النجم وشعرى شعرى

يقال لله دره اى على الله جزاؤه والدر اللبن والعرب تحبه وتكنى به عن الخير وما احس صيغة تعجب من الحس وهو الادراك وقد يصحف بالنون وهو مفسد للوزن والسرى بفتحتين السير فى الليل والعفاريت جمع عفريت بكسر العين والراء وهو الجنى والقفر ارض خربة لا ماء بها وعلى ما لا يخفى اعلم ان المحشين اختلفوا فى تفسير كلام الشارح على وجوه الاول ان رب التقليل والمعنى انه كلام مفيد قد يحتاج الى البيان بخلاف قولك الثابت ثابت فانه ليس مفيدا وبخلاف قوله شعرى شعرى فانه كثير الاحتياج الى البيان ففى الكلام لف ونشر مرتب اما وجه قلة احتياج قولنا حقائق الاشياء ثابتة الى البيان فلان اللغة والعرف والمنطق متطابقة على صحة اخذ موضوعات القضايا بحسب الاعتقاد والفرض فمعناه حقيقى واضح لا يحتاج الى البيان الا قليلا لتفهيم ضعفاء العقول واما وجه لغوية قولنا الثابت ثابت فلان السائل لهذا الموضوع والمحمول كليهما بحسب

نفس الامر واما وجه كثرة احتياج شعري شعري الى البيان فلان تاويله مجازي محتاج الى التكلف
فلا يتبادر الى الفهم الوجه الثاني بان قوله ربما يحتاج الى البيان تاكيد لقوله هذا كلام مفيد وربما
للتقليل او للتكثير والمراد بالبيان الدليل او التنبيه فالمعنى ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة كلام مفيد بل
قد يحتاج او كثيرا ما يحتاج الى البيان ردا على السوفسطائية وما يكون معترك العقلاء كيف يكون لغوا
واورد عليه بانه يشكل قوله ولا شك انا ابو النجم وشعري شعري فانه ايضا مما يحتاج الى الدليل لجواز
كونه كاذبا في دعوى البلاغة وقد يتكلف في الجواب بانه ليس نفيا لكونه محتاجا الى البيان بل مقصوده
ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة ليس دعوى موجها بالتوجيه الذي ذكروه في شعري شعري الوجه
الثالث ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان بلا صرف عن الظاهر وذلك لظهور معناه
بخلاف شعري شعري فانه محتاج الى البيان بطريق الصرف عن الظاهر لخفاء معناه والحاصل ان
افادته اظهر من افادة شعري شعري بقي ههنا بحث هو ان قوله انا ابو النجم غير مقصود بالتمثيل بل انما
ذكر انما للشعر وزعم بعضهم انه مقصود ايضا لان الموضوع والمحمول ذات واحدة وصحة الحمل موقوفة
على تاويل المحمول بالمسمى بابي النجم والمعنى ليس قولنا حقائق الاشياء ثابتة كقوله انا ابو النجم في
التاويل لان المأول بالمسمى في الاول هو الموضوع وفي الثاني المحمول وهذا مما ينا سب ان يضم بما ذكر
في الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة وتحقيق ذلك السوال والجواب ان الشئ قد يكون له
اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بالشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات
لافادة الحكم فائدة زائدة على ما علم من عنوان الموضوع دون بعض لعدم افادته فائدة زائدة
على ما علم من عنوان الموضوع كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما نكرة وقعت صفة
لجسم لتفيد ما زيادة نكارة وابهام وذلك لانه لو اخذ من حيث انه جسم حساس او ناطق لزم اللغوية
كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا لانه كقولك هذا الجسم حيوان واذا اخذ من حيث انه حيوان
ناطق كان ذلك اى الحكم عليه بالحيوانية لغوا لانه كقولك الحيوان الناطق حيوان فكذلك
الحقائق اعتبار ان كونها معلومة وكونها موجودة فالحكم عليها بالثبوت مفيد من حيث انها معلومة
ولغو من حيث انها موجودة وبما قررنا ظهر ان هذا تحقيق للجواب السابق وزعم بعض المحشين ان
هذا جواب آخر لان ملخص الجواب الاول ان الموضوع قد يؤخذ بحسب الاعتقاد وقد يؤخذ بحسب نفس الامر

والمحض الثاني ان عقد الوضع قد يستلزم عقد الحمل استلزاما بينا وقد لا يستلزم انتهى ولا يخفى ان
المآل عند التحقيق واحد وظاهر كلام الشارح مطابق على ما ذكرنا بقي ههنا بحث وهو ان المحشي المدقق
فسر قول المصنف بوجه آخر لا يرد عليه السوال باللغوية وهو ان يراد بالاشياء ما يعم الموجود والمعدوم
مجازا وهو مما يصح ان يعلم ويخبر به وهذا مما لا ينكره الاشاعرة واعترض عليه بوجهين احدهما ان الحقيقة
هي مهية الموجودات فاضافتها الى ما يعم الموجود والمعدوم لا تصح وايضا اللغوية باقية وهذا الايراد يسير
بشيء لما اختاره الشارح رحمه الله تعالى من تفسير الحقيقة بما به الشيء هو هو من غير اعتبار التحقق فعلى هذا
يكون للمعدوم حقيقة الثاني انا اذا عممنا الاشياء لزم الحكم على حقائق المعدومات بالثبوت وهو
باطل لان حقائق المعدومات معدومة واجيب بان المراد بالاشياء الجنس فثبوت حقيقة بعض الجنس
وهو الموجود كاف في صحة الحكم **وَالْعِلْمُ بِهَا** اي بالحقائق من تصوراتها بيان للعلم والتصديق
بِهَا اي بوجوداتها في نفسها **وَبِاَحْوَالِهَا** عطف على الضمير المجرور اي التصديق بثبوت الاحوال
للحقائق من نحو الحدوث والامكان وكونها اعيانا واعراضا وحاصل ما افاده المحققون في تفسير كلام
الشارح هو ان اللام في قوله والعلم للاستغراق نوعي العلم وهما التصور والتصديق اما وجه الحمل على الاستغراق
فلان الرد على اللا ادرية لا يتم بدونه لاعترافهم بالشك وهو من التصور واما حمل الاستغراق على
الانواع لا على الافراد فلانه لا علم لنا بجميع افراد الحقائق واما تعميم التصديق بالاشياء واحوالها فلان
الاستدلال لا يتم الا بمعرفة احوالها من الامكان والحدوث حتى يعلم انه لا بد للممكن من واجب والمحادث
من قديم وههنا ابحاث الاول ان العلم بالاحوال ليس علما بالاشياء فلا يصح قول الشارح وباحوالها
اجيب بانه علم بكون الاشياء موصوفة بها فكانه علم بالاشياء الثاني ان اللا ادرية لا يعترفون بالشك
بل يزعمون الشك في الشك وهلم جرا والجواب عندي ان التسلسل محال والانقطاع موجب لثبوت
الشك وان لم يعترف عنادا الثالث ان المعنى على الاستغراق هو تحقق كل علم بالحقائق لا تحقق
العلم بكل حقيقة والباطل هو الثاني لان الاول لان معناه كل ما نعتقده علما بالحقائق فهو علم متحقق
في نفس الامر وهذا الكلام صحيح **مُتَحَقِّقٌ** اي ثابت في نفس الامر وليس معناه انه موجود في
الخارج حتى يرد انه على مذهب جمهور المتكلمين اضافة والاضافة من الامور الاعتبارية **وَقِيلَ**
المراد من قول المصنف والعلم بها العلم بثبوتها وهذا لوجهين احدهما وهو الاحسن ان يكون

ولا يخفى ان عقد الوضع قد يستلزم عقد الحمل استلزاما بينا وقد لا يستلزم انتهى ولا يخفى ان المآل عند التحقيق واحد وظاهر كلام الشارح مطابق على ما ذكرنا بقي ههنا بحث وهو ان المحشي المدقق فسر قول المصنف بوجه آخر لا يرد عليه السوال باللغوية وهو ان يراد بالاشياء ما يعم الموجود والمعدوم مجازا وهو مما يصح ان يعلم ويخبر به وهذا مما لا ينكره الاشاعرة واعترض عليه بوجهين احدهما ان الحقيقة هي مهية الموجودات فاضافتها الى ما يعم الموجود والمعدوم لا تصح وايضا اللغوية باقية وهذا الايراد يسير بشيء لما اختاره الشارح رحمه الله تعالى من تفسير الحقيقة بما به الشيء هو هو من غير اعتبار التحقق فعلى هذا يكون للمعدوم حقيقة الثاني انا اذا عممنا الاشياء لزم الحكم على حقائق المعدومات بالثبوت وهو باطل لان حقائق المعدومات معدومة واجيب بان المراد بالاشياء الجنس فثبوت حقيقة بعض الجنس وهو الموجود كاف في صحة الحكم **وَالْعِلْمُ بِهَا** اي بالحقائق من تصوراتها بيان للعلم والتصديق **بِهَا** اي بوجوداتها في نفسها **وَبِاَحْوَالِهَا** عطف على الضمير المجرور اي التصديق بثبوت الاحوال للحقائق من نحو الحدوث والامكان وكونها اعيانا واعراضا وحاصل ما افاده المحققون في تفسير كلام الشارح هو ان اللام في قوله والعلم للاستغراق نوعي العلم وهما التصور والتصديق اما وجه الحمل على الاستغراق فلان الرد على اللا ادرية لا يتم بدونه لاعترافهم بالشك وهو من التصور واما حمل الاستغراق على الانواع لا على الافراد فلانه لا علم لنا بجميع افراد الحقائق واما تعميم التصديق بالاشياء واحوالها فلان الاستدلال لا يتم الا بمعرفة احوالها من الامكان والحدوث حتى يعلم انه لا بد للممكن من واجب والمحادث من قديم وههنا ابحاث الاول ان العلم بالاحوال ليس علما بالاشياء فلا يصح قول الشارح وباحوالها اجيب بانه علم بكون الاشياء موصوفة بها فكانه علم بالاشياء الثاني ان اللا ادرية لا يعترفون بالشك بل يزعمون الشك في الشك وهلم جرا والجواب عندي ان التسلسل محال والانقطاع موجب لثبوت الشك وان لم يعترف عنادا الثالث ان المعنى على الاستغراق هو تحقق كل علم بالحقائق لا تحقق العلم بكل حقيقة والباطل هو الثاني لان الاول لان معناه كل ما نعتقده علما بالحقائق فهو علم متحقق في نفس الامر وهذا الكلام صحيح **مُتَحَقِّقٌ** اي ثابت في نفس الامر وليس معناه انه موجود في الخارج حتى يرد انه على مذهب جمهور المتكلمين اضافة والاضافة من الامور الاعتبارية **وَقِيلَ** المراد من قول المصنف والعلم بها العلم بثبوتها وهذا لوجهين احدهما وهو الاحسن ان يكون

الضمير للحقائق ويقدر الثبوت مضافا وتقدير المضاف شائع حتى جاء في القرآن زهاء الف ثانيها
ان يكون الضمير للمصدر في ثابتة نحو اعدلوا هو اقرب للتقوى اما تانيث الضمير فلان المصدر يذكر
ويؤنث واما لان قوله ثابتة مسند الى الضمير الراجع الى الحقائق فضميره مضاف الى الحقائق فانث
الضمير باعتبار المضاف اليه كقولهم ذهبت بعض اصابعه للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق
ان للعلم اليقيني القاطع للظنون والشكوك بذلك وحاصل ان اللام في قوله حقائق الاشياء للاستغراق
فان رجع الضمير الى الاشياء بلا تقدير مضاف صار المعنى بجميع الحقائق متحقق وهذا باطل واذا
قدرنا الثبوت صح المعنى وذلك لوضوح الفرق بين قولك علمت جميع الحقائق وقولك علمت
ثبوت جميع الحقائق فان الاول لا يتحقق الا بالعلم بكل حقيقة بخصوصها بخلاف الثاني واعترض
عليه بوجوه الاول ان المراد بالعلم في قوله والعلم بها متحقق هو العلم الاجمالي بجميع الحقائق وعدم حصوله
ممنوع فان قولك حقائق الاشياء ثابتة يصححه الثاني ان قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها يدل على
حصول العلم بجميع الحقائق لآدم عليه السلام وهذا كاف في نقض الكلية الثالث انك ان اردت بقولك
العلم بثبوتها متحقق ثبوت الكل فهو غير معلوم وان اردت ثبوت بعضها فهو حاصل بدون تقدير
الثبوت والجواب ان المراد الجنس يعني ليس اللام في الاشياء للاستغراق بل للجنس فالمعنى
جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بجنسها متحقق سواء كان تحقق الجنس في بعض الافراد او كلها
ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشئ من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم
ثبوتها يريد ان هذا الايجاب الجزئي كاف في رد السوفسطائية لادعائهم السلب الكلي في الثبوت
والعلم واعترض عليه بان المطلوب الاهم من ايرادهاتين المقدمتين في اول الكتاب هو الاستدلال
بالموضوعات المشاهدة على الصانع كما ذكره الشارح بقوله ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود
ما نشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها انتهى وارداة الجنس يفوت هذا المطلوب لاحتمال
ان يكون تحقق الجنس في افراد لا نشاهدها واجيب بان تحقق الجنس يدل على ثبوت المشاهدات
لانها اظهر الاشياء وجودا والعلم بها اشد بداهة وذكر بعضهم ان الضمير في قوله والعلم بها راجع
الى القضية المذكورة اي حقائق الاشياء ثابتة خلافا للسوفسطائية قيل فرقة من
حمقاء الفلاسفة وزعم نصير الطوسي انه ليس في العالم قوم يختارون هذا المذهب ولكن كل من

٤٥

غلط فی الدلیل فهو سوفسطائی ومن زعم خلاف ذلک وقسمهم الی ثلاث فرق فلم یصب انتهی
ملخصا وانت تعلم ان الاثبات راجح علی النفی لاسیما اذا کان احاطة النافی متعذرا وههنا کذلک لتفرق
اصحاب المذاهب فی مشارق الارض ومغاربها ان قلت لم یتعرض المصنف رحمه الله بذکر خلاف
احد من المخالفین فی هذا المختصر الا ههنا فما النکتة فیه قلت کان الحکم بان حقائق الاشیاء ثابتة
والعلم بها متحقق من اجلی البدیهیات فکان ذکرهما یشبه العبث فاشار الی فائدة ذکرهما فان
منهم من ینکر حقائق الاشیاء ویزعم انها ای الاشیاء اوهام وخیالات موهومات و
مخیلات لا وجود لها فی نفس الامر وهم لا یعترفون بالله تعالی وانبیائه علیهم السلام فمن زعم
انهم الصوفیة الوجودیة فلم ینظر کلام الفریقین ولم یفرق بین الزمرد والذباب وذکر بعض المحققین
انهم اخترعوا هذا المذهب من الاشکالات المتعارضة فقالوا لو کان الجسم موجودا فاما ان ینتهی
انقسامه الی الجوهر الفرد او لا ینتهی والاول باطل لادلة الفلاسفة والثانی باطل لادلة المتکلمین
وبالجملة قالوا اما من قضیة بدیهیة ولا نظریة الا ولها قضیة معارضة فلیس شیء من القضایا بحق و
لا یتحقق نسبة امر الی آخر لا بایجاب ولا سلب فهذا اصل مذهبهم ولذا قال المحققون لیس انکارهم
مقصورا علی الموجودات الخارجة بل ینکرون کل ما فی نفس الامر سواء کان خارجیا او ذهنیا ومن
ههنا قیل ان الاشیاء فی قول الشارح فمنهم من ینکر حقائق الاشیاء محمول علی المعنی العام
الشامل للموجود والمعدوم وهم العنادیة سموا بذلک لانهم ینکرون الحق عنادا وهو بالکسر
المخاصمة بالباطل او لانهم ینحرفون عن الحق من قولهم عند عن الطریق اذا لم یستقم علیه من باب
نصر وسمع وشرف ومنهم من ینکر ثبوتها فی نفس الامر ویعترف بثبوتها علی حسب الاعتقاد
ویزعم انها تابعة للاعتقادات وهؤلاء یزعمون ان مذهب کل طائفة حق بالنسبة الیها
وقال المحققون لیس المراد بالثبوت ههنا الوجود الخارجی لان انکار العندیة یعم ما فی نفس الامر
خارجیا او ذهنیا بل هو التقرر فی نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد المعتقدین حتی اذا اعتقدنا
الشیء جوهرا فجوهر او اعتقدناه عرضا فعرض ای هو جوهر فی حق یعتقده جوهرا وعرض
فی حق من یعتقده عرضا ولیس الشیء فی نفسه جوهرا ولا عرضا او قدیما فقدیم او حادثا فحادث
وهم العندیة عند بکسر العین وفتحها وضمها ظرف مکان وجار بمعنی القلب وبمعنی الامر المعلوم

وسموا عنديّة لزعمهم ان حقيقة الشئ ما هو عند المعتقد او ما في قلبه او ما هو معلومه واورد عليهم بعض المتكلمين بانا نفتقد ان حقائق الاشياء ليست تابعة للاعتقادات فهل خرجت الحقائق باعتقادنا بذا عن ان تكون تابعة للاعتقادات ام لا فان قالوا نعم بطل مذهبهم وان قالوا لا بطل مذهبهم وفيه بحث لانهم يقولون خرجت في حقنا وكل سنا ومنكم على الحق ومنهم من ينكر العلم بثبوت شئ ولا بثبوته عطف على ثبوت شئ وكلمة لا معدولة بمعنى العدم اى ينكر العلم بثبوت شئ وبعدم ثبوته ووقع في بعض النسخ بزيادة الباء بعد لا وهو تصحيف ويزعم انه شاك الزعم يجئ بمعنى القول الباطل او الاعتقاد الباطل او الظن والمراد هو الاول او لا اعتقاد ولا ظن لصاحب الشك وشاك فانه شاك وانما قالوا ذلك جوابا عما اورد عليهم من انكم اعترفتم بالشك وهو حقيقة من الحقائق وهلم جرا اى شاك في شك الشك وهلم جرا اى شاك في شك الشك وهلم بفتح الهاء وضم اللام وتشديد الميم بمعنى اقبل والجر كشيدن منصوب بالحالية على معنى اسم الفاعل او المفعول المطلق اى تجر جرا وعلماء المعقول يستعملونه حيث يريدون بيان عدم النهاية واختلف العلماء في حقيقة هلم فقال البصريون مركبة من ها للتنبيه محذوفة الالف للاختصار مع لم بضم اللام وتشديد الميم امر مخاطب من لممت اذا جمع اى اجمع نفسك الينا وقال الكوفيون مركبة من هل مع ام بضم الهمزة وتشديد الميم امر مخاطب من ام اذا قصد فنقلت الضمة الى اللام وحذفت الهمزة واورد عليهم انه لا معنى للاستفهام واجيب بان هل للطلب والتحريض نحو هل للاستفهام ثم ان الحجازيين يسوون فيه الواحد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث واهل نجد يصرفونه يقولون هلم لما هلموا هلمن ثم انه يستعمل تارة لازما بمعنى تعال وائت واقبل كقوله تعالى هلم الينا وتارة متعديا كقوله تعالى هلم شهداءكم اى احضروهم وهم اللا ادرية لانهم يقولون لا ادري ولنا تحقيقا انا نجزم قولنا انا نجزم مبتدء وتحقيقا تمييز من النسبة بين المبتدء والخبر او حال اى محققين والجزم القطع واهل العلم يستعملونه بمعنى العلم اليقيني لانه يقطع الظنون والشكوك والدليل ينقسم الى تحقيقي والزامي فالتحقيقي ما يدعي المستدل ان مقدماته صادقة والالزامي ما يكون مقدماته مسلمة عند الخصم لا عند المستدل فمطلوبه من الدليل الاول تحقيق الحق والزام الخصم معا ومن الثاني الزام الخصم فقط والشارح اورد لرد السوفسطائية دليلين تحقيقيا والزاميا بالضرورة اى جزما متلبسا بالضرورة وهي

حصول العلم بلا نظر وكسب وكل ما علم بالضرورة فهو لا يحتاج الى دليل بثبوت بعض الاشياء
الباء متعلقة بنجزم يقال جزمت بكذا اى علمته علم اليقين بالعيان اى الرؤية بالبصر كالارض
والشمس والباء للاستعانة متعلقة بثبوت وبعضها بالبيان اى بالبرهان كالواجب تعالى
واعترض بان قول الشارح بالضرورة ينافى قوله بالبيان واجيب بوجهين احدهما ان البيان
هو الخبر المتواتر كالخبر بوجود مكة وبغداد لا البرهان والعلم الحاصل بالمتواتر ضرورى ثانيهما ان المراد
بالضرورة اليقين لا ما يقابل النظر وعندى ان السوال والجواب كليهما من السهو لان مقصود الشارح
دعوى الضرورة فى حصول الجزم سواء كان حصوله من ضرورة او برهان ثم لا يخفى ان هذا الدليل لا يقيم
حجة على الخصم لان جزمنا لا يوجب جزمهم والزاما عطف على تحقيقا انه ان لم يتحقق نفى
الاشياء فقد ثبتت اى لم يصدق قولكم لاشئ من الاشياء بثبات صدق نقيضه وهو بعض الاشياء
ثابت لاستحالة ارتفاع النقيضين فالمراد بالتحقق الصدق وبالنفى الحكم الذى يتضمنه قولهم لاشئ
من الاشياء بثبات والام فى الاشياء للاستغراق والضمير للاشياء بتاويل الجنس على سبيل الاستخدام
فلا يرد ان بطلان هذا الحكم لا يستلزم ثبوت جميع الاشياء وان تحقق فالنفى وجد بالفاء والواو
والجملة على الاول جزاء وعلى الثانى حالية او معترضة والجزاء قوله فقد ثبت حقيقة من الحقائق لانه
نوع من الحكم لان الحكم اما اثبات او نفى فقد ثبت شئ من الحقائق فلا يرد نفيها على الاطلاق
اى على السلب الكلى وهذا كاف فى الزام الخصم وان لم يثبت به مطلوبنا ولذا سماه الزاما وههنا ابحاث
البحث الاول زعم بعض المحشين ان انكار السوفسطائية مقصور على حقائق الموجودات الخارجة فقرر
كلام الشارح بان النفى حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم عرض موجود فى الخارج ودفعه المحققون
بانه الزام بامر خفى يعسر اثباته حتى ان جمهور المتكلمين ينكرون كون العلم موجودا فى الخارج فكيف يتم
الرد به على من ينكر البديهيات الجلية بل التحقيق انهم ينكرون كل حقيقة خارجية او ذهنية فيتم الالزام
باثبات حقيقة ما موجودة او معدومة البحث الثانى قد يزعم ان التحقق ههنا بمعنى الوجود فالمعنى
ان لم يوجد نفى الاشياء فى الخارج فقد ثبت فيه ودفع بان عدم وجود النفى فى الخارج لا يستلزم
وجود الاشياء فيه فانه يجوز ان يكون الاشياء موصوفة بالنفى فى نفس الامر والنفى معدوما فى
الخارج كما فى الممتنع فانه موصوف بالامتناع فى نفس الامر مع ان الامتناع معدوم فى الخارج وقد

٧٨

حقق فى الفلسفة الاولى ان الاتصاف فى الخارج لا يستلزم ثبوت الصفة الانتزاعية فى الخارج
كالعمى البحث الثالث يرد على الالزام ان الحكم بطلان ارتفاع النقيضين وهم باطل عندهم
فاجاب بعضهم بتغيير الدليل والاكتفاء بالشق الاخير فقرر الكلام بانكم جزمتم بنفى كل حقيقة فى
نفس الامر موجودة او معدومة وقد ادعيتم ان النفى ثابت فى نفس الامر حيث استدللتم عليه
فقد ثبت بعض ما نفيتم واجاب بعضهم بان الالزام ليس مبنيا على بطلان ارتفاع النقيضين بل
حاصله ان نفى الاشياء الذى ادعيتم ان زعمتموه متخيلا بطل ما ادعيتم او محققا اعترفتم بحقيقة ما
ولا يخفى انه اى الدليل الالزامى انما يتم على العنادية بجزمهم بالنفى اما العندية فيقولون
بذه الحجة صحيحة عندكم باطلة عندنا واللاادرية لا يعترفون باثبات ولا نفى اصلا فكيف يقوم عليهم
الحجة قالوا شروع فى ادلة السوفسطائية وقيل هذا دليل اللاادرية وفيه نوع اشعار بدليل
العندية انتهى وعندى انه دليل الكل لان الشخص الثانى يراه الاحوال سوموما فهو حجة للعنادية ايضا
الضروريات مبتدء والخبر قوله منها حسيات اعلم ان العلم ينقسم الى ضرورى ونظرى فالنظرى
ما يحصل بالفكر كقولنا العالم حادث والضرورى ما لا يحتاج اليه ويكون حاصلا لكل عاقل بلا فكر
واقسامه سبعة عند الجمهور احدها البديهيات وتسمى الاوليات ويحكم بها العقل بمجرد تصور الطرفين
نحو الكل اعظم من الجزء ثانيها الحسيات الحاصلة بالحواس الظاهرة نحو النار حارة ثالثها الوجدانيات
الحاصلة بالحواس الباطنة نحو انا فرحان وانا جائع ورابعها التجربيات وهى القضايا التى قياساتها معها
نحو الاربعة زوج والواسطة انقسامها بمتساويين وتسمى قضايا قياساتها معها خامسها المجربات
يحكم بها العقل بعد تكرر المشاهدة نحو السنا مسهل سادسها الحدسيات يحكم بها العقل بالحدس
وهى قوة تدرك المطلوب دفعة وتزيل الشك نحو نور القمر مستفاد من نور الشمس بعد مشاهدة
اوضاع الهلالية والخسوف سابقها المتواترات يجزم بها لكثرة المخبرين بها نحو بغداد موجود
هذا هو المشهور وفاز بعضهم فى كون المجرب والمتواتر والحدسى والفطرى من الضرورى وقال اى
نظرية اذ لا بد فيها من قياس خفى بل قال بعضهم المجرب والحدسى من النظريات ثم ان اقوى
الضروريات هى الحسيات والبديهيات والبواقى ترجع اليهما فخصوهما بالقدح لان القدح فيهما قدح فى الكل

فقالوا منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا قيل قد للتقليل فتنافي الكثرة اجيب اولا
بانها قد تكون لتحقيق نحو قد يعلم الله وثانيا بان الغلط كثير في نفسه قليل بالنسبة الى الصحة كالحول يرى
الواحد اثنين الاحول من يكون احد عينيه او كلتاهما على غير الوضع الطبعي وربما يوجب في بعضهم رؤية
الواحد اثنين وفي بعضهم لا وسببه اما عند القائلين بان الرؤية بانتقاش صورة المرئي في مجمع
النورين الذي هو ملتقى العصبتين فهو انه اذا وقع في المجمع انقباض والتواء بحيث صار جوفه ذا طبقين
انتقش الصورة في محلين منه واما عند القائلين بان الرؤية بخروج شعاع مخروطي من كل عين فهو
تخالف موقعي السهمين المخروطين وبالجملة ان حدث من انحراف العين التواء في المجمع او عدم
اتحاد قاعدتي المخروطين حدث رؤية الواحد اثنين والا فلا سواء كان الحول لاضطرار او اختيارا او لفظ
او حادثا وكان الى فوق او تحت او الى احد المآقين ومن زعم انها خاصة بالاختياري او بالفوقي
او التحتي فلم يعرف علم المناظرة والصفراوي يجد الحلو مرا الصفار خلط من الاخلاط الاربع
في البدن وهي الدم والصفار والبلغم والسوداء والصفار لونها اصفر وطعمها شديد المرارة وانما سميت
بتاويل المرة والصفراوي من يغلب عليه الصفار فاذا غلبت صفر البول ولون البدن ولا سيما
العين وحدث في الفم مرارة فكلما ذاق الصفراوي شيئا وجد فيه طعم الصفار لمداخلتها اللسان
ومخالطتها اللعاب حتى السكر والعسل اللذين هما من اقوى الاشيار حلاوة وقد ذكرنا في المطولات امورا
كثيرة من غلط الحس فقالوا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة وبالعكس كالانسان البعيد
ونرى المعدوم موجودا كالسراب والخطوط النورية من الشرر عند عرك العين والخط من القطرة النازلة
والدائرة من الشعلة الدوارة ونرى المتحرك ساكنا وبالعكس كالظل والكواكب نراها ساكنة
وكراكب السفينة يرى الساحل متحركا وكما نرى القمر في الغيم سائرا ثم حاصل هذه الشبهة ان غلط الحس
في بعض المواضع معلوم بالاتفاق من الطرفين فارتفع الامان عن الحس ولم يمكن الجزم بمحسوس قط
بجواز ان يغلط فيه الحس ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلاف وذلك لان بعض
العقلاء يدعي في قضية انها بديهية وبعضهم يقول بل نظرية بل يقول بعضهم هي باطلة كما قالت
الشبهة ان كل موجود فهو في مكان وجهة بالبديهة وقالت المعتزلة الانسان خالق لافعاله
بالبديهة وقالت الفلاسفة ترجيح المختار احد مقدوريه بلا مرجح محال بالبديهة وقالت الاشاعرة

القضايا الثلث باطلة ثم حاصل هذه الشبهة ان احد الطرفين لم يعرف البديهي وهذا يرفع
الاعتماد عن البديهيات لاحتمال الخطأ في دعوى البديهة ويعرض بها شبه يفتقر في حلها
الى انظار دقيقة الشبه بالضم ففتح جمع شبهة وهي مايوجب اشتباه الحق والباطل والافتقار
الاحتياج والحل في اللغة ازالة العقدة وفي اصطلاح علم المناظرة تعيين موضع الغلط من الشبهة و
كلا المعنيين صحيح ويفتقر فعل مجهول وقوله الى انظار اى افكار مفعول لم يسم فاعله وهذه شبهة
اخرى لهم في البديهيات وحاصلها ان الاحتياج الى النظريات الخفية في اثبات البديهي ينافي
بداهته وايضا يجوز ان لا يرتفع الشبهة او يقع الغلط في حلها فانتفى الاعتماد عن البديهيات و
مثلوا ذلك باجلى البديهيات وقالوا اجلا عندكم ان الشئ اما موجودا ومعدوم وفيه شبهة
الاولى انه يتوقف على تصور المعدوم المطلق وتصوره محال اذ لا صورة له الثانية ان كان الوجود
عين الشئ كان الحمل الايجابي لغوا وان كان غيره كان السلب محالا الثالثة انكر طائفة من العقلاء
هذا الحصر وهم المعتزلة وبعض الاشاعرة واثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة وسموها بالحال
ومثلوها بالكلي والامور الاضافية كالفوقية والتحتية والوجود مستدلين بان الوجود مثلا ان كان
موجودا لزم ان يكون له وجود فننقل الكلام الى وجوده فيتسلسل الوجودات وان كان معدوما لزم
اتصاف الشئ بنقيضه فالوجود لا معدوم ولا موجود والنظريات فرع الضروريات عطف على
قوله الضروريات منها حسيات وهذا قدح منهم في النظريات وانما كانت النظريات فرع الضروريات
لان كل نظري فلابد ان ينتهي اثباته الى ضروري لا يحتاج الى الاثبات والا لزم تسلسل النظريات وهو
محال وزعم بعض المدققين ان استحالة تسلسل النظريات مبنية على حدوث النفس الناطقة كما هو
مذهب المتكلمين والحكماء المشائين واما لو كانت قديمة كما زعم الاشراقيون لجاز ان يكون فيها افكار
مسلسلة غير متناهية في الماضي وهذا التسلسل غير محال كالادوار الفلكية والجواب انه قد ثبت حدوث
ماسوى الله تعالى وبطلان التسلسل باقسامه ببرهان التطبيق فسادها فسادها اى فساد البديهيات
سبب فساد النظريات فالحمل مجازي للمبالغة او على حذف المضاف ولذا كثر فيها اختلاف
العقلاء شبهة ثانية قادحة في النظريات على طريق الدليل اى الفساد النظريات كثر الاختلاف
فيها فان نظر الفلاسفة يؤدي الى قدم العالم والمتكلمين الى حدوثه ونظر الجبري الى انه كالجماد

والقدري الى انه خالق افعاله وبهذا في اكثر المسائل العقلية والشرعية بل لا يبعد ان لا يكون كل مسئلة
محلا للخلاف والحاصل انه لو كان النظر موصلا الى الحق لم يقع خلاف قلنا في جوابهم غلط الحس في
البعض اي بعض المحسوسات وقيل بعض الاشخاص كالاحول والصفراوي ولكن لا يلائم قوله الجزم
بالبعض لاسباب جزئية اي غير متحققة الا في بعض المواد لا ينافي الجزم بالبعض لانتفاء
اسباب الغلط اعترض عليه بانه يجوز ان يكون سبب الغلط عاما واجيب بانا نجزم بالبديهة ان
حلاوة العسل محققة لا غلط في ادراكها الا للصفراوي وههنا بحث وهو ان اهل الكشف يرون ما بين
قبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومنبره روضة من رياض الجنة كما في الحديث ويرون نهر جيحان و
سيحان والنيل والفرات انهارا لبن وخمر وعسل ومار كما في الحديث من انهار الجنة ويرون
الطعام الحرام نجاسة والرافضي السباب للشيخين خنزيرا فما كيفية هذه الرؤية والجواب
عندي انها رؤية صحيحة بلا غلط في الحس وذلك لان الحق سبحانه يخلق فيهم قوة ادراك الموجودات
المحجوبة عن ابصارنا كما لا يبعد ان يخلق في احدنا قوة ابصار الطعوم والروائح على ما يقتضيه قواعد
الاشاعرة فتصير تلك الموجودات الخفية لباسا على الموجودات الظاهرة لحواس العامة والاختلاف
في البديهي مبتدء خبره لا ينافي البديهة وبهذا جواب عن القدحين في البديهيات لعدم الالف
بكسر الهمزة لعدم الفة النفس بهذا البديهي وذلك لان العاقل قد يكون غير مالوف بقضية بان
لم يسمعها ولم يتوجه اليها فاذا سمعها توقف في قبولها الى ان يالفها واشد من ذلك ان يكون
مالوفا بنقيضها كالفة الكفار بعقائدهم الباطلة فينكر الحق لمرض متمكن في بصيرته كالاعمى لا يدرك
المبصرات او لخفاء في التصور وذلك بان يكون الحكم بديهيا بعد تصور الطرفين اي المحكوم عليه و
المحكوم به لكن يكون تصورهما نظريا محتاجا الى دقة النظر فيخطئ الناظر في تصورهما فيخطئ في الحكم
كذلك والحق ان النظر في الطرفين ظهر عليه بداهة الحكم كما في قولنا الممكن محتاج في وجوده الى علة
لا ينافي البداهة بضم الباء وهي في اللغة اول جري الفرس وكثرة الاختلاف لفساد
الانظار لا ينافي حقية بعض النظريات جواب عن القدح في النظريات وحاصله ان الناظر
قد لا يراعي قوانين النظر فيفسد نظره ويقصر عن ادراك الحق وهذا لا ينافي حقية ادراك من يراعي
القواعد والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم مع السوفسطائية خصوصا مع اللاادرية

مفعول مطلق يقال خصه بالشئ خصوصا بالضم واهل العلم يستعملونه للمبالغة والترقي في اثبات الحكم
لشئ وتميزه بذلك من بين اخواته فالحاصل ان المناظرة مع السوفسطائية متعذرة ومع اللاادرية
اشد تعذرا لانهم اى السوفسطائية وارجاعها الى اللاادرية فقط قصور لا يعترفون بمعلوم
ليثبت به مجهول واما اعتراف العنادية بالنفي فلا يجدينا نفعا في اثبات المجهولات فكانهم لا
يعترفون بمعلوم اصلا واعلم ان المتكلمين اختلفوا في جواز المناظرة معهم والمحققون ينهون عنها لان
المناظرة اما لاثبات المطلوب او لالزام الخصم وكلاهما غير ممكن هنا اما الاول فلانهم ينكرون الضروريات
ولاشئ من المعلومات اقوى من الضروريات حيث يثبت به الضروريات واما الثاني فلانه يمكنهم ان
يقولوا بان دليلكم والزامكم ايانا وهم باطل او فاسد باعتقادنا او مشكوك فيه بل قال بعض الاكابر
ان الاشتغال بمناظرتهم تقوية لمذهبهم ولذا قال بعضهم ان كان شبهاتها لا توجب خللا في علومكم
لما اشتغلتم بابطالها وعندي ان المناظرة جائزة لعل الله تعالى يهدي بعضهم بل الطريق تعذيبهم
بالنار ليعترفوا بحقيقة الالم وتميزه عن اللذة والاول من المحسوسات والثاني من البديهيات
او يحترقوا يهلكوا بالحرق كما يدل عليه عبارة المقاصد وههنا بحث وهو ان التعذيب بالنار من الكبائر
والحديث صحيح في النهي عنه ولا يجوز احراق الكفار الا اذا تحصنوا في حصن لا يمكن فتحه الا بضرب النار و
اجيب بوجوه احدها ان هذا ليس تعذيبا بل تاديب وانما يسمى تعذيبا لانه في صورة التعذيب وفيه
نظر ثانيها انه قياس على اهل الحصن اذ لا يمكن الزامهم الا بذلك ولا يخفى انه قياس مع الفارق ثالثها
انه نقل عن ابي بكر رض وعلي رض احراق بعض الزنادقة فلعل الزنديق ومن يشبهه مستثنى من هذا الحكم و
قد طعنت الشيعة على ابي بكر رض بانه احرق فجاءة السلمي الزنديق بالنار وأجاب اهل السنة بان عليا رض
احرق القائلين بالوهيته فقال احد المحترقين زدنا اعتقادا بانك انه لا يعذب بالنار الا ربها
وعندي ان الروايتين لا تصحان رابعها ان مراد الشارح انه لا يمكن الزامهم الا بهذا الطريق لانه
يجوز احراقهم شرعا دسوفسطا بضم السين وفتح الفاء لفظ يوناني اسم للحكمة المموهة بتشديد
الواو المفتوحة اى الباطلة من التمويه وهو الطلي بماء الذهب مشتق من الماء بعد رده الى اصله وهو
موه ثم نقل الى تزيين الباطل والتلبيس لمناسبة ان التذهيب يجعل الحديد والخشب ونحوهما في صورة
الذهب والعلم المزخرف عطف تفسيري للحكمة المموهة وهو بفتح الراء بمعنى المموه مشتق من الزخرف

٥٣

بضم الزاء المعجمة والراء المهملة وهو الذهب ثم قد يسمى كل باطل مموه صورة الحق زخرفا لان سوفا معناه
العلم والحكمة واسطا بفتح الهمزة وكسرها والفتح افصح معناه المزخرف والغلط ومنه بعد
تعريب اللفظ اشتقت السفسطة بفتح السينين على زنة مصدر الرباعي كما اشتقت الفلسفة
من فيلاسوفا بفتح الفاء وضم السين اي محب الحكمة وفي شرح المواقف فيلا بلغة اليونان
اسم للمحب وسوفا اسم للعلم قال نصير الطوسي تصدير الكتب الدينية بشبهات السوفسطائية تضليل
لطلاب الحق واجيب بانه يفيد العاقل جهلها في تحقيق الحق وتحرزا عن الوهميات والشبه الباطلة
وامبادي العلم مبتدر والخبر ثلاثة واعلم ان مباحث العلم لا يحصيها اقل من مجلد فلنذكر بعضها
محتصرا البحث الاول انواع الادراك اربعة احدها الاحساس بالبصر والسمع والذوق والشم واللمس و
يشترط فيه ثلثة امور الاول حضور المادي عند الحاسة وهو الجوهر الفرد والجسم والاعراض القائمة بها
الثاني اتصافه بهيئات المخصوصة من كيف وكم ووضع واين الثالث كونه جزئيا ثانيها التخيل وهو
ادراك المادي مع هيئاته بعد غيبته عن الحواس الظاهرة وهو مجرد عن الشرط الاول ثالثها التوهم وهو
ادراك المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في الماديات وهو مجرد عن الشرطين الاولين رابعها
التعقل وهو ادراك شئ مجرد عن المادة كالكليات وهو مجرد عن الشروط الثلثة وقال الحكماء الاحساس
ادراك الحواس الظاهرة والتخيل والتوهم ادراك الحواس الباطنة الدماغية والتعقل ادراك العقل الذي
هو صفة للنفس الناطقة وهم لا يجوزون ان يدرك النفس الجزئيات بلا توسط الحواس وقال المتكلمون
الاول بالحواس والباقي بالعقل لانكارهم الحواس الباطنة البحث الثاني للعقلاء في انواع العلم اصطلاحات
احدها للحكماء وهو ان العلم هو التعقل المنقسم الى تصور وتصديق منقسم الى يقين وظن وجهل مركب و
تقليد فقالوا العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور والتصديق ان كان مع تجويز نقيضه
فظن والا فان كان مع اعتقاد جزم والاعتقاد لم يطابق الواقع فجهل مركب وان طابقه فما امتنع زواله يقين وما امكن زواله
تقليد وهم لا يسمون الاحساس والتخيل والتوهم علما ثانيها مصطلح بعض المتكلمين وهو ان العلم هو الادراك
سواء كان بالحواس او بغيرها وسواء كان تصورا او تصديقا جازما او لا ومطابقا للواقع ام لا ثالثها
ان العلم هو التصور والتصديق اليقيني رابعها مصطلح جمهور المتكلمين وهو ان العلم ادراك الحواس
والعقل من التصور والتصديق اليقيني البحث الثالث قال جمهور المتكلمين ليس العلم الا اضافة بين

العالم والمعلوم ومن ادعى امرا زائدا عليها فعليه البيان والاضافة هنا اعتبارى عندهم وعرضى موجود
عند الحكماء وقال بعض الاشاعرة صفة ذات اضافة اى تعلق بالمعلوم وقال الحكماء هو الصورة الموجودة
فى الذهن وانكر جمهور المتكلمين وجود الصورة فى الذهن فاشكل عليهم العلم بالمعدومات لان الاضافة
لابد لها من الطرفين والمعدوم ليس فى الخارج فهو فى الذهن ولفاوافق محققوهم الحكماء ومنهم الشارح
البحث الرابع اختلف القائلون بان العلم عرض فى انه من اى مقولة فقيل اضافة وقيل كيف و
قيل انفعال قال المحققون والوجدانا اذا علمنا الشئ فهنا ثلثة امور نسبة بين العالم والمعلوم وصورة
حاصلة عند العالم وقبول النفس لتلك الصورة فمن ذهب الى ان العلم هو الاول قال نسبة او
الثانى قال كيف او الثالث قال انفعال البحث الخامس اختلف العقلاء فى بداهة العلم ونظريته على
مذاهب فاحدها مذهب الامام الرازى وهو انه بديهى متصور بالكنه فلا يمكن تعريفه وتنبه على ذلك
اولا بان كل شئ يعلم بالعلم فلو عرف العلم بغيره لزم الدور وثانيا بان علم كل احد بوجوده ضرورى
وهو علم خاص والعلم المطلق جزءه والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فالسابق على الضرورى ضرورى البتة
وثانيها مذهب امام الحرمين محمد الجوينى والامام حجة الاسلام الغزالى وهو انه نظرى لكنه ولكن يعسر تحديده
بجنس وفصل فان ذلك متعسر فى اكثر الاشياء حتى فى المحسوسات فكيف فى الادراكات الخفية
بل الوجه فى معرفته هو التقسيم الى تصور وتصديق ويقين وظن او التمثيل بانه كالعلومات
كالابصار للمبصرات وثالثها مذهب قوم انه نظرى لايعسر تحديده وعرفوه بعبارات كثيرة والاضافات
انها اخفى من العلم وليست من تلخيص الكنه فى شئ وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت
هى به هذا التعريف منقول عن الامام ابى منصور الماتريدى وقال الشريف فى شرح المواقف هو
احسن ما قيل فى الصفة ما يقوم بغيره والتجلى الظهور والانكشاف والباء للسببية والمذكور هو الشئ اعم
من ان يكون موجودا او معدوما وكان الظاهر ان يقول يتجلى به الشئ ولكن اختار المذكور على الشئ
لان الشئ فى اصطلاحنا لايطلق على المعدوم الا مجازا والمجاز مهجور فى التعريفات واللام متعلقة
بقامت والمجرور راجع الى من وهذا التعريف يتناول العلم القديم والحادث وههنا بحث وهو

اختلف المفسرون في ان المذكور مشتق من الذكر بالضم وهو القلبي او من الذكر بالكسر وهو اللساني فاختار
بعضهم انه من القلبي وارد عليهم ان الذكر القلبي بمعنى العلم فيلزم الدور واجيب بوجهين احدهما ان
الذكر يشمل الظن والجهل المركب والعلم لا يشتملها على مصطلح جمهور المتكلمين ثانيهما ان المعرف هو العلم
بالمعنى العرفي والذكر هو العلم اللغوي وهما متغايران اما اولا فان اللغوي معنى مصدري والعرفي
صفة هي مبدء المعنى المصدري واما ثانيا فلان العرفي يشتمل ادراك الحواس واللغوي لا يشتمله فان
قلت قد وقع في كلام بعضهم ان المذكور هو المعلوم ولكن عدل عنه تحرزا عن الدور انتهى فما وجهه
مع انه لا دور ولو سلم فتبديل اللفظ بمرادفه لا يوقع الدور قلت اراد التحرز عن القبح اللفظي فان ايراد
العلم اللغوي في تعريف العلم العرفي وان لم يكن دورا حقيقيا لكنه دور بحسب الظاهر فيجعل التعريف
مطعنا للكل نافرا قبل ان يحقق المراد واختار بعضهم انه من الذكر اللساني مستدلين بوجهين احدهما انه
المتبادر ويحمل الفاظ التعريف على اظهر المعاني ثانيهما ان القلبي يوهم اختصاص العلم بالقلب وخروج
ادراك الحواس عن التعريف واختار الشارح في هذا الكتاب التفسير الثاني وفي شرح المقاصد الاول
اي يتضح ويظهر تفسيرا ليتجلى والاتضاح افتعال من الوضوح ما يذكر تفسير للمذكور ويمكن ان
يعبر عنه عطف تفسير ليذكر وفيه اشعار بان المذكور من الذكر اللساني المقصود منه دفع ما يرد من
ان الذكر هو التلفظ فيلزم ان يكون المعلوم الذي لم يتلفظ باسمه اصلا خارجا عن التعريف ووجه الدفع
ان المراد بالمذكور ما يمكن التعبير عنه بذكر اسمه موجودا كان او معدوما تعميم لما يذكر وبيان لفائدة
اختيار المذكور على الشيء ثم ان المعدوم يشتمل الممكن والمستحيل وانكر بعضهم العلم بالمستحيل واورد عليه انكم
حكمتم عليه بامتناع العلم والحكم على المجهول محال وقد يعتذر بان مراد المنكر ان علم المستحيل لا سيما
علما وهذا عذر بارد قال بعض المحققين المحال معدوم خارجا وذهنا ولا صورة له في العقل وليس الحكم
عليه من حيث هو بل الحاكم يتصور مفهوما آخر فيحكم عليه على فرض انه عنوان المحال فيشتمل التعريف
ادراك الحواس اي الخمس الظاهرة اما الباطنة فهم لا يثبتونها ويكتفون بالعقل عنها ثم الحق
ان المدرك هو النفس ونسبة الادراك الى الحواس نسبة السبب الى السبب لان الحواس آلات للنفس
في الادراك وزعم بعض الحكماء ان المدرك للمحسوسات هي الحواس ودفع بانا نقطع بانا نبصر ونسمع
مع ان الاشارة الى النفس قطعا ثم اعلم ان تسمية ادراك الحواس علما هو مذهب الاشعري من

تبعه فانهم قالوا السمع علم بالمسموعات والبصر علم بالمبصرات واعترض عليهم بوجهين احدهما انا اذا علمنا الشئ ثم ابصرناه فلا شك انا نجد بين الحالين فرقا بديهيا وقد يجاب بان العلم جنس تحته انواع مختلفة الحقائق ثانيهما ان العرف واللغة والشرع تنفي العلم عن البهائم والاحساس حاصل لها واجيب اولا بان المنفي عن البهائم هو العلم بالعقل لا بالحواس وثانيا بان كلمة من لذوي العقول فيخرج احساس البهائم عن الحد وثالثا بالتزام معنى ادراك الحواس هو ادراك النفس الناطقة بالحواس لان النفس الاحساس اذ الحواس انما هي آلات الادراك واعترض على الجوابين بان مرجعهما الى الاصطلاح ولا يدفعان اصل الاعتراض الذي هو اتصاف البهائم بالاحساس كاتصاف الانسان به مع عدم اتصافها بالعلم وادراك العقل اي ادراك النفس بالعقل وقد يظهر من كلام المشائخ ان نسبة الادراك الى العقل حقيقي ولا يخفى على العاقل انه ايضا مجازي كادراك الحواس لكن لما كان العقل هو السبب القريب جعلوه مدركا فاحفظه ليحفظك عن الحيرة من التصورات والتصديقات بيان لادراك العقل فقط فان ادراك الحواس لا يسمى تصورا ولا تصديقا في اصطلاح حكيم ولا متكلم ان قلت فيبطل حصر هم العلم في التصور والتصديق قلت الحاصر لا يعد الاحساس علما اليقينية اليقين تصديق جازم مطابق للواقع غير محتمل الزوال كقولك الشمس موجودة واجتماع النقيضين محال فخرج بالجازم الظن وبالمطابق الجهل المركب وهو الجزم بالباطل كجزم الفلسفي بقدم العالم وبعدم الاحتمال علم المقلد المصيب المقلد من لا يستدل على الحكم ولكن يعتقده اتباعا لمن يحسن الظن به كاتباعنا في الفقه ابا حنيفة رح وانما كان علمه محتملا للزوال لانه قد يطلع على دليل صحيح او فاسد

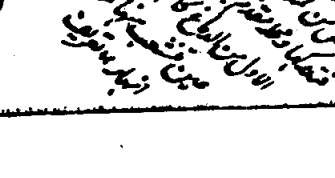
على خلاف ما كان يجزم به فيزول جزمه وانما قيد التقليد بالمصيب لان غير المصيب ذو جهل مركب
وغير اليقينية وهي الظنيات والجهل المركب والتقليد وذلك لان التجلي هو الظهور المطلق سواء كان
تاما او ناقصا ومطابقا للواقع او غير مطابق بخلاف قولهم يريدان التعريف المذكور شامل لجميع انواع
الادراك بخلاف هذا التعريف وهو لبعض الاشاعرة صفة اي امر قائم بمحله وهذا اولى من قول بعضهم
امر قائم بغيره لانه يخرج علم الواجب تعالى اذ صفاته ليست غير ذاته ولعله اختار عدم اندراجه في المحدود او
اختار عدم الغيرية توجب لموصوفها وهذا الايجاب عادي ان كان الحد لعلم المخلوق فقط واعم من
العادي والحقيقي ان كان الحد لمطلق العلم تمييزا مصدر من باب التفعيل بحذف الياء الاولى ومعناه
جدا كردن وبه يخرج كل صفة سوى الادراك وقد يزعم ان السواد مثلا يوجب لموصوفه تميزا عن الابيض
فلا يخرج وهذا وهم لان المصدر من باب التفعيل لا تفعل بمعنى جدا شدن لا يحتمل النقيض يخرج
الظن والشك والجهل المركب والتقليد لاحتمال الاولين النقيض في الحال والاخيرين في الاستقبال ثم في
معنى العبارة وجوه احدها لا يحتمل التميز نقيض نفسه وزيفه القوم بان الشيء لا يحتمل نقيض نفسه لان معنى احتمال
شيء شيئا ان يجوز اتصاف الاول بالثاني واجيب بان معنى الاحتمال ههنا جواز ان يزول هذا التميز
ويحصل بدله ما ينافضه ثانيها لا يحتمل متعلق هذا التميز نقيض هذا التميز وهو مختار المحققين والمتعلق بالفتح في
التصور هو الشيء المتصور وفي التصديق هو طرفا القضية والتميز في الاول هو الصورة الحاصلة في العقل و
في الثاني هو الاثبات او النفي فالمراد بالتميز ما به التميز لا المعنى المصدري لعدم احتماله النقيض فاورد عليه
اولا ان العلم الذي هو تصور عين الصورة والعلم الذي هو التصديق عين الاثبات او النفي لا ما يوجبهما و
ثانيا بانه لا يصح تقسيم العلم الى التصور والتصديق لان العلم يوجبهما فيغاير واجيب بان كون العلم هو الصورة والاثبات
والنفي هو مذهب الحكيم اما عندنا فالعلم يوجبهما ونحن لا نسمي الصورة تصورا او الاثبات والنفي تصديقا حتى
لا يصح التقسيم بل نقول العلم ان كان موجبا للاثبات او النفي فتصديق والا فتصور وهذا تقسيم صحيح و
ثالثا ان القول بالصورة الحاصلة قول بالوجود الذهني والمتكلم ينفيه واجيب بان المحققين يثبتونه اوبان
المراد بالصورة ههنا الشبح الخيالي لا الموجود كما يزعمه القائل بالوجود الذهني ورابعا بان متعلق العلوم
العادية كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب اليوم ذهبا يحتمل النقيض فيخرج عن الحد وذلك لان خرق العادة
جائز واجيب بان المراد بعدم احتمال النقيض ان لا يجوز من العالم الحكم بوقوع نقيضه لا في الحال ولا في المآل

وهذا لاينافي ان يكون النقيض ممكنا بالذات فانك اذا ابصرت زيدا اليقنت بانه موجود يقينا لايزول
مع ان زيدا في نفسه ممكن ان يكون وان لايكون ثانيها ان لايحتمل صفة للصفة والضمير فيه للمتعلق و
المراد نقيض الصفة فالعلم صفة لايحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة وعلى هذا يكون التمييز بالمعنى المصدري والتصور
عين الصورة والتصديق عين الاثبات او النفي على وفق الحكماء فانه وان كان شاملا لادراك
الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني اعلم ان اصل هذا التعريف قولهم صفة توجب تمييزا بين
المعاني لايحتمل النقيضين وهو مختار صاحب المواقف واريد بالمعاني ماليس محسوسا باحدى الحواس الخمس النقيض
ويقابلها الاعيان وهي المحسوسات باحدها فعلى هذا يخرج عن التعريف ادراك الحواس ولما كان مختار
الاشعري ان ادراكها علم ترك المتاخرون قيد المعاني كما ذكره الشارح رح وشاملا للتصورات بناء على
انها لا نقائض لها لان عدم احتمال النقيض اعم من ان لايكون له نقيض اصلا كالتصور ومن ان يكون
له نقيض لكن لا ادراك يقيني لايمكن ارتفاعه وههنا بحث وهو ان المراد بالنقيض في الحد نقيض التمييز
على ما اختاره المحققون والتصور علم موجب للتمييز فكون التصور لا نقيض له لايصلح سببا لدخوله في الحد
اجيب اولا بان المعنى لانقائض لتمييزها الذي هو الصورة على حذف المضاف وثانيا بان انتفاء نقيض
العلم يوجب انتفاء نقيض التمييز الحاصل من العلم وثالثا بان معنى النقيض في الحد نقيض الصفة لا النقيض
التمييز على ما زعموا اشارة الى انه غير مختار عنده واختلف فيه فقيل المفردات لاتناقض اذ التناقض
هو عدم اجتماع مفهومين في الصدق على الشيء والارتفاع عنه وهذا لايوجد في المفردين كالانسان
واللاانسان الا اذا اعتبر حملهما على شيء وحينئذ يحصل قضيتان متناقضتان موجبة وسالبة وقيل
بل تتناقض لان نقيض الشيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء واختاره الشارح اولا
فلانه المطابق لمصطلح اهل المنطق كقولهم نقيضا المتساويين متساويان وثانيا فلانه لو لم يكن
للتصور نقيض لزم ان يكون كل تصور علما مع ان بعضها لايطابق الواقع وان ما لايطابق جهل لا
علم واجيب عن الاول بانه مجاز بمعنى انه لو اعتبر النسبة معها كانا متناقضين وعن الثاني بما افاده
السيد السند رح من انا اذا رأينا حجرا فتصورنا انسانا فهذه الصورة الانسانية تصور مطابق للانسان
وانما الخطاء في الحكم بانها صورة الحجر لكنه اي التعريف لايشتمل غير اليقينيات من
التصديقات لاحتمالها النقيض ومقصود الشارح رح من هذا التعريف وان ترك هذا القيد

لیکون شاملا لکنه اقل شمولا من التعریف الاول هذا جری عادة المصنفین بذکر هذا حین یرید الفصل
بین کلامین ویقال فی تاویله خذ هذا ومضی هذا وقیل کلمة ها اسم فعل بمعنی خذ وذا اسم اشارة فلا تقدیر
ولکن ینبغی ان یحمل التجلی فی التعریف الاول علی الانکشاف التام الذی لا یشتمل الظن
یرید بیان ما هو المختار عنده بعد ما ذکر حال ظاهر التعریفین الماثورین عن العلماء والحاصل ان المختار
هو التعریف الثانی وانه ینبغی تاویل التعریف الاول بحیث یطابق الثانی فی عدم شمول التصدیق
الغیر الیقینی لانه لا یسمی علما فی اصطلاحنا لان العلم عندهم مقابل للظن ای عند الاشاعرة
بخلاف الحکماء فان العلم عندهم حصول صورة الشیء فی العقل فیشتمل الیقین والظن وهکذا حمل السید السند
فی شرح المواقف قال التجلی هو الانکشاف التام الذی لا اشتباه فیه فخرج عن الحد الظن والجهل
المرکب واعتقاد المقلد المصیب انتهی ولم یذکر الشارح الجهل المرکب واعتقاد المقلد لانهما فی حکم الظن
للخلق صفة للمضاف الیه ای المخلوق فهو مصدر بمعنی المفعول من الملک والانس والجن بخلاف
علم الخالق تعالی فانه لذاته لا بسبب من الاسباب الضروریة لذاته للخالق او للعلم وقیل
الثانی غیر صحیح والا لزم ان یکون علمه تعالی قائما بنفسه لا قائما بذاته تعالی وفیه نظر لان معنی کون لذاته
فی هذا المقام هو انه غیر محتاج الی السبب لانه قائم بنفسه ثلثة الحواس السلیمة احتراز عن
المریضة کباصرة الاحول وذائقة الصفراوی والخبر الصادق والعقل لم یقید العقل لان من اصاب
عقله آفة لا یسمی عاقلا بحکم الاستقراء هو التفحص واصله طلب المفقود فی قریة قریة ای الحصر
الاستقرائی لا عقلی ووجه الضبط ای ضبط الاقسام بین النفی والاثبات وقد جرت عادتهم بانه
ان لم یکن الحصر عقلیا ان السبب انکان من خارج ای خارج المدرک فالخبر الصادق فانه یسمع من خارج وکلا ای وان لم یکن خارجا عنه فانکان الة غیر المدرک صفة لآلة ای
انکان السبب آلة مغایرة للمدرک فالحواس وکلا ای وان یکن آلة مغایرة للمدرک فالعقل
ان قلت المدرک فی الحقیقة هی النفس فما فائدة العقل من اسباب الادراک فکیف لا یکون مغایرا
للنفس اجیب بوجهین احدهما ان الشارح بنی الکلام علی التسامح کما هو عادة المشائخ فی ترک
التدقیقات الفلسفیة وذلک لان العقل هو السبب القریب للادراک من بین الاسباب کالحواس لانه بمجاوزه
مدرکا علی التجوز کقولهم القدرة صفة تؤثر علی وفق الارادة مع ان المؤثر فی الحقیقة هو القادر وهذا

الجواب هو الصحيح المطابق لقوله بعد سطور يشتمل المدرك كالعقل ثانيهما ان العقل صفة النفس والصفة لاتغاير الموصوف عند الاشاعرة اذ الغير عندهم ما ينفك في الوجود وهم يقولون صفة الموصوف لا عينه ولا غيره ودفع اولا بان حمل الغير على هذا المصطلح خلاف المتبادر وثانيا بان قولهم لا عينه ولا غيره انما هو في الصفات القديمة وثالثا بانا لا نسلم ان العقل لا ينفك عن النفس آن قلت كيف نفى كون العقل آلة مع انه قال فيما بعد العقل قوة للنفس بها تستعد للعلوم اجيب بوجهين احدهما ان النفى متوجه الى القيد فقط والمعنى ان لم يكن الآلة مغايرة للمدرك بل كانت عينه فهى العقل ثانيهما ان النفى متوجه الى المقيد ولكن صفة الشئ لا تسمى آلة له فلا يقال ان حرارة النار آلة لاحراقه وآورد عليه اولا ان اطلاق الآلة على العقل شائع فى عبارات المشائخ وثانيا انه يلزم استدراك غير المدرك اذ يكفى ان يقال ان كان آلة فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل فالوصف بغير المدرك يدل على ان الفرق به بعد الاشتراك فى كونها آلة فان قيل حصر الاسباب فى الثلاثة غير صحيح لان السبب المؤثر فى العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل اذ قد تقرر عند الاشعرى انه لا تاثير للاسباب المخلوقة فى الحقيقة خلافا للحكماء والسبب الظاهرى اى ما يعده اهل العرف سببا كالنسار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق لف ونشر مرتب فى الادراك والسبب المفضى مبتدر والخبر لا ينحصر والافضار التبليغ اليه الى العلم فى الجملة اى ما له مدخل فى حصول العلم مدخلا قريبا او بعيدا ظاهرا او خفيا بان يخلق الله تعالى العلم تفسير الافضار معه اشارة الى ان الله تعالى خالق مع السبب لا بالسبب وفيه خلاف العلماء وظاهر مذهب الاشعرى هو الاول بطريق جرى العادة الالهية وفيه رد على الحكماء حيث زعموا ان العلم لا يتخلف عن اسبابه ومذهبنا ان هذا بارادة الله سبحانه وان شاء لم يخلقه على سبيل خرق العادة واعلم ان الفعل اذا تكرر صدوره عن الله سبحانه مرات لا تحصى حتى لم يستغربه المشاهدون كاحراق النار سمى فعل العادة وان كان بخلافه كصيرورة النار بردا وسلاما سمى خرق العادة والمشهور ان المراد من العادة الالهية وتحرز بعضهم عنه لعدم اذن الشارع ولا بعد عندى حملها على عادة المصنوعات مجازا ليشتمل المدرك متعلق بتقدير اى يراد المفضى كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر فى الثلاثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان

بالكسر قوة يدرك بها المعاني القائمة ببدن المدرك كالهم والغم والفرح والعطش والجوع واختلف في انه
قوة الوهم التي هي احدى الحواس الباطنة ام غيرها والمشهور هو الاول والحدس قوة توجب سرعة
انتقال الذهن الى المطلوب العلمي من غير حاجة الى التفكر وهذه القوة هي التي عبر عنها الالات الادراك لاستغنار صاحبها
عن تعب التعلم والاستدلال وربما بلغت الى انكشاف جميع ما يمكن البشر ادراكه بالنظر والتجربة هي تكرار
مشاهدة المسبب عن اسبابه كالموت عن السم ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات
اي بمعنى الكسب المقابل للضروري وانما قيد به لان نظر العقل قد يطلق بالمعنى العام الشامل للكسبي
والضروري والمقدمات من عطف الخاص على العام لاختصاصها بالقضايا التي يتالف منها القياس
والمبادي يعمها واجزاء القول الشارح ويجوز ان يخص المبادي باجزاء المعرف وحاصل السوال ان
الحصر باطل لانكم ان اردتم السبب المؤثر في الحقيقة فهو الله سبحانه وحده وان اردتم السبب الظاهري
فهو العقل وحده وان اردتم مطلق السبب مؤثرا او ظاهرا قريبا او بعيدا فالاسباب اكثر من ثلاث
قلنا هذا اي الحصر في الثلاثة على عادة المشائخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن
تدقيقات الفلاسفة حاصله ان المراد بالسبب هو ما يفضي في الجملة والاسباب المفضية وان كانت
اكثر من ثلاثة بحسب التدقيق لكن المشائخ حصروها في ثلاثة تقريبا الى الضبط فانهم لما وجدوا بعض
الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها بخلاف الحواس
الباطنة فان وجودها مشكوك عندهم سواء كان من ذوي العقول وغيرهم من البهائم فانها
تبصر وتسمع وفي التسوية اشارة الى وجه عدم ادراجها في العقل جعلوا الحواس احد اسباب العلوم
ولما كان معظم المعلومات الدينية اي الكثر اسم مفعول من التعظيم مستفادا من الخبر
الصادق وجعلوه سببا اخر تشريفا له واهتماما بشانه لافادته معلومات الدين والا فيجوز ادراجه
في العقل ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والخيال والوهم
وغير ذلك من الفكر والحفظ وجزاء الشرط جعلوه سببا ثانيا وبيانها ان الدماغ ذو بطن منقسم
الى ثلاثة تجويفات اوسعها التجويف المقدم الذي يلي الناصية ثم التجويف الموخر الذي يلي القفاء وضيقها
التجويف الاوسط وقد خلق في هذه التجاويف خمس حواس احدها الحس المشترك في مقدم التجويف
الاول يرتسم فيه جميع مدركات الحواس الظاهرة مادام المدركات حاضرة عندها فصورة القمر عند رؤيته



منقوشة في الحس المشترك وكذا الصوت عند سمعه فهو كحوض يقع فيه خمسة انهار الثانية الخيال هي مؤخر التجويف الاول يحفظ مدركات الحس المشترك فهو كالخزانة لها فانك اذا ابصرت زيدا فما دام زيد حاضرا عندك فصورته مرتسمة في الحس المشترك فاذا غاب صارت صورته مرتسمة في الخيال وبهذه الحاسة تعرف زيدا اذا عاد بعد غيبوبته الثالثة الوهم هي مؤخر التجويف الاوسط يدرك بها المعاني الجزئية والمعاني مالا يدرك بالحواس الظاهرة مع وجوده في المحسوسات كادراكنا شجاعة زيد وبخل عمرو وقال بعض المحققين هذه القوة غالبة على القوى بل على العقل ايضا ولذا يتوحش احدنا عن الميت وان حكم العقل بانه لا مخافة عنه الرابعة الحافظة في التجويف المؤخر تحفظ المعاني الجزئية التي تدركها الوهم فهي خزانة الوهم الخامسة المتصرفة في مقدم التجويف الاوسط ومن شانها تركيب الصور والمعاني وفصل بعضها عن بعض ولخص كلامهم في اثباتها انا قد ندرك جزئيات لا بالحواس الظاهرة وقد تقرر ان الجزئي لا يدرك الا بحاسة جسمانية بالمادة وليس مدركها النفس لانها مجردة غير جسمانية اما ثبوت الحس المشترك فلان النائم وصاحب السرسام يبصر ويسمع مالا وجود له في الخارج واما الخيال فلان الحس المشترك تقبل الصور والحفظ غير القبول فالحافظ حاسة اخرى هي الخيال لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بزعمهم واما الوهم فلقطع بان شجاعة زيد معنى شخصي غير محسوس بالحواس الظاهرة بل المحسوس آثارها ولا بالحس المشترك والخيال لانهما لا يحسان الا ما يلقيهما من الحواس الظاهرة فمدركها حاسة اخرى واما الحافظة فلان الوهم قابل للمعاني فلا بد لحفظها من حاسة اخرى اذ الحفظ غير القبول واما المفكرة فلانا نتصور انسانا ذا راسين وانسانا بلا راس وليس هذا في الحس المشترك والخيال لانه ليس من المحسوسات بالحواس الظاهرة ولا في الوهم والحفظ لانه ليس من المعاني الموجودة في المحسوسات الظاهرة فهي حاسة اخرى اما دليل تعيين مواضعها فلاختلال ادراك الحاسة بآفة موضعها من الدماغ كما علم من الطب بما محض مقالتهم ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات لان تفصيلها من دأب الفلاسفة وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا جزاء لما ثبت يفضي الى العلم مجرد التفات اي توجه وهذا في البديهي او بانضمام حدس الى الالتفات او تجربة او ترتيب مقدمات وهذا في النظري فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا مثال الوجداني وان الكل اعظم من الجزء مثال البديهي وان نور القمر مستفاد من نور الشمس مثال الحدسي قال الحكماء التامل في زيادة نور القمر

ونقصانه على حسب البعد والقرب من الشمس وكون الطرف المحاذي لها نورانيا وغير المحاذي مظلما وفي انخساف القمر على حسب دخوله في مخروط ظل الارض كلا او بعضا يعطي يقينا بان نوره مستفاد منها وقد ذكر بعض علمائنا عليهم واستدل عليه بدلائل نقلية لا تدل على مطلوبه فمنها قوله تعالى يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج اجيب بانهم سألوا عن الفائدة لا عن العلة ولو سلم فنقول اجيبوا بغير ما سألوا عنه ارشادا الى ان اللائق بهم السؤال عن الشرعيات وما لا يمكن تحصيله الا عن صاحب الوحي صلى الله عليه وآله وسلم ومنها قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا والجواب ان السبب العادي لا ينافي الجعل كيف واكثر المخلوقات منوطة بالاسباب ومنها قوله تعالى وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة وفسرت بان آية الليل القمر وآية النهار الشمس وخلق القمر كالشمس فامر الله تعالى جبريل عليه السلام ان يمسح القمر ويمحو نوره والجواب اولا ان اسناده ضعيف وفسر الآية بان آية النهار هو النهار وآية الليل هو الليل وثانيا بعد تسليم صحة الاسناد ان جبريل امحا نوره الذاتي حتى صار مستضيئا بالشمس وبالجملة استخراج الخسوف بالحساب العلمي المذكور في المجسطي والزيجات يعطي اليقين بما ذكره الحكماء ولذا اعترف به المحققون من ائمة الاسلام كالامام الغزالي وتمام بسط الكلام في مؤلفاتنا الرياضية كتابنا سر السمار وكتابنا ماغاسطن ورسالتنا في معرفة الخسوف والكسوف

وان السقمونيا مسهل للصفراء مثال التجربي والسقمونيا لبن نبات يعفف فيجمد وهو شديد الحرارة اليبوسة لكن يستعمل مع المصلحات فيخرج الصفراء وهي خلط حار يابس اصفر اللون مر الطعم واذا غلب على ظاهر البدن حدث اليرقان وان العالم حادث مثال النظري هو العقل بالنصب مفعول ثان لقوله فجعلوا وضمير الفصل للحصر وان كان العلم في البعض كالحدسي والتجربي باستعانة من الحس كالسامعة والباصرة فالحواس بتشديد السين جمع حاسة من حسه اذا طلبه وادركه بمعنى القوة الحاسة بيان لوجه التانيث وانه ليس المراد بالحاسة العضو الحامل للقوة كالاذن والعين والقوة كيفية في العضو بها يصدر عنه الفعل خمس خلافا لمن زعم انها اربع والذوق من اللمس والنظام حيث زعم انها ست والسادسة ما يدرك بها لذة الجماع والحق انها باللمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها لا بمعنى ان العقل يحكم بالحصر ونفي الزائد فان البرهان لم يقم على ذلك واما الحواس الباطنة التي يثبتها الفلاسفة فلم يتم دلائلها على الاصول الاسلامية فانها مبنية على ثلثة اصول احدها ان النفس الناطقة مجردة وان المجرد لا يدرك الجزئيات الا بواسطة الحس واما عندنا فالنفس جسم على تقدير تجردها تمنع استحالة ادراكها الجزئيات والا لم يكن تدبيرها البدن الجزئي ثانيها ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهذا باطل عندنا فيجوز ان يكون الحس المشترك والخيال حاسة واحدة يصدر عنها القبول والحفظ وكذا الوهمية والحافظة يجوز ان يكون في الدماغ حاسة واحدة يصدر عنها الافعال الخمسة ثالثها ان الواجب غير مختار فلا يصدر عنه الفيض على احد الا على حسب اقتضاء اسبابه والا لزم الترجيح بلا مرجح وقد بينا ان الواجب مختار وله ان يرجح ما شاء باختياره فيجوز ان يخلق الادراك في النفس متى شاء بلا حاسة هذا وتنافي هذا المقام تحقيق شريف بسطناه في مؤلفاتنا ولمخصه ان ابا علي هو اثبات تلك الحواس على سبيل الوجوب والابتناء على تلك المقدمات الفاسدة واما اذا اثبتناها على سبيل الظن لامارات يجدها من يستعمل الطب واعتقدنا انه تعالى مسخر الحواس بقدرته كسائر الاسباب وانه قادر على خلق الادراك بدونها فلا باس قطعا لما نجد من فساد الخيال بآفة اصابت مقدم الدماغ والفكر بآفة وسطه والحفظ بآفة مؤخره وصلاح الكل باصلاح تلك المواضع ولذلك تجد في كلام كثير من ائمة الدين الاعتراف بها فاحفظه واستمع قيل قدمه شرفه اما اولا فلانه يدرك من جميع الجوانب واما ثانيا فلانه يدرك من وراء الخيال بخلاف البصر في الامرين واما ثالثا فلانه يتوقف

٦٥

كسب الفضائل الدينية عليه وآثارا بعا فلتوقف اكثر الكمالات الانسانية عليه ولذا ترى كثيرا من العميان
اصحاب عقول وعلوم والصم لمحقين بالبهائم لا ينطقون ولا يفهمون وهذا مذهب الحكماء الاشراقيين ورجح
بعضهم البصر ويؤيد الاول تقدم السمع على البصر في النصوص وهي انث بتاويل الحاسة او نظرا الى الخبر
قوة مودعة موضوعة في العصب في الفارسية پي وهو جسم ابيض سهل الانعطاف عسير الانقطاع
ينبت من الدماغ او من النخاع ويوصل قوة الحس والحركة منها الى البدن وتفصيل ذلك ان الدماغ
موضوع في الراس ويتصل به النخاع الموضوع في فقار الظهر وفي الدماغ تجويف مملو بالبخار اللطيف
النوراني المسمى عند الاطباء بالروح النفساني وقد خلق في هذا الروح قوة الحس والحركة وفي الانسان سبع
وسبعون عصبة فاربع عشرة من الدماغ وسائرها من النخاع وبعضها للحس وبعضها للحركة وهذا الروح
يدخل فيها ويصل الى سائر البدن فاذا انقطعت عصبة او وقع فيها خلط يسد مجراه بطل حس العضو او
حركته ومن ذلك الخدر والرعشة والفالج وبطلان الشم والسامعة والكتاب لا يحتمل تفصيلا اكثر من هذا
المفروش في مقعر الصماخ المقعر ظرف من التقعير ومقعر الاناء باطنه ومقعر البيت غورها والصماخ بالكسر
ثقبة الاذن وقد تطلق على الاذن والسين لغة وذكر علماء التشريح ان ثقبة الاذن خلقت معوجة لئلا
يدخلها الاصوات القوية والاهوية الحارة الباردة والفاسدة دفعة لذكاء حس باطنها وتنتهي الثقبة
الى فضاء قد فرش العصبة على بامنه وهذا الفضاء مملو هواء واقف يحدث الصوت بتحركه تدريجا بلفظ
المجهول بها الاصوات البارد السببية او الاستعانة والحاصل واحد بطريق وصول الهواء
المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ والصوت كيفية تحدث في الهواء من توجه الشبيه بتموج
الماء عند وقوع حجر فيه ويحدث التموج اما من قرع جسم كوقوع حجر او من قلعه كانكسار او خشب او من خرق
الهواء كاوتار الطنبور ويكون شدة الصوت على حسب قوة القرع والقلع والخرق فاذا ضعف جدا
فلا صوت فاذا وصل التموج من الهواء الخارج الى الهواء الذي في تجويف الصماخ حصل ادراكات
الصوت وقد يصادف الهواء المتموج مصادما من جدار او جبل فيعود متموجا كالموج اذا قرع الساحل
فيبلغ الصماخ ثانيا وهو الصدى واذا قرب المصادم كجدران البيت لم يتمايز الصوتان فلم يسمع
صدى ويستدل على ان السمع بوصول الهواء بوجوه احدها انا نسمع الصوت من
بعد بعد القرع ثانيها ان من وضع فمه في انبوبة ووضع طرفها الآخر على اذن رجل وتكلم لم يسمع

صوته احد من الحاضرين الا ذلك الرجل واعترض عليه اولا بانا نسمع الصوت من وراء الجدار الغليظ والجواب
ان الجدار ان لم يكن مسقفا مسدود الباب والكرى لم يحصر الهواء والا فان اشتد غلظ الجدار والسقف فسماع
الصوت ممنوع وان لم يشتد غلظها نفذ الهواء فى مساميها مجردا عن اكثر كيفيات الصوت وثانيا بانا
نسمع صوت لب اللوز فى قشره وكذا صوت الحصاة فى كرة مجوفة مما لا مسام فيه كالذهب والحديد والجواب
ان الجسم المحيط يتحرك بقرع ما فى باطنه فيتموج الهواء من حركته وكثيرا ما يوجد الحركات الضعيفة فى الاجسام
القوية ونحن لا ندركها كالطنين الطاس ولذا ينقطع اذا وضع اليد عليه وحل هذين الاشكالين على هذا
التحقيق من خواص مؤلفاتنا بمعونة ان الله تعالى يخلق الادراك رد على الطبيعية القائلين بان الحاسة
تدرك بطبعها وايضا على جمهور الفلاسفة القائلين بان الهواء اذا تموج استعد لفيضان كيفية الصوت
عليه من العقل الفعال الذى يزعمون انه جبرئيل ثم اذا وصل هواء الى الصماخ استعد القوة الموضوعة فى
العصبة لان يفيض العقل الفعال عليها ادراك تلك الكيفية وكلا الفيضين واجبان بلا تخلف وايضا على
من تعصب من اصحابنا فينكر حصول الادراك بهذا السبب ويقول هو خلق الله سبحانه من غير هذا السبب
والمختار كما اشار اليه الشارح هو ان وصول الهواء سبب قد جرت العادة الالهية بخلق الادراك عنده
والدليل عليه انا نجد الادراك يدور على هذا السبب وجودا وعدما والدور ان وان كان دليلا ظنيا لكنه قد
يؤدى الى حد موجب للجزم فى النفس اشارة الى رد بعض الحكماء حيث زعموا ان مدرك المحسوسات هى
الحواس لا النفس عند ذلك اى عند وصول الهواء وفيه اشارة الى اختلاف بين اهل السنة فى ان الحق سبحانه
يفعل بالسبب او عند السبب فالاول مختار الامام الغزالى والشيخ محى الدين بن عربى فى بعض مواضع فتوحاته
مستدلا بقوله تعالى قاتلوهم يعذبهم الله بايديهم والثانى ظاهر مذهب الاشعرى من ان كل ممكن مستند
الى الحق تعالى بلا واسطة وزعم الامام الرازى ان كون السبب آلة لا ينافى الاستناد بلا واسطة والمحقق
الدوانى بحث فيه وههنا ابحاث لطيفة احدها زعم بعضهم ان التعريف تم على قوله مقعر الصماخ وما بعده
توضيح وبيان للفائدة وعندى فيه نظر لان تلك العصبة ذات قوى اخر كالقوة الجاذبة للغذاء والماسكة
له والهاضمة له والدافعة للفضول كالوسخ فلا بد من قوة تدرك بها الاصوات ثانيها قيل اذا قرب
الصوت من الاذن استقبلته القوة خارج الاذن والالم يدرك جهة الصوت وعندى فيه نظر اذ
انتقال القوة بلا انتقال العضو الحامل لها سفسطة والوجه ان الصوت ينفذ من مسام البدن ولذا تسمع

ولو جعلت الانامل في الاذنين لاتسمعه ثالثها ان والبصر وهي القوة المودعة في
العصبتين منشؤهما مقدم الدماغ خلف منشأ عصبتي الشم قريبا منه ولذا يوجد رائحة الكحل الطيب
المجوفتين اسم مفعول من التجويف والاعصاب كلها مصمتة اي مجوف لها ولكن ينفذ الروح فيها بلطافته
ومثله جالينوس بنفوذ ضوء الشمس في الماء الا عصبتا البصر فلهما جوف للحاجة الى توفر الروح فينفذ فيهما
الروح النوراني من الدماغ الى العين اللتين تتلاقيان فوق ملتقى الحاجبين فيكون لهما جوف
واحد مشترك ليسمى مجمع النورين والحكمة فيه ان يتقوى النور بالاجتماع وان لاتعمى العين بوقوع الآفة
في سبد العصبة وقيل ليكون المرئي واحدا ثم تفترقان فتتاديان الى العينين اي تصلان وتؤديان
الوصول واختلف علماء التشريح فيه فقيل تتقاطعان تقاطع الصليب فيصل العصبة اليمنى الى العين
اليسرى والعصبة اليسرى الى اليمنى وقيل بل يصل اليمنى الى اليمنى واليسرى الى اليسرى والاول
مختار الشارح في شرح المقاصد وكلامه في هذا الشرح يحتمل الوجهين وفي المعنى الثاني اظهر ولعل
سبب الاختلاف اختلاف وضع العصبتين في ابدان المشروحين كما ترى من اوضاع العروق
المقصودة في الايدي والله اعلم يدرك بها الاضواء والالوان ذكر الحكماء ان المبصر اولا وبالذات
هو الضوء واللون وما سواهما مبصر بالعرض وزعم قوم ان الضوء نوع من اللون ودفع بان البلور
يضيء في الظلمة مع ان اللون لايبصر فيه بالاجماع والاشكال الشكل عرض يحصل للسطح او الجسم من حيث
احاطة حده كالدائرة والكرة او حدود كالمثلث والمربع والمقادير سواء كان المقدار متصلا وهو الحجم
كالعظم والصغر او منفصلا وهو العدد كالخمسة والعشرة والحركات حصر الحكماء مدركات البصر فيما ذكره
الشارح والتشابه والاختلاف والشفافية والكثافة والبعد والوضع والتفرق والاتصال والاطراف
واورد عليهم امور ينظر بعد التامل انها راجعة الى ما ذكر كالضحك والبكاء فهما من الشكل والحركة كالطلاقة و
الهوس فهما من الشكل والسكون وكالاستقامة والانحناء فهما من الشكل وكالكثرة والقلة فهما من العدد و
كالكتابة وسائر النقوش فهي من الوضع والشكل وبذا الحصر عندنا عادي ولا يمتنع رؤية ما سواها كما يذكر
في بحث رؤية الحق سبحانه مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك
القوة بذا بحسب العادة والافقد جوز الاشعري ان يبصر اعمى الصين بقعة اندلس بخلق الله سبحانه
الادراك فيه والشم وهي قوة مودعة في الزائدتين بالزاء المعجمة والزائدة بالفارسية افزودني

وصحح بعضهم بالمهملة من الريد وهو ما نأ من الجبل وهما عصبتان مستديرتان في اور دعليه انه لا يصدق التعريف على القائمة باحدى الزائدتين فالاولى ان يقال في الزائدة قلت تسامح لظهور المقصود ولو اورد كان ما افسد اعظم مما اصلح لايهامه انها زائدة واحدة النابتتين من النبت وهو بالفارسية رستن في مقدم الدماغ بضم الميم وتشديد الدال المشبهتين بحلمتي الثدي الحلمة بفتحتين رأس ثدي المرة وفي الكلام تجريد يدرك بهما الروائح بطريق وصول الهواء المكيف بكيفية ذي الرائحة اختلف في كيفية الشم فقال الجمهور تكييف الهواء برائحة المشموم كالمسك مثلا بسبب المجاورة ثم تكييف الهواء الآخر المجاور لذلك الهواء وهكذا الى ان يصل التكييف الى الهواء المجاور للحلمتين او يصل الهواء المكيف بعينه من خارج الانف الى الخيشوم بجذب الاستنشاق وبالجملة المشموم حقيقة هو الكيفية القائمة بالهواء وذهب قوم من الحكماء الى ان الشم بوصول اجزاء منفصلة من ذي الرائحة الى الدماغ وقد منيب هذا القول الى ابي نصر الفارابي ووضع بانه يلزم انتقاص المشموم ساعة فساعة واجاب بعضهم بالتزامه وايده بانتقاص الورد اذا شم ولم يعرف انه من حرارة النفس واجاب بعضهم بمنع الانتقاص عند من ينكر الجوهر الفرد لان الجسم عنده غير متناهي الاجزاء وفيه نظر لان كل منفصل عن الجسم فهو جسم عند منكري الجوهر ولا يمكن ان ينفصل من الجسم اجسام لا تحصى من غير انتقاصه الى الخيشوم بالشين المعجمة ما بعد من ثقبة الانف اي قصاها وقيل عظم منشعب بين الانف والدماغ ينفذ الرائحة في ثقوبه تدريجا والحكمة فيه ان لا يدخل الروائح القوية في الدماغ دفعة فتؤذيه والذوق وهي قوة منبثة منتشرة اسم فاعل من الانبثاث وهو الانفعال من البث وهو التفريق وانما وصف الذوق واللمس بالانبثاث لا بالايداع لان محلهما اوسع من محال القوى السابقة فناسب التفريق في العصب المفروش على جرم اللسان الجرم بالكسر هو الجسم واكثر ما يطلق على الاجسام اللطيفة واختلف في الذوق فقيل يختلط الاجزاء اللطيفة من المطعوم باللعاب وتنفذ بمعونته في العصب فيكون المحسوس كيفية المطعوم وقيل تكييف اللعاب بطعمه بمجاورة فيكون المحسوس طعم اللعاب واختار الشارح الاول على عكس ما اختاره في الشم لانه الظاهر مع عدم ورود المحذور الذي كان يلزم هناك واللمس وهي قوة مخلوقة في الانصاف الدقيقة من الاعصاب منبثة في جميع البدن فيه بحث لما ثبت عند اهل التشريح انه لا حس للعظم والربة والكبد والطحال والكلى لعدم انتساج الالياف لعصبة

الالياف

فيها والحكمة فيه ان العظم حامل ثقل البدن والرية دائمة الحركة للتنفس ويهبط النوازل الموذية والكبد الطحال معدن الاخلاط المادة والكلى مجرى البول المالح فسلب عنها الحس لئلا يدوم الوجع نعم قد البست غشاء لطيفا ذا حس ليخبر بحدوث المرض فيها وذكر بعضهم ان ثلث الجسم حساس وهو الذي يلي الجلد وثلثاه بلا حس وأجيب بانه اراد ظاهر البدن واورد عليه الاظفار اللهم الا ان يراد بالجميع الاكثر وقد يقال حذف المضاف اي جلد البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك كاللطافة والكثافة والملاسة واللزوجة والبلة والجفاف والخشونة والثقل وحصر الحكماء الملموسات فيها وزعم بعضهم ان الملموس بالذات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اما غيرها فملمس بتوسطها ولعل هذا وجه تخصيص الشارح اياها بالذكر وزاد بعض المحشين الصلابة واللين وصرح الامام الرازي بانهما من الكيفيات الاستعدادية لا الملموسات عند النماش تفاعل من المس والاتصال به اي بالبدن وقد يكل حاسة الجار والمجرور متعلق بيوقف قدم للحصر فيها اي من الحواس الخمس يوقف بلفظ المجهول من الوقوف وهو الاطلاع اي يطلع بتشديد الطاء على ما وضعت الجار والمجرور ومفعول بالم يسم فاعله هي اي تلك الحاسة له يعني ان الله تعالى خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للمطعوم والشم للروائح لا يدرك بها الضمير لكل تاويل الحاسة والمعنى لا يدرك بحاسة منها ما يدركه بالحاسة الاخرى اعلم ان نفي هذا الادراك ظاهر في بعض الحواس للقطع بان البصر لا يسمع والسمع لا يبصر والشم لا يسمع ولا يبصر ولكنه يشكل في اللمس والبصر فان البصر قد يدرك نحو المقدار والحركة والسكون مع انها من المبصرات عندهم وأجيب بوجوه احدها ان التخصيص اضافي لا حقيقي لان الامور المذكورة وان كانت مدركة باللمس والبصر معا لكنها لا تدرك بالسمع والذوق والشم وهو كما ترى بعيد عن العبارة بمراحل ثانيها ان المراد بالادراك ما كان بالذات وليس الامور المذكورة مبصرة او ملموسة بالذات ثالثها ان المراد بالادراك هو التام الكامل وهذا الجواب هو المختار ولقائل انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف بين اهل السنة القائلين بالجواز والفلاسفة القائلين بالامتناع والحق الجواز لما ان ذلك اي الادراك بالحاسة بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير للحواس بل هي اسباب جرت عادة الحق سبحانه بخلق الادراك عند استعمال العبد اياها فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة قيل الاولى عند بدل عقب وأجيب بان المراد التاخر الذاتي ادراك

الاصوات مثلا فان قيل اليست الذائقة تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا قلنا لا بل
الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان وقال بعض المحشين يجوز ان
يكون في اللسان حاسة واحدة تدرك الحلاوة والحرارة معا فيصح قول المصنف بلا حاجة الى جواب
الشارح الذي هو دعوى وجود القوتين في اللسان بلا دليل وعندي فيه بحث لانه ينافي قول
المصنف والحواس خمس مخالف للاجماع المنعقد عليه واثبات الحاسة السادسة مع ان في الخمس كفاية
ولا استبعاد في اجتماع القوتين في عضو بل العضو الواحد يكون ذا قوى اربع الجاذبة والماسكة و
الهاضمة والدافعة بل ثمان كما في المعدة فان هذه القوى الاربع موجود فيها بجذب الطعام وامساكه و
هضمه ودفع ثفله وفيها اربع اخر لجذب غذائها اعني الدم المجلوب من الكبد وامساكه وهضمه ودفع مابقي و
كذا في الرحم لتدبير غذائه وتربية الجنين كما تقرر في علم الطب والخبر الصادق اي المطابق
للواقع فان الخبر كلام اي مركب من الكلمتين فصاعدا بالاسناد وهذا يشمل الخبر والانشاء يكون
النسبة خارجية يخرج الانشاء تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا او لا تطابقه فيكون كاذبا
فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وحقق بعضهم انهما من اوصاف النسبة اولا والخبر
ثانيا وانكان في العرف صفة الخبر حقيقة وقد يطلقان اي الصدق والكذب بمعنى الاخبار عن
الشئ على ما هو به الضمير المرفوع للشئ والمجرور للموصول اي الاخبار عن الشئ على وجه يكون هذا الشئ
بهذا الوجه ثم ان اريد بالشئ النسبة فما عبارة عن الوقوع واللاوقوع وان اريد به الموضوع فما عبارة عن
ثبوت المحمول وانتفائه والاول اقرب من حيث المعنى لان المخبر عنه هو النسبة لا ذات الموضوع والمحمول
واوفق بقول الشارح اي الاعلام بنسبة والثاني اوفق من حيث اللفظ لتعبيرهم عن الموضوع بالمخبر عنه
كذا افاده المدقق ولا على ما هو به اي الاخبار عن الشئ لا على الوجه الذي يكون الشئ بهذا الوجه
اي الاعلام تفسير للاخبار بنسبة تامة تطابق الواقع او لا تطابقه فيكونان الصدق والكذب
من صفات المخبر فمن ههنا اي لانه يصح كون الصدق والكذب صفة للخبر والمخبر يقع في بعض الكتب
الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة على نوعين احدهما
الخبر المتواتر وهو مشتق من الوتر واصله في اللغة ان يجئ واحد بعد واحد ثم جرد عن معنى الوحدة
واستعمل في التتابع والتوالي سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة او وعليه انه يجوز ان يخبر القوم

نظم الفرائد

الكثير دفعة واجيب بان المراد بالدفعة المعنى الفلسفي الذي هو الآن غير المنقسم وعندي انه تكلف
بل الجواب انا لا نسلم ان يسمع احدنا كلام جمع عظيم معا بحيث يتيقن ان كلا واحد منهم اخبره بذلك لان
شغل السامعة باصوات بعضهم يمنع عن استقصار كلام آخرين كما هو معلوم من العادة والوجدان ولو
سلم فكون الاكثر غير دفعي يكفي في وجه التسمية بل على التعاقب هو ان يجيء بعض عقب بعض و
التوالي مشتق من الوالاء وهو القرب ومعناه التتابع وهو الخبر الثابت على السنة قوم
جمع قلة فيحتمل ان مذهبه حصول التواتر بما دون العشرة كما هو راي قوم ويحتمل ان يستعمل القلة مكان
جمع الكثرة تجوزا لا يتصورون تواطؤهم اصله المشي على طريق واحد مشتق من وطي الاقدام
اي لا يجوز العقل توافقهم فسر بذلك لان تصور التواطي غير ممنوع بل واقع فانك تحكم على التواطؤ
بالاستحالة وذا لا يمكن الا بعد تصوره واورد عليه ان منع التجويز العقلي باطل لان كذبهم امر ممكن واجيب
بانا لا نريد ان كذبهم محال عقلا بل ان العقل يجزم بصدقهم كما في سائر اليقينيات العادية فانك تجزم بان
هذا الحمار لم يكن جملا وتجد العقل لا يلتفت الى نقيضه وان كان امرا ممكنا على الكذب اي من حيث
كثرتهم فخبر الافراد الذي يفيد الجزم لكونهم صلحاء لا يكون متواترا ومصداقه مصداق الشيء بالصيغة
صيغة الآلة هي دليل كون الخبر متواترا وقوع العلم من غير شبهة فكل خبر يتردد العقل فيه فانه لم يبلغ
حد التواتر وقوله من غير شبهة صفة للعلم او حال عنه وارد عليه بانه مستدرك اذ العلم عند المتكلمين هو اليقين
فقط واجيب بانه توكيد وتوضيح لان العلم قد يطلق بالمعنى العام الشامل للظن واليقين واعلم ان ما ذكره
الشارح هو مذهب المحققين وشرط بعضهم في التواتر عددا معينا يحصل الجزم به ولا يحصل باقل منه فقال
القاضي الباقلاني ما فوق الاربعة لان شهود الزنا اربعة ويجب تعديلهم فلو افاد خبر الاربعة يقينا
لم يجب تعديلهم وقال بعضهم اثنا عشر لقوله تعالى بعثنا هم اثني عشر نقيبا وذلك لان الحق سبحانه
امر موسى عليه السلام بجهاد الجبارين وامره ان يبعث من قومه اثنا عشر رجلا يأتونه باخبار الكفار
وقال بعضهم عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وهو في غاية الركاكة
لان الآية في الحرب وقال بعضهم اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك
من المؤمنين نزلت يوم اسلم عمر رضي الله عنه وكان متمم الاربعين والنبي صلى الله عليه وآله وسلم
مامور بنشر الشرع المفيد لليقين وقال بعضهم سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا

لتيقاتنا وانما اختارهم ليسمعوا كلام الله في ذلك فتوهم بما امر ونهى ولا يخفى انها تمسكات ضعيفة ولا دلالة لها على عدم العلم اليقيني باقل منها والحق عندي ان الاخبار متفاوتة في ذلك فاذا سمعت ان جارك محرم جزمت بعد قليل واذا سمعت وقوع الحرب وفتح الحصن بالشام لم تجزم الا بعد كثير بقي ههنا بحث وهو ان العلم موقوف على التواتر فلو توقف التواتر على العلم لزم الدور اجيب بان الموقوف على التواتر هو وجود العلم والموقوف على العلم هو العلم بكون الخبر متواترا وبهذا الحال في كل معلول يستدل به على العلة الخفية فان وجود العالم موقوف على الصانع والعلم بالصانع موقوف على العالم وهو بالضرورة يريد ان يكون الخبر المتواتر موجبا للعلم الضروري حكم ضروري لا يحتاج الى الدليل مُوجِبٌ لِلْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ هذا هو المختار عند الجمهور وذهب امام الحرمين وحجة الاسلام وابو الحسين والكعبي المعتزليان الى انه نظري كَالْعِلْمِ بِالْمُلُوكِ الْخَالِيَةِ اي الماضية فِي الْأَزْمِنَةِ الْمَاضِيَةِ تاكيد للاولى رد على من زعم من السمنية وغيرهم ان المتواتر يفيد العلم ان كان خبرا عما وقع في الحال او قريبا منه لا عن ما مضى عليه دهر مستدلين بانه قد تواتر من الاخبار الماضية ما هو كذب قطعا واجيب بان تواترها ممنوع وَالْبُلْدَانِ بالضم جمع بلد النَّائِيَةِ مهموز العين ومعتل اللام اي البعيدة يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول اقرب من حيث المعنى من وجهين احدهما انه المطابق لكلام المشائخ في هذا البحث تمثيلهم المتواتر بنحو وجود اسكندر وبغداد وثانيهما انه لو عطف على الازمنة لزم اما ان يكون قوله الخالية نعتا للازمنة الماضية فقط او الان العلم بملوك البلدان البعيدة ثابت بالتواتر ولو كانوا في الزمان الحالي وامان يكون المعطوف نعتا لان العلم بالملوك الماضين حاصل بالتواتر سواء كانوا في البلد القريب او البعيد وان كان ابعد من جهة اللفظ فههنا اي في شرح الكلام مقامان احدهما ان التواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم عند تنبيه للاستدلال فان ضرورة الصدور تثبت بالضرورة لا بالدليل وكلما ينصب عليها في صورة الدليل يسمى تنبيها لا استدلالا بوجود مكة شرفها الله سبحانه من قولهم مكّه اذا نقصه او اهلكه سميت بها لانها تنقص الذنوب او تهلكها او تهلك الجبار الذي يقصد الكعبة بسوء او تهلك من الحد فيها او من المكاكة بالضم وسوح العظم لانها اشرف البلاد واصلها وبغداد فارسي معرب اي بستان العدل وكان هناك بستان لملك نوشيروان يجلس فيه للعدل وهي بلدة عظيمة من عراق العرب طولها ثمانون وعرضها ثمانون وثمانون

ومن عجائبها انها كانت دار الخلافة العباسية وبقيت طويلا ولم يمت بها خليفة وانه ليس الا بالاخبار
اورد عليه ان جزمنا بوجود مكة وبغداد لا يدل على انه حاصل بالتواتر فان العلم اسبابا آخر من الحدس والبديهة
اجيب بان البديهة شاهدة على ان هذا الجزم ليس الا بالتواتر والثاني ان العلم الحاصل به بالتواتر
ضروري لا نظري وهذا مختار المحققين وذهب امام الحرمين وابو الحسين المعتزلي الى انه نظري واستدل
ابو الحسين بانه لو كان ضروريا لم يحتج الى توسط مقدمتين والتالي باطل لان العلم به موقوف على انه خبر عن
محسوس وان المخبرين لا داعي لهم الى الكذب وكلما هو كذلك فهو صادق واجيب بان العلم غير موقوف
على المقدمتين ولا ينافيه جواز تركيبها كما في قولك الاربعة منقسم بمتساويين وكل ما هو كذلك فهو
زوج وقال الغزالي في رواية انه قسم ثالث بين الضروري والنظري وتوقف الشريف المرتضى متكلم
الشيعة والآمدي فيه وحجة الجمهور ما ذكره الشارح بقوله وذلك اي كونه ضروريا ثابت لانه اي هذا العلم
يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم الى العلم بطريق الاكتساب وترتيب
المقدمات من الصغرى والكبرى ومنعا ولا بانا لا نسلم ان الصبي لا يستطيع الكسب وثانيا بانا لا نسلم حصول
التصديق اليقيني للصبي الذي لا يستطيع الكسب بهذا الذي ذكره الشارح تنبيه على المضرورة لا الاستدلال
لان ضرورة الضروري ضرورية لا كسبية والا لزم التسلسل ولم يثبت ضروري ولا نظري قط ومن اعظم
شبه المنكرين لافادة التواتر العلم خبر النصارى واليهود فانهما متواتران مع القطع بكذبهما اما خبر النصارى
فانهم زعموا ان اليهود قتلوا عيسى عليه السلام وصلبوه وهذا متواتر فيهم ونحن نقطع بانه كذب لقوله تعالى
وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وذكر المفسرون في تفسيره وجوها احدها انه دعا على بعض اليهود فمسخوا
قردة وخنازير فاجتمع اليهود على قتله فاخبره الله تعالى انه يرفع الى السماء فقال لاصحابه ايكم يرضى بان يلقى عليه
شبهي فيقتل ويصلب يدخل الجنة فقام رجل وقتل وصلب ثانيها ان رجلا كان ينافق فخرج ليدل عليه

فوقع عليه شبهه فقتل ثانيها ان ليطانوس اليهودي دخل بيتا كان فيه عيسى عليه السلام ليقتله فلم يجده
لصعوده الى السماء فلما خرج القى عليه شبه عيسى عليه السلام فاخذه اصحابه وهو يقول انا صاحبكم فلان وهم
يقولون انت عيسى فقتلوه وامّا خبر اليهود فانهم نقلوا عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت ما دامت
السموات والارض وهو تصريح بان دينه ابدي غير منسوخ وزعموا انه متواتر ونحن نقطع بانه كذب لان شرعنا
ناسخ لكل شريعة فاجاب الشارح عنها بقوله واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام قيل معناه
اخبار اليهود للنصارى على ان الاضافة الى المفعول ليطابق ما في التلويح من لفظ اليهود بدل النصارى
واورد عليه انه لا يصح عطف اليهود على النصارى ويجاب بتقدير لفظ الخبر في قوله واليهود كلمة تكلف والحق
ان بعض النصارى متفقون مع اليهود في الاخبار بقتله كما يدل عليه سجودهم للصليب وايضا من ايام العيد
للنصارى عيد الصليب وزعموا ان بعض ملوكهم قدم بيت المقدس بطلب الخشبة التي صلب عليها عيسى
عليه السلام فجمع خشبات كثيرة كانت هناك فوضعها على الميت واحدة بعد واحدة فصار الميت حيا باحداها
فاخذها واتخذ اليوم عيدا وخبر اليهود بتابيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع اما مجملا فلان مصداق
التواتر حصول اليقين ولم يحصل وكنا فيه نظر لان نفي الحصول لنا لا يفيد ان الخبر بتواتره عند قوم لا عند قوم
للخصم ممنوع واما مفصلا فالجواب عن خبر النصارى بوجوه احدها انه منقول عن اربعة منهم وليس هذا عدد
التواتر وقيل نقل عن اليهود الذين دخلوا بيت عيسى عليه السلام وكانوا سبعة او ستة فهم مع قلتهم لا يبعد
اتفاقهم على الكذب واورد عليه ان تواتر الخبر بينهم بالصلب ممايعاينه الجمع لحرص الناظرين على مشاهدة
نحوه واجيب اولا بان المصلوب بعد القتل لا يتامل فيه عادة لنفرة الطباع عن المقتول وثانيا بان الهيئة
تتغير بعد القتل مع ان المصلوب على مسافة في الهواء ففي مثله لا تحقق المشاهدة اليقينية ودفع الجواب بانهم
نقلوا انه صلب حيا وبقي بعد الصلب وقبل الموت مدة طويلة وايضا كان الشبه من حين اخذوه لا بعد
القتل والصلب والا لما قتلوا الوجه الثاني ان اخبارهم كان عن شبهة لا عن حس لقوله تعالى ولكن شبه لهم
واورد عليه اولا بانه لا شبهة باعتقادهم بل انما اخبر عما شاهدوه بابصارهم وثانيا بانه لو صح الشبهة لارتفع
الوثوق عن اخبار الانبياء لجواز ان يكون رجل آخر تشبه بصورة النبي واجيب عن الاول بما روي انهم ترددوا
بعد القتل فقالوا الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا وقالوا ان كان هذا عيسى عليه السلام فاين صاحبنا
وعن الثاني بان الشبهة كانت في عيسى مشتملة على صالح كرفع درجة المقتول واستدراج القاتلين الى

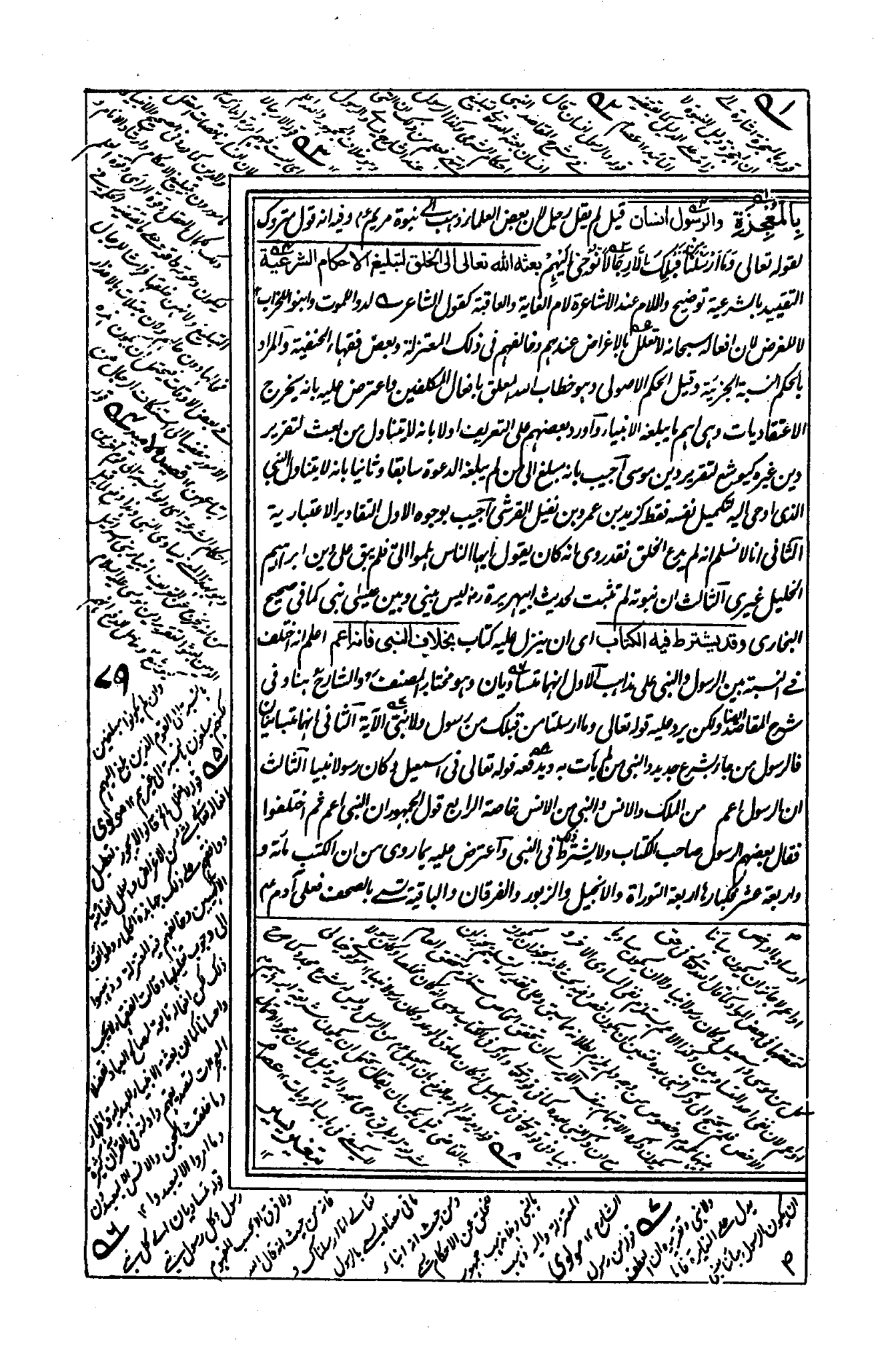
الضلال الشديد فكانت جائزة واما في سائر الانبياء فتحمل بحكمة البعثة فتكون من المحالات الوجه الثالث ما اختاره
القاضي حسين الميبذي شارح هداية اثير المتفلسفة وجماعة وهو ان عيسى عليه السلام قتل وصلب وعرج بروحه
مستدلين بقوله تعالى لعيسى اني متوفيك ورافعك الي واجابوا عن قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه
بانه مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء وعن بعض المكاشفين انه رأى
حسين بن منصور الحلاج يمشي على المار بعد ما صلب فقيل له الست صلبت اليوم فقال لم قتلوه وما صلبوه
ولكن شبه لهم وهذا الجواب قاطع للشبهة ولكنه يخالف لقول المفسرين انما استدلالهم فالجواب عنه ان
التوفي هو القبض عن الدنيا وقيل الكلام على المقلب اي رافعك ومتوفيك واما الجواب عن خبر اليهود ففيه
وجهان احدهما ان بخت نصر الملك المجوسي قتلهم حتى لم يبق منهم عدد التواتر وذلك يوم ضرب بيت
المقدس واورد عليه ان الامة المتفرقة شرقا وغربا يستحيل استيصالهم والجواب عندي بان التفرق مفروغ
لانه قصد صرهم وهذا يوجب اجتماعهم لدفعه الثاني ان هذا لم يتواتر ولكن اخترعه ابن الراوندي المتكلم الزنديق والقاه
الى اليهود ليحتجوا بها على المسلمين فان قيل ايراده على المقام الاول بالمعارضة خبر كل واحد لا يفيد
الا الظن اورد عليه انه منقوض بخبر احد الخلفاء الراشدين فانه يفيد اليقين البتة واجيب بان قوله لا يفيد
اليقين مسالبة جزئية وهذا كاف للمعترض وعندي ان السوال باطل غير محتاج الى هذا الجواب لما تقرر
في الاصول ان خبر الواحد ظني من غير تفرقة بين الخلفاء وغيرهم وجاز عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان اتى بآية
الرجم فلم يكتبوها في القرآن حين جمع على عهد ابي بكر لما ان كان واحدا وفي كشف الاسرار ان عليا رضي الله عنه حاكم

نيل

مع اليهود الى شريح القاضي وشهد الحسين بن علي عنده ومولاه قنبر فقال شريح لا شهادة للابن والعبد فقضى لليهودي فاسلم لما رأى من عدالة المسلمين وامثاله كثيرة نعم لا شك في ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن والظن لا يوجب اليقين قالوا لم لا يكون كل واحد من الاخبار مفيدا لليقين فكذا مجموعها كما ان كل واحد من النسخ لما لم يكن ابيض استحال كون الكل ابيض وايضا عطف على قوله خبر كل واحد فهو معارضة ثانية جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لا نعني بالمجموع نفس الاحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد فيجوز ان يكون خبر كل واحد ظنيا محتملا للكذب والمجموع يقينا لا يحتمل الكذب واورد عليه ان المدعى وجوب اليقين والجواب انما يعطي جوازه لان رب سوار كان للتقليل او للتكثير تفيد جزئية الحكم فاجيب بان المقصود من الجواب ابطال ما ادعاه المعترض من ان كل مجموع فهو مساوي الاحاد في الضعف فمنع كليته كاف في ابطاله اما وجوب اليقين فانما ثبت بالضرورة لا بهذا الجواب كقوة الحبل المؤلف من الشعرات مع ضعف كل شعرة فان قيل معارضة للمقام الثاني الضروريات لا يقع فيها التفاوت بان يكون بعضها اخفى لان التفاوت ينافي البديهة ولا اختلاف اي لا يقع اختلاف العقلاء في اثبات الحكم الضروري ونفيه والا كان ثبوته عند النافي محتاجا الى النظر ونحن اي والحال انا نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر فيثبت التفاوت والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء فثبت الاختلاف كالسمنية بضم السين وفتح الميم وقد تسكن قوم من قدماء عبدة الاصنام ينسبون الى سومنات بلدة في الهند طولها ثمانمائة وست درجات وعرضها سبع عشرة درجة وهي معظمة عند الهنود ويسافرون اليها من مسافات بعيدة ويزعمون ان صنم سومنات يتحرك الحركات الاختيارية وان من زاره لم يتناسخ روحه الا في قالب بشر وللشيخ مصلح الدين السعدي الشيرازي في كسر صنمه قصة مليحة وقيل منسوبون الى صنم يسمى سمن والبراهمة قوم من رؤساء كفار الهند منسوبون الى رئيس لهم يقال له برهمن وقيل برهام وقيل هو اسم صنم نسبوا اليه قلنا هذا اي عدم وقوع التفاوت والاختلاف في الضروري ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضروري لا من حيث خفاء الحكم في نفسه حتى ينافي البديهة بل بواسطة التفاوت في الالف بالفتح والكسر عادت گرفتن بچيزي والالفة بالضم اشتهر في هذا المعنى والعادة والممارسة والاخطار بالبال بالخاء المعجمة والطاء المهملة التصور والبال القلب يريد انه قد يكون الحكم الضروري مما لم يالف بالعقل

فيجد الاذعان به اقل من الاذعان بالمالوف اذ لاشك ان لمم الانسان لايسارع فى قبول غير المالوفات
كمسارعته فى قبول المالوفات ما بعد الالف فيجد الاحكام الضرورية كلها على السواء وتصرفات اطراف الاحكام اى
المحكوم والمحكوم عليه يريد انه قد يكون الطرفان فى الحكم البديهى ضروريين نحو الواحد نصف الاثنين وقد يكونان
نظريين نحو الواجب الوجود ليس بعرض فيجد الحكم فى الاول اوضح منه فى الثانى من حيث تصور الاطراف اما بعد
تصورها فلا تفاوت فى نفس الحكم وقد يختلف فيه مكابرة هى المنازعة بلاحق طلبا للعلو والكبر وقال بعضهم
منازعته فى مسئلة علمية للالزام الخصم واظهار الفضل وعنادا بالكسر وهو انكار حق الخصم للعداوة وقيل المنازعة
فى العلم مع عدم العلم بكلام صاحبه دفعا للالزام الخصم كالسوفسطائية اى كاختلافهم فى جميع الضروريات
يريد ان اختلاف المكابرة والمعاندة لايضر فى بداهة الحكم والا لبطلت البديهيات كلها بالتشكيك السوفسطائية
فيها وانكارهم مع ان تشكيكهم غير مضر اجماعا واعلم ان للمخالفين فى المتواتر شكوكا كثيرة نذكر بالتشييد للاذهان
والجواب عن الكل واحد وهو ان التشكيك فى الضرورى غير مسموع الاول ان التواتر ممنوع عادة لانه كاتفاق
الخلق الكثير على اكل طعام واحد وربانه معلوم الوقوع والفارق وجود الداعى اليه بخلاف اكل الطعام وايضا
اذا وجد الداعى اليه وقع الاتفاق كاكل اللحم يوم النحر الثانى انه يلزم اجتماع النقيضين اذا اخبر جمعان بنقيضين
ووقع بان تواتر النقيضين محال عادة الثالث ان الخبر المتواتر انما يقع عن محسوس والحس يغلط فيرى المتحرك
ساكنا وبالعكس كالسفينة والساحل وايضا يجوزان يخبر واعن زيد وان ابصروا رجلا آخر لان الله سبحانه
خلق رجلا آخر يشابهه كما نرى بين الطيور من التشابه بحيث لاتمايز وايضا قد ثبت تصوير جبريل بصورة
دحية الكلبى والملائكة يوم بدر بصورة الرجال وايضا يرى الخائف من الصور ما لا وجود لها فى الخارج و
الرابع انه يحتمل ان ينشأ الخبر عن كذب رجل واحد فيذكره الجماعة ثم يذكره الجماعات فيزعم انه متواتر لايقال
لو كان نقول هذا غير لازم لانه قد يقع دقائق عظام لايبقى عنها اثر فى الناس الخامس لو افاد علما اما ضروريا
او ما نظريا والاول باطل لانه يقبل التشكيك وذهب بعضهم الى الواسطة السادس علة العلم خبر مجموع الاحاد عندكم
والمجموع لايوجد فى زمان واحد لان الخبر المتواتر فى الاكثر يسمع عن شخص بعد شخص فيعدم السابق قبل وجود اللاحق
وعدم العلة يستلزم عدم المعلول السابع مستلزم العلم الكل من احاد حروف الخبر وهو باطل لتوارد العلل التامة
على معلول واحد واما مجموعها محال لا وجود له لانعدام كل حرف قبل وجود ما بعده والنوع الثانى خبر
الرسول المؤيد اى المقوى من التأييد وهو التقوية اى لثابت رسالته بيان لحاصل المعنى

بالمعجزة والرسول انسان قيل لم يقل رجل لان بعض العلماء ذهب الى نبوة مريم وفيه انه قول متروك
لقوله تعالى وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي اليهم بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام الشرعية
التقييد بالشرعية توضيح واللام عند الاشاعرة لام الغاية والعاقبة كقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب
لا للغرض لان افعاله سبحانه لا تعلل بالاغراض عندهم وخالفهم في ذلك المعتزلة وبعض فقهاء الحنفية والمراد
بالحكم النسبة الجزئية وقيل الحكم الاصولي وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين واعترض عليه بانه يخرج
الاعتقاديات وهي اهم ما يبلغه الانبياء وأورد وبعضهم على التعريف اولا بانه لا يتناول من بعث
لتقرير دين غيره كيوشع لتقرير دين موسى اجيب بانه مبلغ الى من لم يبلغه الدعوة سابقا وثانيا بانه لا يتناول النبي
الذي اوحي اليه لتكميل نفسه فقط كزيد بن عمرو بن نفيل القرشي اجيب بوجوه الاول التقادير الاعتبارية
الثاني انا لا نسلم انه لم يدع الخلق فقد روي انه كان يقول ايها الناس هلموا الي فلم يبق على دين ابراهيم
الخليل غيري الثالث ان نبوته لم تثبت لحديث ابي هريرة رض ليس بيني وبين عيسى نبي كما في صحيح
البخاري وقد يشترط فيه الكتاب اي ان ينزل عليه كتاب بخلاف النبي فانه اعم اعلم انه اختلف
في النسبة بين الرسول والنبي على مذاهب الاول انهما متساويان وهو مختار المصنف والشارح بناء في
شرح المقاصد لكن يرد عليه قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الآية الثاني انهما متباينان
فالرسول من جاء بشرع جديد والنبي من لم يأت به وبه قطع قوله تعالى في اسمعيل وكان رسولا نبيا الثالث
ان الرسول اعم من الملك والانس والنبي من الانس خاصة الرابع قول الجمهور ان النبي اعم فهم اختلفوا
فقال بعضهم الرسول صاحب الكتاب ولا يشترط ذلك في النبي واعترض عليه بما روي من ان الكتب مائة و
اربعة عشر كلها اربعة التوراة والانجيل والزبور والفرقان والباقية تسمى بالصحف فعلى آدم عم



عشر صحائف وعلى شيث خمسون وعلى ادريس ثلاثون وعلى ابراهيم عشر وروى ان الرسل ثلاثمائة و ثلاثة عشر وقال بعضهم يشترط فى الرسول شرع جديد بخلاف النبى فيجوز ان يكون داعيا الى شرع نبى آخر كيوشع كان يدعو الى شريعة موسى عليه السلام واعترض عليه بان اسماعيل رسول كما فى القرآن وكان على شرع ابراهيم وقيل الرسول من يأتيه الملك والنبى يجوز ان يأتيه الوحى بوجه آخر من الالهام او منام ثم ان ثبت عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم وجبان يكون الرسول فى كلام المصنف بمعنى من ارسله الله سبحانه سواء كان نبيا او مرسلا او يكون مجازا مرسلا من باب ذكر الخاص وارادة العام والا لزم ان يكون خبر غير الرسل قسما ثالثا سوى الخبر الصادق والمعجزة الآتى تاويل الآية او المبالغة او النقل من الموصفة الى الاسمية اى اى شئ خارق اى مخالف للعادة اى العادة الالهية قال الاشاعرة كل فعل تكرر صدوره عن الحى سبحانه حتى صار ملوفا عند الطبائع قيل هو جارى على العادة وكل فعل لم يتكرر كذلك فهو خارق للعادة قصد باظهار صدق من ادعى انه رسول الله اى اراد الحق سبحانه به ذلك او اراد صاحب المعجزة والاول اظهر ومخرج به اكرامه والاستدراج والاهانة والسحر واعترض على الحد بان سحر مدعى النبوة بلا حق يدخل فيه وجيب اولا بان السحر ليس بخارق وان ذكروه فى الخوارق مجازا لتوقفه على اسباب مخصوصة كما باشرها احد صدر عنه الفعل الغريب فهو امر عادى ان قلت فكذا الكرامة تصدر عن كل من باشر الولاية مع انه خارق اجماعا قلت ظهور الكرامة ليس من لوازم الولى ولا فى استطاعته كل ما اراد بل كل من باشر المجاهدات لظهور الخوارق لم يبلغ الولاية ولم يظهر عنه الكرامة ثانيا بالتسليم ان سحر المتنبى قصد به ظهور صدقه لان ظهور الصدق مقترن على وجود الصدق ثالثها ان ظهور الخارق عن المتنبى ممنوع بحكم العادة الالهية غير واقع بالاستقراء بل قال الاشعرى واصحابه انه محال غير مقدور لله تعالى وان لم نقطع على وجه استحالته وتمام البحث سيجئ فى النبوة انشاء الله تعالى وهو اى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى اى الحاصل بالاستدلال قيل فلا يكون العلم حاصلا بالخبر واجيب بان الاستدلال بالخبر موقوف على الخبر فالخبر هو الاصل فى افادة العلم اقول يرد عليه ان الخبر المقرون بالقرائن كذلك مع ان المحققين كالشارح قد عدوه مما يفيد العلم

ويمكن الجواب كلا بان المصنف لم يعلم لم يرض بافادة العلم وثانيا بان القرائن قد تفيد العلم والظن بلا خبر كما اذا ابصرت مريضا في داره ثم سمعت البكاء والنوح فانه يصير للناس يقينا او ظنا والخبر بخلاف خبر الرسول فانه يكفي كسبب مدلوله بدون الخبر اي النظر في الدليل تفسير للاستدلال وهو اي الدليل في مصطلح الاصوليين الذي يمكن التوصل اي الوصول واختار مصنفه التكليف الاشتمال للاستدلال على الكلفة فاكتفى بالامكان اما اولا فلان الوصول بالفعل غير معتبر في كون الدليل دليلا فان الرمان والتفاح مثلا دليل على مبدعه وان لم ينظر في ذلك احد واما ثانيا فلان الاشاعرة على ان حصول العلم بعد النظر الصحيح ليس بضروري بل بطريق جرى العادة ثم ازيجوز ان يكون الامكان خاصا او عاما مكن الاول بالثاني انسب والثاني بالاول يعلم النظر فيه اي بالنظر الصحيح وهذا اضافة الصفة الى الموصوف عند الكوفيين وللبيان عند البصريين اي الصحيح من النظر وهو ما اشتمل على شرائط الايصال على ما فصل في باب القياس من شرائط انتاج الاشكال وقيد بذلك لان النظر الفاسد لا يوصل وهل يستلزم الجهل فيه ثلثة مذاهب قال الامام الرازي نعم لان من رأى العالم قد بناها وصله النظر الى استنتاجه عن الصانع وقال الجمهور لا والا لكان نظر الحق في شبهة المبطل موجبا للجهل وقيل ان كان الفساد من المادة فقط استلزم الجهل كالمثال الذي ذكره الامام والا فلا كالضرب الغير المنتجة من الاشكال كالموجبتين من الشكل الثاني فانها لا توجب علما لا صوابا ولا خطأ الى العلم بمطلوب خبري قيد بالخبري احترازا عن القول الشارح ويخرج من التعريف ما سوى البرهان من الخطابة والجدل والشعر لان الظن ليس علما في اصطلاح المتكلمين وقيل في اصطلاح الحكيمين قول مؤلف من قضايا يستلزم ذلك المؤلف قال المدقق لم يرجع الضمير الى القضايا لان الصورة التأليفية من تقديم مقدمة وتأخير اخرى دخلا في الاستلزام لذاته قولا آخر وهذا الاستلزام واجب عند الفلاسفة لان النظر يوجب للذهن استعدادا تاما للعلم بالنتيجة والاستعداد التام يوجب الفيضان من عالم العقول بلا تخلف والا لكان الفيضان مرة وتركا اخرى ترجيحا بلا مرجح وقال الاشاعرة عادي بمعنى ان العادة الالهية جرت بالعلم بعد النظر الصحيح مع جواز التخلف لان الصانع مختار او المختار لا يحتاج الى مرجح عندهم وقال المعتزلة توليدي وهو ان يوجب فعل اختياري فعلا غير اختياري كالاسباب تحريك اليد تحريك المفتاح واختار الامام الرازي بطريق الوجوب العقلي كوجوب الزوجية للاثنين لان من تعقل ان العالم متغير وكل متغير

حادث استحال ان لا يتعقل ان العالم حادث بالضرورة قال الغزالي هو مذهب اكثر اصحابنا وحكي عن القاضي ابي بكر وامام الحرمين ثم ان ظاهر التعريف يشمل البرهان وغيره كما هو المشهور عند المنطق و لكن السيد السند ذكر في حواشي العضدي انه لا استلزام بين الظن وما يوجبه بل الانتقال اتفاقي و اورد على التعريف القضايا التي يحدث منها النتيجة بلا نظر ودفع بان المراد الاستلزام النظري وعندي ان الاستلزام ليس لذاته ولذا قد يحدس عاقل دون عاقل فعلى التعريف الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم لانا نقول العالم حادث وكل حادث فله صانع اذ لا معنى للنظري في القياس المركب بالترتيب الصحيح بل هو عين النظر الموصل الى العلم بالفعل وههنا بحث وهو ان في قولهم بصحيح النظر فيه وجهان احدهما ان يراد النظر في احواله بان ينظر في تغير العالم فيجعل وسطا بين العالم والحدوث فيترتب قدمتان ثانيهما ان يراد النظر فيه في نفسه في احواله فعلى الاول لا يكون الدليل الا مفردا كالعالم ويصح الحصر المستفاد من قول الشارح هو العالم لكن يلزم مخالفة الجمهور فانهم قسموا الدليل الى مفرد ومركب من مقدمات غير مرتبة محتاجة الى النظر في ترتيبها وعلى الثاني لا يلزم مخالفة الجمهور لان ما ينظر في احواله مفرد وفي نفسه مركب لكن لا يصح الحصر في كلام الشارح والجواب اختيار الثاني وان الحصر اضافي بالقياس الى القياس المرتب وعلى التعريف الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع ولا يخفى انه لا يبتني على ان تخالف الاشاعرة والحكماء في هذا التعريف امر شرعي بل هو تخالف اصطلاحي ولذا نجد كثيرا من اصحابنا يختارون التعريف الثاني واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشئ اخر وهو مذكور في كتب المنطق وعامتهم هؤلاء ذكروا ان المراد بالعلم ما هو اعم من اليقين و الظن كما هو مصطلحهم ولكن بعض المحققين يخصونه باليقين كما هو مصطلح الكلاميين وفي التعريف ابحاث احدها انه يتناول الحد لاستلزام تصور المحدود تصور لازمه البين كالاثنين للزوجية اجيب بان المراد بالعلم التصديق ودفع بانه لو صح لامكن تصحيح كل تعريف بتخصيص العام وعكسه ويرد بانا لا نخص عاما بل نحمل المشترك على احد معانيه بالقرينة الحالية وهي ان الكلام في الموصل التصديقي ومثله غير عزيز ثانيها انه يتناول القضية المستلزمة بعكسها اجيب بانها تستلزم عكسها في الواقع لا في العلم ولذا نغفلها مع الغفلة عن عكسها ثالثها ان العلم بالنتيجة يستلزم العلم بالمقدمتين اللتين انتجاها اجيب بان الاول لازم للثاني لا من الثاني بل آبيها انا نرى رجلا يقاوم الاسد فنحكم اولا بانه مقاوم

الاسد ثم يلزم منه العلم بانه شجاع فيدخل في التعريف اجيب بانه قياس محذوف الكبرى اى
كل من يقاوم الاسد شجاع خامسها انه لا يتناول ما عدا الشكل الاول اذ اللزوم فيها مع انهم يسمونه
دليلا اجيب اولا بان سائر الاشكال تسمى ادلة من رجوعها الى الاول واشتمالها عليه بالقوة وثانيا
بان عدم الاستلزام فيها بعد تكميل شرائط النظر غير مسلم فبالثاني اوفق لاشتراكها في اعتبار
اللزوم واما الاول فاعتبر فيه الامكان ولا اشكال ان الامكان لا يستلزم اللزوم وفي صيغة التفضيل
اشارة الى انه يمكن توفيقه بالاول قيل وهذا بان يراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بهذا
الشرط يخرج من حد الامكان الى حد اللزوم واورد عليه ان التعريف الاول غير شامل للمقدمات على
ما قرر الشارح رح بقوله هو العالم وهذا التعريف شامل لها فلا توافق اجيب اولا بان الاول شامل للمفرد
والمركب فالحصر في قوله هو العالم اضافي وثانيا بان المراد هو اللزوم بشرط النظر في احواله ثم
رجع الى اثبات قول المصنف رح يوجب العلم الاستدلالي فقال واما كونه اى خبر الرسول موجبا
للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده اى من جانبه تصديقا له في دعوى الرسالة
والدليل على تصديق الله تعالى له علم حدسي يحصل من وقوع الخارق موافقا للدعوى عند التحدي
واما مدعي الالوهية فالبديهة قاطعة بكذبه فخارقه لا يفيد العلم بان الله تعالى صدقه بل يفيد العلم بان الله
تعالى استدرجه لامتحان الخلق او لمآرب اخر واما الكاذب في النبوة فلا يقع الخارق عنه الا مخالفا
لدعواه فان مسيلمة الكذاب دعا الاعور العنسي في مار بير عذب فملح وبالجملة فلا تخلط ولا اشتباه
والحمد لله على ذلك كان صادقا فيما اتى به من احكام الشرعية اذ المعجزة دليل قطعي على صدقه
فلو جاز كذبه لزم بطلان الدليل القطعي وهو محال كذا قرروه وفيه بحث من وجهين الاول ان المعجزة
انما تدل على صدقه في الرسالة لا في كل حكم اجيب بان المعجزة تدل على انه من الانبياء ثم الادلة القاطعة
على عصمتهم عن الذنوب تدل على عصمتهم عن الكذب وعندي فيه نظر اما اولا فلان ادلة العصمة
عن غير الكذب عند الجمهور سمعية موقوفة على صدق الانبياء فيدور واما ثانيا فلان جمهور الاشاعرة لا
يقولون في العصمة عن غير الكذب حتى جوز بعضهم الكبيرة سهوا والصغيرة عمدا بل الجواب
الصحيح بلا تكلف هو ان دعوى النبوة هي دعوى تبليغ الاحكام عن الله سبحانه اذ لا معنى
للرسالة الا تبليغ الاحكام فالمعجزة دالة على الصدق في كل حكم شرعي وذكر بعض المحشين ان

مراد الشارح ۴ بالاحكام الاخبار مطلقا الثاني ان المعجزة انما تنافي وقوع الكذب لا جوازه فان العلم الحاصل بها عادي والعلم العادي لا ينافي امكان النقيض فان جزمنا بان اسطوانة البيت لم تنقلب الآن يا قرتا لا ينافي احكامه اجيب بان هذا التقرير على مذهب الشيخ حيث قال خلق المعجزة على يد الكاذب محال غير مقدور لله تعالى ولكن عندنا ان يجاب بان مرادهم الجواز العادي وهذا ظاهر واذا كان صادقا يفيد العلم بمضمونها اي الاحكام قطعا واما كونه اي العلم الحاصل بخبر الرسول استدلاليا فلتوقفه على الاستدلال واستحضار عطف تفسيري انه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع تفسير لكونه صادقا وفي هذا المقام بحثان الاول اورد القاضي صلاح الدين الرومي على كونه استدلاليا ان خبر الرسول انما يحتاج في ثبوته الى الاستدلال اذا لم يلاحظ كونه خبر الرسول فحينئذ يحتاج الى ان يقال هذا الخبر خبر الرسول وخبر الرسول صدق اما اذا تصورنا الخبر بوصفه انه خبر الرسول صاحب المعجزة فهو موجب العلم بالضرورة بلا ترتيب المقدمتين اللتين ذكرهما الشارح ۴ فخبر الرسول يوجب العلم الضروري بلا حاجة الى الاستدلال اجيب بان تصور الخبر بعنوان انه خبر الرسول يتوقف على العلم بكونه رسولا وهذا العلم استدلالي لتوقفه على اثبات انه ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من فعل ذلك فهو رسول فصار العلم الحاصل بالخبر موقوفا على الاستدلال بواسطة فهو استدلالي وفيه نظر لان نظرية تصور الموضوع لا ينافي بداهة الحكم بل الجواب ان كلامنا هو في صدق الخبر من حيث هو خبر لا مقيدا بانه خبر الرسول وبداهة الثاني لا ينافي نظرية الاول الاترى ان ثبوت الحدوث للعالم نظري ولكن بعد تصورنا العالم بوصف الممكن فبديهي كذا افاده المدقق الخيالي البحث الثاني ذكر بعض المحشين ان حصول العلم بخبر الرسول موقوف على مقدمتين مسلمتين عند جميع العقلاء وهما ان تصديق الكاذب قبيح وتكذيب الصادق قبيح فلو اظهر الله المعجزة عن الكاذب كان قبيحا وتلبيسا للحق بالباطل وهذا سفه وظلم ولا يخفى انه لا يتم على مذهب الاشاعرة لانهم على انه لا يقبح من الله شيء بل انما يتم على راي المعتزلة القائلين بالقبح والحسن العقليين اللهم الا ان يقال ان بعض المتزيدة يوافقون المعتزلة في ذلك والعلم الثابت به اي بخبر الرسول يضا هي العلم الثابت بالضرورة كالمعلومات اي كالعلم بالمحسوسات والبديهيات والمتواترات

يريد بالضاهاة انه من اقوى العلوم النظرية حتى كاد يلحق بالضروريات وقيل اراد انه علم يقيني
وأورد على الاول ان المصنف لا يقول بالتفاوت في اليقين كما في بحث الايمان ويجاب بانه انكر
زيادته ونقصانه اما التفاوت في القوة والضعف في الضروريات فضروري وأورد على الثاني ان
سائر النظريات كذلك فالتخصيص غير وجيه ويجاب عنه بانه قصد الرد على من جعله ظنيا وكان حقيقيا
بالاهتمام لبناء الشرع عليه في اليقين اي عدم احتمال النقيض والثبات اي عدم احتمال
الزوال بتشكيك المشكك بكسر الكاف وهو الذي يورد الشبهة الباطلة لدفع الحق واعترض عليه
بان عدم احتمال النقيض يشتمل الثبات ايضا فذكر الثبات بعده لغو قيل فالاحسن ان يفسر اليقين
بالجزم المطابق للواقع سواء كان ثابتا او غير ثابت فيخرج بالجزم الظن والجهل وتقليد المجتهد الخطئ
ثم يخرج بالثبات تقليد المقلد المصيب لقبوله التشكيك واجيب بوجهين احدهما ان مواضع
التاكيد يستحسن فيها التكرار وانها اكد ردا على من قال هذا العلم ظني ثانيهما ان المراد عدم الاحتمال
في نفس الامر وعند العلم لكن في الحال فقط فخرج الكل الا تقليد المقلد المصيب فخرج بقوله والثبات
لان معناه عدم الاحتمال في المآل فهو اي العلم الحاصل بخبر الرسول علم بمعنى الاعتقاد المطابق
الجازم الثابت والا اي وان لم يتحقق الاوصاف الثلثة لكان جهلا مركبا ان لم يطابق او ظنا
ان لم يجزم او تقليدا ان لم يثبت فحينئذ لا يكون مضاهيا للضروري في اليقين والثبات ان قلت
ما مقصود الشارح من قوله فهو علم الى قوله تقليدا قلت ذكر وافيه وجهين الاول انه ذكر ما قصده المصنف
من قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة وهو ان العلم الثابت به علم بمعنى اليقين
ولذا استدل على ان المراد المصنف هو ذلك بقوله والا لكان جهلا اي ان لم يكن بمعنى الاعتقاد
المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يضاهي الضروري في اليقين او تقليدا فلا يضاهيه في الثبات واعترض
عليه ان العلم في مصطلح المتكلمين يستعمل في اليقيني فقط فقوله يوجب العلم الاستدلالي كاف في بيان

كونه يقينيا دقوله والعلم الثابت به الى آخره مستدرك اجيب بوجوه اولا بان استعمال العلم فى مطلق الادراك مشهور فقصد دفع الوهم الناشى فى قوله يوجب العلم الاستدلال ثانيا بان بعضهم انكر افادة خبر الرسول اليقين فاراد تاكيد الرد عليهم الوجه الثانى ان العلم المذكور فى قوله واسباب العلم ثلثة كان يعم اليقينى والظنى فاراد الشارح ان يوضح ان هذا المعنى غير مراد ههنا بل العلم ههنا بمعنى اليقين واعترض عليه اولا بانه لاحاجة اليه اذ قد صرح فى قوله واسباب العلم ثلثة ان العلم لا يطلق الا على اليقينى وثانيا فلانه كان الانسب ذكره قوله لا يوجب العلم لانه اسبق وثالثا فلان المناسب ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت ورابعا فلان التاخير بانه خلاصة ما قبله وخامسا فلانه يلغو قوله والا لكان جهلا كذا افاده محقق الهند قدس سره وههنا ابحاث البحث الاول حكى عن جمع[٥١] ورد الاخيرة ان الدليل النقلى لا يفيد اليقين لانه يتوقف ارلا على العلم بمعانى الالفاظ والتركيبات فى اللغة العربية وهى منقولة بالاحاد من نحو الاصمعى وسيبويه وعصمة رواتها غير معلومة وثانيا على ارادة المخبر هذه المعانى وهذا يعلم بنفى التجوز والنقل والاشتراك وتخصيص العام وثالثا على عدم النسخ ورابعا على عدم المعارض العقلى فان النص المعارض للعقل باطل وهذه الامور مما يتعذر القطع بها والحق ما ذكره المصنف انه قد يفيد اليقين فان كثيرا من المعانى اللغوية وقواعد الصرف والنحو بلغت حد[٥٢] التواتر بحيث لم يبق شبهة كمعنى الارض والسماء وصيغة الماضى والمضارع ورفع الفاعل ونصب المفعول فاذا انضم اليها قرائن مشاهدة او منقولة حصل اليقين العادى الذى لا ينافيه التشكيكات ولذا نقطع بمضمون الاخبار المتواترة كلها مع ان هذه الاحتمالات قائمة فيها البحث الثانى قال الامام الرازى وغيره الدليل النقلى قد يفيد اليقين فى الشرعيات اما فى العقليات فلا يجوز[٥٣] الاحتجاج به لان المراد بالشرعيات امور لا يمكن للعقل ان يجزم باحد طرفيها نفيا او اثباتا فلا معارض فيها من جانب العقل واما العقليات فيمكن للعقل الجزم فيها باحد الطرفين فيحتمل ان يكون للنص معارض عقلى ومع الاحتمال لا جزم وتوقف صاحب المواقف فى ذلك والحق انه قد يفيد القطع لان العلم الحدسى لا يشكك الاحتمالات وقال بعض المحققين العلم بنفى المعارض حاصل عند القطع بان هذا المعنى مدلول الكلمات والتركيب وان المخبر صاحب المعجزة اذ لا يجوز يقينان متضادان وأورد عليه ان حصول اليقين بالخبر موقوف على انتفاء المعارض فى نفسه لا على العلم بانتفائه البحث الثالث ذهب بعض المحققين

الجامعين بين علم الشرع والعقل والتصوف ان الاستدلال العقلي في الاكثر ضعيف لا يخلص
له عن شوب الوهميات بل قد يعسر الفرق بين البديهي والوهمي فلا يعبأ بالبرهان الا معضودا
بكلام الشارع او بكشف الصوفي المتحقق باتباع النبي صلى الله عليه وآله وسلم وحسبك دليلا على هذا خلاف
العقلاء وتعارضهم في الاستدلالات وايراد الشبهات حتى لا يستفيد الناظر في كتبهم الا تحيرا وشكا
فان قيل هذا اي افادة خبر الرسول العلم اليقيني انما يكون في المتواتر فقط واما اذا كان الحديث
منقولا بالآحاد فلا يفيد الا الظن كما تقرر في اصول الفقه فيرجع خبر الرسول الى القسم الاول
الى المتواتر فلا يكون قسما ثانيا مقابلا للمتواتر قلنا حاصله منع الحصر في قوله انما يكون في
المتواتر فقط الكلام اي قولنا خبر الرسول يفيد اليقين فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه
بكسر الفاء اي الفم او تواتر عنه ذلك خبرا او بغير ذلك كالهام ان امكن لم يجزم به بخلاف العقلاء
فيه والجواب ان المراد بخبر الرسول هو الخبر الذي يثبت انه خبره وليس هذا الثبوت منحصرا في التواتر
في نفس الامر لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يسمعون منه فيحصل لهم العلم اليقيني بانه خبر الرسول بالتواتر
بالمشافهة ولانه يمكن ان يخلق الله سبحانه في بعض الاشخاص طريقا آخر للعلم بذلك من غير مشاهدة
ولا تواتر كالالهام الصحيح والمنام الصالح وادراك بلاغة الفاظ النبي صلى الله عليه وآله وسلم واسلوب كلامه
كما روي عن كثير من ائمة الحديث انهم كانوا يميزون الحديث الصحيح عن السقيم بديهة وفهما كما يعرف

احدنا الشعر البليغ عن غيره بالمذاق وبهذا العلم وان لم يكن حجة للغير لكنه قد يكون يقينا عند
صاحبه واما خبر الواحد المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالآحاد فانما لم يفد
العلم لعروض شبهة في كونه خبر الرسول وهي ان الآحاد يجوز عليهم الغفلة والسهو والكذب
فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان
العلم الحاصل به ضروريا لثبوته بالتواتر او المشاهدة كما هو حكم سائر المتواترات و
المحسوسات لا استدلاليا فلا يصح قول المصنف يوجب العلم الاستدلالي قلنا حاصل
الجواب انك لم تفرق بين العلم بكونه خبر الرسول وبين العلم بصحة مضمونه فالضروري هو الاول و
الاستدلالي هو الثاني والكلام فيه لانا في الاول العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لا بهذا المعنى اي كونه خبره هو الذي تواترا الاخبار
به اما صدق مضمونه فلم يحصل بتواتره لان صدق المضمون ليس من لوازم التواتر الا ترى ان دعوى
مسيلمة النبوة متواترة مع كذب مضمونها والعلم الضروري في المسموع من في رسول الله
صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ بحاسة السمع وكونها عطف على ادراك كلام
الرسول اما صدق مضمونه فلا يحصل بذلك فانا كثيرا ما نسمع الكلام الكاذب عن قائله بالمشافهة
والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله في الواقع والمقصود بالبحث هو هذا العلم لا الاول
مثلا قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر رواه الشافعي في الام عن ابن
عباس رض ورواه الترمذي والدارقطني من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعا واخرج البيهقي
عن ابن عباس رض عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لو يعطى الناس بدعواهم لادعى ناس دماء رجال
واموالهم لكن البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا الحديث من اعظم اصول الاسلام وعليه
يدور فصل الحكومات وقال بعض المفسرين هو فصل الخطاب المذكور في قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب
علم بالتواتر انه خبر الرسول قال المدقق هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهو حديث مشهور لا متواتر انتهى
والمشهور ما يكون في الاصل خبر آحاد ثم يشتهر بين العلماء فيأخذونه بالقبول واعترض عليه بعضهم
بان كلام الشارح هنا وفي شرح المقاصد صريح في انه متواتر فلا يدفع الا بقبول من هو اوثق منه وعندي
ان الحق مع المدقق قطعا كما يظهر للناظر في صناعة الحديث بل الحديث المتواتر القولي قليل جدا حتى ادعى

بعضهم انحصاره فی قوله علیه السلام من کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعده من النار وهو لا یعلم بان هذا الحدیث خبر الرسول ضروری ثم علم منه ای من کونه خبر الرسول انه یجب ان یکون البینة علی المدعی والیمین علی من انکر وهو استدلالی بان یقال هو خبر الرسول وکل ما هو خبر الرسول مضمونه حق فهذا مضمونه حق فان قیل الخبر الصادق المفید للعلم قیدنا بذلک لان الخبر الصادق بدون هذا القید لا ینحصر فی النوعین اجماعا فان الکذب قد یصدق لا ینحصر فی النوعین المتواتر والمشهور بل قد یکون خبر الله تعالی فان ما اخبر الله تعالی به موسی علیه السلام علی الطور ونبینا محمدا صلی الله علیه وسلم لیلة المعراج قد افاد لهما العلم القطعی او خبر الملک لان ما اخبر به جبریل عم الانبیاء کان یفید هم الیقین او خبر اهل الاجماع هو اتفاق المجتهدین من امة النبی صلی الله علیه وآله وسلم علی حکم وقد ثبت بالقرآن والحدیث المتواتران ما اجمعوا علیه فهو حق او الخبر المقرون بما یرفع احتمال الکذب ای خبر الواحد الذی کان معه قرائن عقلیة دالة علی صدقه کالخبر بقدوم زید عند تسارع قوم الی داره استقبالا له وناقش بعضهم فی هذا المثال وقال هذا لا یفید الیقین وذکر بعضهم مثالا اوضح وهو الخبر بموت زید مع ازدحام الناس علی بابه یبکون والنساء مسودات الوجوه ناشرات علیه والتخت والکفن والحنوط حاضر فان العقل یقطع بموته واعلم ان الخبر المقرون محل خلاف العلماء فالجمهور علی انه لا یفید الا الظن القوی وذهب النظام من المعتزلة ثم امام الحرمین ومحجة الاسلام الی انه یفید العلم وهو الظاهر من کلام الشارح واستدل المنکرون بوجوه اولها ان القرائن التی یذکرونها قد تنکشف عن باطل فربما یکون قد لحقته سکتة ثم تخلی عنه او ربما یدبر السلطان قتله فیحتال علی

النجاة بذلك واذا اخبرت السامع بحديث السكتة او السلطان تشكك واليقين لا يقبل التشكك اجيب
بان القدح في قرينة خاصة لا يقدح في القرائن كلها الثاني لو كانت القرائن هي المفيدة للعلم لجاز
تخلف العلم عن المتواتر لفقد القرائن وهذا لجهة سخيفة جدا الان النظام يقول القرائن قد تفيد العلم
لا انها هي المفيدة فقط ولو سلم فلا نسلم خلو المتواتر عن القرائن بل اقوى القرائن توفر المخبرين
لو وجب العلم عند خبر واحد لزم عند كل خبر واحد كما ان المتواتر لما اوجب العلم في موضع اوجبه في كل
موضع وهذا ايضا سخيف لان النظام لا يجعل خبر الواحد مستقلا بالافادة بل مع القرائن فحيث
كملت لزم العلم عنده وقال الامام الرازي في المحصول القرينة قد تفيد العلم الا ان القرائن لا تفي العبارات
بوصفها ومن استقرأ العرف عرف ان مستند اليقين الاخبار ليست الا القرائن فثبت ان ما قاله النظام
حق انتهى الخصام وههنا فروع على القول بالقرينة الاول ذهب الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائي الى ان ما
رواه البخاري ومسلم يعطي اليقين النظري وقال ابو الفضل بن طاهر وكذا ما كان على شرطهما وعندنا
فيه نظر الثاني قال الامام ابو بكر بن فورك الخبر المشهور اذا كان سالما عن ضعف الرواة والعلل القادحة
افاد العلم النظري الثالث قال الامام ابن حجر العسقلاني في شرح النخبة الحديث الذي يرويه حافظ
متقن عن مثله اذا لم يكن غريبا افاد العلم النظري كالحديث الذي رواه احمد بن حنبل ويحيى بن معين
عن الشافعي والشافعي والليث بن سعد عن مالك قلنا حاصله ان الحصر مبني على عادة المشائخ من المسامحة
وترك التدقيق المراد بالخبر الصادق المقسوم خبر يكون سببا لعلم عامة الخلق فيخرج خبر المدعو
خبر الملك لانه سبب العلم للانبياء فقط بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالته

العقل فخرج الخبر المقرون كالخبر بقدوم زيد لان العاقل يستدل بالقرينة على صدقه ولا يحصل العلم بصدقه
بكونه خبرا فخبر الله او خبر الملائكة انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم
من جهة الرسول اذ العامة لا يسمعون كلام الله والملك فحكمهم حكم خبر الرسول فلا يكون قسما آخر
وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر على سبيل التجوز وذلك لان كل واحد منهما خبر قوم يجزم العقل بصدقهم
ولكن هذا الجزم بديهي في المتواتر ونظري في الاجماع وقد يجاب عنه اي عن النقض بخبر الاجماع
بانه لا يفيد بمجرده اي بمجرد كونه خبرا بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة حاصل
الجواب ان خبرهم غير داخل في المقسم اذ المقسم هو الخبر الذي يفيد العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن
الاستدلال وخبر اهل الاجماع ليس كذلك فلا يضر الحصر الخ وجه عن المقسم قلنا وكذلك خبر الرسول
ولذا جعل استدلاليا وقع للمجاب بان خبر الرسول ايضا لا يفيد العلم بمجرد كونه خبرا بل لا بد من الاستدلال
بانه خبر صاحب المعجزة ولذا قال المصنف هو يفيد العلم الاستدلالي فلو صح جوابكم لزم ان يخرج
خبر الرسول عن المقسم وهو باطل اجماعا هذا حاصل ما فهمه الشارح والحق ان غرض المجيب ليس اخراج خبر
الاجماع عن المقسم كما زعم الشارح بل غرضه ادراج هذا الخبر في خبر الرسول لان كون الاجماع حجة انما
علم بالقرآن والحديث وهذا الجواب في غاية الجودة واحسن من جواب الشارح بمراتب وامّا
العقل في اللغة القيد يقال عقلت البعير اي قيدته ثم نقل الى المعاني والمراد ههنا ادراك يمتاز به
الانسان عن البهائم وذلك لانه كالمقيد عن ارتكاب القبائح وهو قوة القوة كيفية في الشيء
يكون مبدأ لفعله وتاثيره وقد يطلق على كيفية تكون مبدأ الانفعال والتاثر وهو المراد ههنا
للنفس اراد بالنفس ما يسمى بالروح في عرف الشرع والمحققون على انه المشار اليه بانا فعلت والله تعالى اعلم

والمكلف وبدا البدن آلة له واختلف في ماهيته فقال بعض اهل الشرع لا يعرفها الا الحق سبحانه وقال الحكماء والصوفية والامام الغزالي رح جوهر مجرد ليس حالاً في البدن بل متعلق به تعلق التدبير والتصرف وقال النظام احد اكابر المعتزلة جسم لطيف حال في البدن ثم ارتضى جمهور اهل الشرع هذا المذهب فهو المعتمد عند المتاخرين من الاشاعرة بها تستعد للعلوم الاستعداد تيار شدن وفي الاصطلاح كون الشيء قابلا لتاثير الغير فيه والاستعداد على مراتب بعيدة ومتوسطة وقريبة اي بتلك القوة تستعد الروح لحصول العلوم المحاصة من المبدء الاعلى فيها ضرورية او كسبية والادراكات قيل عطف تفسير وقيل ارادا دراك الحواس وفيه انه حاصل للبهائم ايضا وعندي انه اراد بالعلوم ما هو يقيني كما هو مصطلح المتكلمين وبالادراكات ما يعم اليقيني والظني ثم اعلم ان هذه القوة حاصلة للنفس من مبدء الفطرة لكن حصول العلم فيها بالفعل موقوف على تكاملها الموقوف على تكامل البدن وحواسه ولهذه القوة اربعة اسماء بحسب اربع مراتب فالمرتبة الاولى القابلية المحضة كما في الاطفال وتسمى العقل الهيولاني تشبيها لها بالهيولى والمرتبة الثانية ادراك المتصورات والقضايا الضرورة وتسمى العقل بالملكة لحصول ملكة الانتقال من العلم بالقوة الى العلم بالفعل والمرتبة الثالثة حصول ملكة استنباط النظريات من الضروريات ويسمى العقل بالفعل والمرتبة الرابعة حضور صور المعقولات عند النفس ويسمى العقل المستفاد وهو كمال العلم وهل يحصل هذه المرتبة بالنسبة الى جميع المعقولات في دار الدنيا قيل لا والصحيح انه لا بعد في الانبياء وكمل اتباعهم وقد تجعل هذه الاسماء والمراتب للنفس من حيث استعدادها وقد تجعل للعلم وقد تعتبر بالنسبة الى كل نظري على حدته فاحفظه ولا تخبط وهو المعنى بتشديد الياء اي المراد يريدان حاصل التعريفين واحد بقولهم وهذا القول للحارث بن اسد المحاسبي من اكابر الصوفية ومختار الامام الرازي غريزة الغريزة كل صفة وضعت في موصوفها من اول الفطرة بمعنى مفعول من الغرز بالغين المعجمة فالراء المهملة فالمعجمة وهو ادخال الشيء في الشيء بحيث يستحكم فيه يقال غرزت الرمح في الارض يتبعها اي يلزمها العلم بالضروريات البارد داخلة على مفعول العلم وفسروها بوجوب الواجبات وامتناع الممتنعات وامكان الممكنات والمراد جنس الضروري فان العاقل قد يخلو عن بعض الضروريات لان من فقد الحس والوجدان لم يحصل له التصور والتصديق الضروريان بمدركاتها كالاكمه والعنين لا يتصوران مهية الالوان ولذة الجماع ولا

يصدقان بوجودها تصديق الحس والوجدان بل قد تخلوا عن البديهي الاول الذي هو اقوى الضروريات
لعدم تصور طرفي القضية نحو الممكن محتاج الى الواجب عند سلامة الآلات هي الحواس الظاهرة و
الباطنة وقيد بسلامتها لان العلم لا يلزم العقل بدون سلامتها فان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه
والصبي لا يخلو عن هذه الغريزة ولكن لا علم له لضعف حواسه وبهنا بحثان البحث الاول ان قلت
كيف يكون حاصل التعريفين واحدا وقد اطلق العلم في الاول وخص بالضروريات في الثاني قلت
المعتبر في التعريف الاول هو الاستعداد وفي الثاني الحصول بالفعل ولا شك ان حصول الضروريات
بالفعل يستلزم الاستعداد لاكتساب النظريات وقد يجاب بان المعطوف محذوف اي والنظريات
او بان الباء للاستعانة اي يتبعها علم النظريات باستعانة الضروريات وكلاهما تكلف البحث الثاني
لا يخفى ان العقل بهذين التعريفين على ما ذكرنا هما غير العقل الذي يتعلق به تكليف الشارع وان
اردنا تطبيق التعريفين عليه قلنا المراد بالاستعداد هو الاستعداد القريب التام وبالغريزة الطبيعة
المستحكمة لا الموضوعة من اول الفطرة والامكان المشهور هو المعنى الثاني فافهم وقيل جوهر يدرك
به الغائبات اي ما غاب عن الحواس من الجواهر والاعراض والمفهومات ويسبغي ارادة النظريات
منها خاصة بالوسائط اي الدلائل والمحسوسات بالمشاهدة والعقل بهذا التعريف عين
النفس الناطقة ولكنه اصطلاح غير معروف ولذا قال قيل او عين الجوهر الذي يفيض القوة للعاقلة
على النفوس كما ستعلمه ولكنه غير مراد هنا فلذا قال قيل واعلم ان العقل يطلق على معان كثيرة
متخالفة ومتقاربة نريد ان نذكرها في ابحاث حفظا للناظر عن الخبط البحث الاول فيما يسمى بالعقل
وهي اربعة فاحدها ما يزعمه الفلاسفة من العقول العشرة وهي جواهر قديمة مجردة مؤثرة في الموجودات
باذن خالقها غير متعلقة بجسم وزعموا انها اول ما صدر عن الواجب وانها كالآلات في ايجاد غيرها
وانها الملائكة المقربون وان عاشرها يسمى بالعقل الفعال هو جبريل عليه السلام المدبر لعالم العناصر وثانيها
ما اثبته علماء الاصول الحنفية بما وراء النهر وهو جوهر جسماني نوراني حادث اول مخلوقات الله سبحانه

مستدلين بحديث اول ما خلق الله العقل وثانيها النفس الناطقة ورابعها معنى يمتاز به الانسان عن
البهائم وقد ذكر والله تعريفات كثيرة متقاربة فمنها قوة يصير بها النفس مستعدة للعلوم ومنها استعداد
النفس للعلوم وارادوا بالاستعداد يعم القريب والبعيد فالعقل بهذين المعنيين حاصل في الصبي و
المجنون لا البهائم ومنها غريزة يلزمها العلم بالضروريات ومنها قوة يقدر بها النفس على تحصيل
العلوم ضرورية او نظرية ومنها قوة تكسب بها النفس النظريات من الضروريات ومنها العلم بالضروريات
ومنها قوة فارقة بين ما يحسن ويستقبح في العرف والعقل بهذه المعاني ليس بحاصل في الصبي ولا
في الصبي غير المميز ومنها ملكة تحصل من تجارب الوقائع فيستنبط منها مصالحه ويعرف عواقب الامور
وهو العقل المعاشي المستكمل في الهرم وبالجملة فاصطلاحاتهم في العقل اكثر من هذا ولكنها متقاربة لا يكثر
التفاوت بينها واختلف في ان العقل الذي عليه التكليف اعني معنى من هذه المعاني الثمانية فقيل
الاولان بشرط كمالها وقيل الرابع وقيل الخامس وقيل السابع وانت تعلم ان حاصل الكل واحد او كالواحد
ثم انما قدر الشارع التكليف بالبلوغ لان الادراك يزداد شيئا فشيئا من حين الصبي ويجوز في خلال
هذا السن والوصول الى حد قوته مما يتعذر معرفته فقدر الشارع بالبلوغ لسهولة معرفته البحث الثاني ذهب
الحكماء الى ان العقل الانساني من فيض العقل الفعال على النفس الانسانية فان هذا العقل يجعل النفس
قابلة لادراك العلوم ويفيض العلوم عليها فهي للنفس كالشمس للبصر في الرؤية وهذا هو مذهب علماء
ماوراء النهر بلا فرق الا انهم يثبتون عقلا واحدا جسمانيا حادثا بخلاف الحكماء فالعقول عندهم عشرة مجردة
قديمة وقال بعض المحققين هذا الفيض يتفاوت في افراد الانسان بل في شخص واحد بحسب قرب
المزاج من الاعتدال وبعده وبحسب صغر السن وكبره وبحسب ممارسة العلوم وتركها وسبب في ذلك انه
كلما كان البدن اعدل واكمل والحواس اقوى كان فيض النفس عليه اكثر لكثرة الاستعداد وان
النفس كلما كسبت العلوم زادت تناسبا بالعقل الفياض وكثر الفيض عليها وهذا الامر
عادي عندنا معشر الاشاعرة والله سبحانه قادر على ان يخص من شاء بما شاء البحث
الثالث اختلف في محل العقل والنصوص دالة على انه

القلب كقوله تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها ونسب الى الامام ابى حنيفة رح ان محله الدماغ لان الضربة اذا اصابت الراس ذهب العقل ويمكن التطبيق بان كواسب العلم القوى الدماغية ومستقره القلب وذهب الحكماء الى ان محل الادراكات الجزئية هى الحواس الظاهرة او الباطنة ومدرك الكليات هو العقل القائم بالنفس الناطقة المجردة ويوافقهم كلام الامام حجة الاسلام الغزالى وفى كلامه ان القلب يطلق على الصفة الصنوبرية وعلى النفس الناطقة والمراد به فى تلك النصوص هى النفس والله اعلم فهو سبب للعلم ايضا كالحواس والخبر صرح بذلك اى بكونه سببا مع انه معلوم مما سبق لما فيه من خلاف السمنية بضم فضم قوم من كفار الهند منسوبون الى بلدة سومنات زعموا انه لا طريق الى العلم الا الحس والملاحدة قوم من العجم ظاهرهم الرفض وباطنهم الكفر ومقصودهم ابطال الاسلام قالوا لا سبيل الى العلم الا الرجوع الى العالم الذى ياخذ العلم عن الحق سبحانه وهو الامام المعصوم المخفى وزعموا انه ليس المراد من الصلوة والصوم ما يفهمه اهل السنة وكذا فى تفسير سائر النصوص بل لها معان اخر لا يعرفها الا الامام فى جميع النظريات فنظر العقل لا يفيد علما عندهم فى شئ ومن خلاف بعض الفلاسفة وهم المهندسون فى الالهيات قالوا العقل يفيد العلم فى الفنون الرياضية من الهندسة والحساب والمساحة والرصد ونحوها لانها علوم منتظمة على نظام يقينى لا فى الالهيات لبعدها عن الفهم فغاية الامر فيها الظن والاخذ بما يليق بالعظمة والجلال وذكر بعض المحققين انهم انكروا الافادة فى الطبيعيات ايضا وهو المذكور فى شرح المقاصد وما ذكره هنا موافق لشرح المواقف وحاصل كلام الشارح ان المسئلة كانت معترك الافكار فكانت حرية بالتاكيد ولم يكن بأس فى التكرار وكذلك قوله فى الخبر يوجب العلم الاستدلالى ولم يعتد بالمخالف فى الحواس لانكاره ما هو اظهر من الشمس فلم يؤكد فيها استدلت السمنية بوجوه احدها ان العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر حق ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه ولكنا نرى المذاهب تنتقل وان كان نظريا لزم التسلسل او الدور او التحكم بالانتهاء الى نظرى آخر اجيب بان ما ظهر خطاؤه لا يكون نظرا صحيحا والكلام فى صحيحه الثانى

عبد الحكيم

المقدمتان لاتجتمعان فی الذهن معا لان العقل لایتوجه الی حکمین فی آن واحد والمقدمة الواحدة لاتنتج اجیب اولا بان عدم الاجتماع ممنوع ولذا نحکم بالتلازم بین طرفی الشرطیة ثانیا بان التوجه غیر العلم والمقدمتان تجتمعان فی العلم وان لم تجتمعا فی التوجه الثالث الجزم بان العلم الحاصل بعد النظر حق یکون موقوفا علی العلم بعد النظر المعارض له وهو لیس ضروریا وان لم یقع نظر معارض لنظر ولانظریا والا تسلسل اجیب بان النظر الصحیح یفید القطع بعدم المعارض کما یفید العلم بصدق النتیجة الرابع ان المطلوب ان کان معلوما فطلبه تحصیل الحاصل وان کان مجهولا لم تعرف بعد الحصول انه هو اجیب بانه معلوم من وجه ومجهول من وجه فیطلب الثانی ویعرف بالاول واستدل الملاحدة بوجهین احدهما انا نری العقلاء مختلفین فی عقائدهم اختلافا عظیما ولو کفی العقل لم یکن خلاف اجیب بان الخلاف من الانظار الفاسدة ثانیهما ان العقلاء یحتاجون فی العلوم الضعیفة کالصرف والنحو الی المعلم فکیف فی العلوم العقلیة الطبعیة اجیب بانه یفید الصعوبة لا الامتناع واستدلت المهندسون بوجهین احدهما ان ذات الحق سبحانه غیر متصورة والتصدیقات فرع تصور الاطراف اجیب بان التصور بوجه ما یکفی ثانیهما ان اقرب الاشیاء الی الانسان نفسه واختلفوا فیها اختلافا فاحشا فقیل مجرد وقیل جسم حال فی البدن وقیل الدم وقیل التنفس الی غیر ذلک حتی قیل لایعلم الا الله تعالی فکیف یعرف ابعد الاشیاء اجیب بان هذا یدل علی الصعوبة ونحن نسلمها وقوله بناء علی کثرة الاختلاف وکثرة التناقض لایراد ای الافکار حالة تخالف الکل علی ما هو الظاهر ای لو کان العقل سببا للعلم فی النظریات لم یقع فیها اختلاف العقلاء لکن اختلاف العقلاء کثیر فقیل العالم قدیم وقیل حادث وقیل الهیولی ثابتة والجبر باطل وقیل بالعکس ای غیر ذلک فعلم ان العقل غیر مفید فیها وذکر المدقق انه علة لمخالف بعض الفلاسفة للاسنیة لان دعوهم تعم الریاضیات وغیرها ولیس فی الریاضیات کثرة اختلاف فالدلیل لایکون مثبتا لدعوهم وعندنا فیه نظرا ما اولا فلان توجیه شبهات الخصم تبرع ضائع وامّا ثانیا فلانه یکفی السنیة ان یکون نوع العلم النظری محل کثرة خلاف ولاینافیه قلة الخلاف او انعدامه فی بعض اقسامه والجواب ان ذلک ای کثرة الاختلاف والتناقض لفساد النظر من بعض النظار فلا

ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم نعم دل كثرة الاختلاف على ان التمايز بين الصحيح
الفاسد صعب لكن صعوبته لاتوجب عدم افادة النظر الصحيح ثم ذكر جوابا ثانيا على طريق النقض الاجمالي
بقوله على ان ماذكرتم من ان كثرة الاختلاف تدل على عدم افادة النظر استدلال بنظر العقل
ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض اى يثبت التناقض بين مدعاكم ودليلكم وهذا كقولهم يدور
ويتسلسل اى يثبت الدور والتسلسل ولايخفى ان هذا الكلام يدل على ان الاستدلال غير مخصوص
بالمهندسين ومن خصه بهم قال في اثبات التناقض ان نسبة عدم المعلومية الى ذاته تعالى من قبيل
النظر في الالهيات بقي ههنا بحث وهو ان الامام الرازي قال النزاع في ان الظن يفيد الظن وانما النزاع
في افادته اليقين ولعلهم يدعون في هذه المسئلة الظن لا اليقين فان زعموا في رد جواب الجمهور
انه اى ماقال السمنية واشباههم معارضة للفاسد وهو قول الجمهور النظر يفيد العلم بالضرورة
بالفاسد وهو قول السمنية ان كثرة الخلاف لبطلان النظر والمخلص ان يقولوا الاندعي ان ذكرنا
استدلال ونظر بل هو دفع قولكم الفاسد بهذا الفاسد ومثله وقع في كلام المناظرين لالزام الخصم
قلنا لايخلو اما ان يفيد ماذكرتم شيئا من العلم فلايكون فاسدا اولا يفيد فلايكون
معارضة لان المعارضة اثبات ماانكره الخصم فما لايفيد الاثبات لايكون معارضة واورد عليه ان فساده
في نفسه لاينافي كونه ملزما للخصم فان قيل هذه شبهة مشهورة اوردها المنكرون للنظر كون النظر مفيدا
للعلم اختلفوا في القضية التي هي محل النزاع فقال الامام الرازي مهملة اى النظر يفيد العلم وقال الآمدي
كلية اى كل نظر صحيح في المقدمات القطعية لايعقبه ماينافي العلم كالموت والنوم مفيد للعلم قال صاحب
المواقف ماادعاه الامام سهل البيان لكنه قليل الجدوى اذ الجزئيات لاتثبت بالمهملة بل بالكلية
قلت وعلى الكلية يحمل كلام الشارح ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا
الواحد نصف الاثنين فليس عاقل ينكره وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر اى
اثبات افادة النظر المعين العلم بافادة هذا النظر المعين العلم وتوضيحه انك ادعيت ان كل نظر صحيح
فهو مفيد للعلم وهي قضية كلية نظرية لابد لها من دليل فاتى دليل اقمته عليه فهو يكون فردا من
افراد النظر الذي هو موضوع تلك القضية الكلية فحكم دليلك وهو كونه مفيدا للعلم يكون مندرجا تحت
حكم تلك الكلية وهو كون كل نظر صحيح مفيدا للعلم فلو اثبت حكم الكلية المشتمل على حكم دليلك بحكم

ودليلك لزم اثبات حكم دليلك بحكم دليلك وانه دور قيل قد حاصل الدور وهو توقف الشئ على نفسه وذلك لان الدور هو توقف الشئ على ما يتوقف على ذلك الشئ وقد وقع في كلام القدماء انه تناقض وتوجيهه ان المثبت بالكسر يكون معلوما قبل ان يعلم المثبت بالفتح فيلزم ان يكون الشئ الواحد معلوما ومجهولا معا وهو تناقض قلنا الجواب بوجهين احدهما اختيار الشق الاول كما اختاره الامام الرازي والضرر قد يقع فيه خلاف اما العناد وهو انكار الحق عمدا الرد والخصم او لقصور في الادراك اي في تصور طرفي القضية فالحاصل ان قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم قضية بديهية ولكن وقع الخلاف فيها لعنادكم او قصور عقلكم وهذا الخلاف لا ينافي البديهة كيف وقد انكر السوفسطائية البديهيات كلها فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة اي من اول الخلقة ويحكى فيه خلاف المعتزلة زعموا ان العقول في الفطرة على السوا لان التكليف على المكلفين بالسوية فكذا مناطه وهو العقل ثم يزداد في بعض الناس لممارسة العلوم والتمرن في التاملات قلنا التكليف يكفيه ادنى مراتب العقل بالاتفاق من العقلاء لعل دعوى الاتفاق من الشارح مبنية على عدم الاعتداد بالمعتزلة لانكارهم الظاهر اذ الفرق بين عقل افلاطون وبهنقة وان تمرن وكسب اظهر من الشمس واستدلال من الاثار لعله اراد الآثار المشاهدة عن اولي العقول فانا نرى بعضهم يستخرج من دقايق العلوم والصناعات ما لا يستطيع الاخر فهم دقيقة منها ولو بذل جهدا في تمام عمره وشهادة من الاخبار لعله اراد الاخبار المحكية عن العقلاء والحمقى ويجوز ان يراد بالآثار والاخبار معا او بالثاني فقط الاحاديث كقوله عليه السلام هن ناقصات العقل والدين وهو صحيح ويروى في التفاوت بين العقول احاديث اخر كثيرة

مولنا مولوی
برخوردار

الا انها موضوعة فمنها ان الرجل ليكون من اهل الصلوة والجهاد ما يجزى الا على قدر عقله قال ابن القيم موضوع ومنها افضل الناس اعقل الناس ومنها انما يرتفع الناس غدا فى الدرجات وينالون الزلفى على قدر عقولهم قال العسقلانى موضوعان وقد يروى تبارك الذى قسم العقل بين عباده وفى المختصر مرسل ضعيف وبالجملة ذكر غير واحد من الائمة ان كل حديث فى العقل فهو لا يثبت وذكر بعض المحشين قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له دليل ولكن دلالته على المطلوب غير ظاهرة وقوله عليه السلام كلموا الناس على قدر عقولهم ولكنه موقوف وقوله عليه السلام انزل العقل من السماء مثقالا والمثقال درهم ودانقان ونصف جبة فقسم بين الخلائق فاعطى اربعة دوانق للانبياء ودانقان للعلماء ودانق للامراء ونصف دانق للتجار ونصف جبة لاهل الرساتيق ولا شك فى انه كذب موضوع والجواب الثانى اختيار الشق الثانى وهو مختار امام الحرمين كما قال والنظرى اى قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم قد يثبت بنظر مخصوص ضرورى المقدمات لا يعبر عنه اى عن هذا النظر المخصوص بالنظر اى لا يكون الاثبات به محتاجا الى كونه نظرا من افراد النظر فحينئذ لا يكون الدليل من افراد موضوع الكلية ولا حكم الدليل مندرجا تحت حكم الكلية فلا دور كما يقال قولنا مبتدء العالم متغير وكل متغير حادث بدل عن المبتدء يفيد العلم بحدوث العالم خبر بالضرورة اعلم ان من زعم ان المدعى مهملة يكتفى بهذه القضية المشخصة لا قادتها ان نظرا ما يفيد العلم لكن يرد عليه يمكن للمخالف ان يدعى فى كل دليل اقمناه ان هذا ليس من افراد النظر المفيد فلا بد من اثبات الكلية حتى ينطبق الحكم على كل نظر

صحيح فلذا اراد الشارح ان يجعل هذا الحكم كليا فقال وليس ذلك اى افادة تمام القضيتين العلم بحدوثه
لخصوصية هذا النظر وهذا بالبديهة لانا نقطع بحصول العلم فى كل تركيب يشابهه فى صحة الصورة والمادة
بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه من ايجاب الصغرى وكلية الكبرى فيكون كل نظر صحيح مقرون
بشرائطه مفيدا للعلم فحاصل الجواب ان المثبت بالفتح هو القضية الكلية التى عنوان موضوعها مفهوم
النظر اعنى قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم والمثبت بالكسر قضية شخصية ضرورية موضوعها ذات النظر
المخصوص من غير اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر فالمثبت بالفتح حكم الدليل من حيث انه نظر
والمثبت بالكسر حكمه من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظرا فلا يلزم اثبات الشىء بنفسه لتغاير
الحيثيتين ثم اعلم ان لهم فى تحرير النظر المخصوص الذى يكون عنوان موضوع الشخصية الضرورية
عبارات الاولى ما ذكره الشارح هو فالنظر المخصوص هو قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم
بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه انتهى فاذا
جعلنا ذات هذا النظر المخصوص موضوعا وقلنا هذا القول يفيد العلم فهى القضية الشخصية الضرورية
الحاكمة بصحة كل نظر مقرون بشرائطه ونحن لا نحتاج فى هذه الشخصية الا الى تصور الموضوع من حيث
خصوص ذاته ولا نحتاج الى ان نعلم انه من افراد النظر ام لا الثانية ما ذكره شارح المواقف وهو ان يقال
النتيجة فى كل نظر قياسى معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا
فالنتيجة فى كل نظر قياسى صحيح حقة قطعا فهاتان قضيتان بديهيتان تفيدان العلم بالضرورة فهذا
هو النظر المخصوص فاذا جعلنا ذاته موضوعا وقلنا هذا القول يفيد العلم فهى القضية الشخصية الضرورية
وفى تحقيق هذا المنع اى منع الدور زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب فانه قد اعترض
عليه بان الشخصية كيف تكون ضرورية مع انها داخلة فى تلك الكلية فى الواقع فاما ان تثبت بنظر آخر
ولم جرا فيلزم التسلسل او بغير فيلزم الدور اجيب بان الشخصية ضرورية ثبتت بالكسر اذا اعتبرنا
موضوعها من حيث ذاته ونظرية ثابتة بالفتح اذا اعتبرنا موضوعها فردا من افراد النظر والقضايا
تختلف فى ذلك بحسب العنوان فان قولك صانع العالم موجود نظرى وقولك والواجب موجود
بديهى كذا افاده بعض المحققين ولا يخفى ان فيما اختاره الامام خلاصا عن هذه التكلفات

وما ثبت منه اى من العلم الثابت بالعقل فمن بيان للموصول والضمير للعلم وزعم بعض من بدى العلم ان من بمعنى الباء والضمير للعقل بالبداهة اعلم ان لهم فى البديهى الضرورى اصطلاحات مختلفة على الناظر اليها فى كلام الشارح نوع تخليط فلنقدم حكاية مصطلحاتهم فاحدها وهو الشهور ان العلم ان حصل بالدليل فنظرى وسببى والاستدلالى كالعلم بحدوث العالم وان حصل بلا دليل فضرورى منقسم الى سبعة فمنه اولى بسيط البديهى لايحتاج الى غير تصور الطرفين كالعلم بان الكل اعظم من الجزء ومنه فطرى يحتاج الى واسطة حاضرة معها كالعلم بان الاربعة منقسم بمتساويين ومنه حسى كالعلم بالمبصرات ومنه وجدانى مدرك بالحواس الباطنة كالعلم بالجوع والعطش ومنه حدسى كالعلم بان القمر مستضئ بالشمس ومنه تجربى كالعلم بان السنا مسهل ومنه تواترى كالعلم بوجود بغداد وثانيهما ان العلم ان حصل بالدليل فكسبى ونظرى واستدلالى وان حصل بدونه فبديهى وضرورى منقسم الى سبعة ولا فرق بين الاصطلاحين الا ان البديهى على الاول قسم من الضرورى وعلى الثانى مساو له وثالثها ان العلم ان كان للقدرة مدخل فى حصوله فاكتسابى منقسم الى نظرى وحسى وحدسى وتجربى وتواترى اما النظرى فظاهر واما الحسى فلان صرف الحاسة الى المحسوس امر مقدور اختيارى واما الثلاثة الاخيرة فلتوقفها على الاحساس المقدور وان لم يكن للقدرة مدخل فى حصوله فضرورى منقسم الى اولى وفطرتى ووجدانى ورابعها ان العلم ان استقل القدرة فى حصوله فاكتسابى وهو الحاصل بالنظر والاستدلال وان لم يستقل فضرورى منقسم الى الاقسام السبعة فان الحسى والحدسى والتجربى والتواترى وان كان للقدرة مدخل فى حصولها لكن القدرة غير كافية فيها لانها لاتحصل بمجرد الاحساس المقدور بل تتوقف على امور لانعلم ماهى وكيف هى حصلت فاسمها العلم ان كان بلا اختيار فضرورى والا فكسبى منقسم الى ضرورى حاصل بلا استدلال واستدلالى حاصل معه وفى تعسير الاختيار وجهان احدهما خلية الاختيار عنهما استقلالا كما مر فى الوجه الثالث والرابع ثم نرجع الى الشرح فنقول الظاهر عند ان المصنف اختار الاصطلاح الثانى ولا غبار على عبارته ولكن الشارح فسره بالوجه الاول من الاصطلاح الخامس وجعل الحمل فى قوله وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابى من باب حمل العام على الخاص نحو قولك ما يكون انسانا فهو حيوان ولا يخفى ما فيه من التكلف والذى حمله عليه توجيه كلام البداية وذا عجب كالنعامة تترك بيضها وتحضن بيض غيرها اى بدول التوجه اى توجيه العقل و

والبداهة في اللغة اول جري الفرس من غير احتياج الى التفكر اى النظر واورد عليه ان الحاصل باول التوجه
في اصطلاحهم هو البديهي الاولي وما لا يحتاج الى الفكر يعم الاولي والحدسي والتجربي ونحوها فغي الكلام نوع
تناقر فالافضل ان يقال من غير احتياج الى شئ آخر من نحو حس او حدس او تجربة اجيب اولا بانه
اراد بالتفكر المعنى اللغوي لا النظر فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة امر آخر من فكر او حس او نحوه
وثانيا بان قوله من غير احتياج تفسير لاول التوجيه فليس معنى الاول التوجه ما يخص الاوليات بل معناه عدم
الاحتياج الى النظر وانما ذكر التوجه بيانا للمناسبة بالمعنى اللغوي وفيه نظر لانه انما يصح لو حمل عبارة المصنف
على الاصطلاح الثاني من مدارج الحسي والحدسي والتجربي في الضروري لكن الشارح حملها على الاصطلاح
الخامس فادرجها في الاكتسابي فهو ضروري كالعلم بان كل الشئ اعظم من جزئه
فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شئ بعد التوجه ومن توقف فيه حيث زعم
ان جزء الانسان كاليد مثلا فقد يكون اعظم منه ومثل هذا التفاوت الفاحش انما يتصور بحسب العادة في
الرحم عند تكون الجنين وهذا بالنظر الى اكثر النطفة وما يدها من دم الطمث الى خلق عضو واحد اما بعد التولد
فلا يتصور هذا العظم الفاحش في اليد عادة ولو تورم اكثر ما يتورم ولذا زعم بعض المحشين ان معنى الكلام
هو انه يجوز ان يخلق الله تعالى يد انسان اعظم منه والمشهور هو التمثيل بالرجل وهذا ليس ببعيد فان دار الفيل
يعرضها من نفوذ بلغم وسوداء فيها فتعظم جدا مع انها عضو عظيم فلا يبعد ان يزيد على بقية البدن
لم يتصور معنى الكل والجزء وذلك لان الكل هو مجموع اليد وبقية الاعضاء والجزء هو اليد فقط
وقد يشكك بوجهين آخرين احدهما ان الجسم مركب من الهيولى والصورة ولا يجوز ان يقال انه عظم
من احدهما اجيب بان المراد الاجزاء المقدارية وهي المتبادرة عند الاطلاق ثانيهما انه لا يصح عند
القائلين بتركيب الاجسام من الجواهر الفردة اذ ثبوت الاعظمية في الكل لا يتصور بدون ثبوت
الاصغرية في الجزء والعظم والصغر من توابع المقدار ولا مقدار للجزء وما يثبت منه بالاستدلال
اى بالنظر في الدليل سواء كان الاستدلال استدلالا من العلة على المعلول كما اذا رأى
نارا فعلم ان لها دخانا

وليسمى الدليل لمّيا بكسرتين فتشديد منسوب الى لِمَ بكسر ففتح او من المعلول الى العلة كما اذا اى دخانا فعلم ان هناك نارا وليسمى الدليل انيا بكسرتين فتشديد بالنسبة الى ان بالكسر احد حروف المشبهة بالفعل وقد يخص الاول باسم التعليل والثانى باسم الاستدلال للتفرقة فهو اكتسابى اوحاصل بالكسب وهو اى الكسب مباشرة الاسباب اى استعمالها او صلة تلاقى الشخصين بحيث يمس بشرة احدهما بشرة الآخر بالاختيار كصرف العقل والنظر فى المقدمات عطف تفسير للصرف فى الاستدلاليات وكالاصغاء بالكسر واعجام الغين گوش نهادن وتقليب الحدقة اى تحريك العين نحو المبصرات وتميت حدقة لاحداق الجفن بها اى احاطته وتخوذلك فى الحسيات كوضع الشموم على الانف وتشغى الهواء ووضع الكف على الملموس ووضع المطعوم على اللسان وبالجملة فهذه العلوم الحسية يكون للاختيار مدخل فيها بحيث ان شاء العاقل كسبها بصرف الحواس اليها وان شاء لم يكسبها بصرف الحواس عنها كتغميض العين وسد صماخ الاذن فهى داخلة فى الاكتسابى واورد عليه ان قولكم الكل اعظم من الجزء ايضا يتوقف على اسباب اختيارية كتصور الطرفين والتوجه فينبغى ان يكون اكتسابيا اجيب بان المراد بالاسباب الاختيارية ماسوى الطرفين والتوجه فالاكتسابى اى اذا تقرر ان الاستدلالى ما ثبت بالدليل والاكتسابى ما حصل بالاختيار فالاكتسابى اعم من الاستدلالى لانه اى الاستدلالى الذى يحصل النظر فى الدليل فكل استدلالى اكتسابى لان النظر فى الدليل اختيارى ولا عكس اى ليس كل اكتسابى استدلاليا كالابصار بالكسر اى كالعلم الحاصل بالرؤية الحاصل بالقصد والاختيار فهو اكتسابى لا استدلالى واذا عرفت هذا علمت ان الاكتسابى على ما ثبت بالاستدلال على ما قرره الشارح هو نحو قولك ما كان انسانا فهو حيوان ولا يخفى ان العارف باسالیب الكلام انه غير جيد فى هذا المقام لانه يفوت المقابلة التى قصدها المصنف بين قوله بالبداهة وقوله بالاستدلال ولانه كما ان الضرورى منحصر فى ما ثبت بالبداهة فينبغى ان ينحصر الاكتسابى فيما ثبت بالاستدلال ولان الظاهر كما هو المعلوم من عادة القوم ان المصنف قصد تعريف الضرورى والاكتسابى فالانسب تفسير كلام المصنف على الاصطلاح الثانى من الاصطلاحات الاربعة وما اورد على تفسير الشارح انه يلزم على المصنف اهمال ذكر كثير من العلوم اليقينية كالحسى والتجربى والحدسى والتواترى لانها ليست تحصل باول التوجه حتى تدخل فى الضرورى ولا بالاستدلال حتى تدخل فى الاكتسابى وقد يجاب

بانها حاصلة باول التوجه على تسامح المشائخ لعدم تعلق غرضهم بتفصيل الحدس والتجربة ونحوهما كما مر في بحث
حصر الاسباب ولذا جعلوها حاصلة بالفعل فقط وان توسط فيها حدس او تجربة ونحوهما واما الضروري
فقد يقال في مقابلة الاكتسابي كما في كلام المصنف ويفسر الضروري حينئذ بما لا يكون تحصيله مقدورا
للمخلوق وبهذا التفسير منقول عن القاضي ابي بكر الباقلاني او يكون حاصلا من غير اختيار للمخلوق و
تفسير كلام القاضي بهذا مما اختاره الشارح المحقق وخالفه المحشي في الاكتسابي والمعلوم من كلام السيد السند
في شرح المواقف ان معنى كلام القاضي ان لا يستقل قدرة المخلوق في حصوله فعلى هذا يكون الحسي
من الضروري وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر الضروري حينئذ بما يحصل بدون فكر و
نظر في دليل ومن ههنا اي من اختلاف اصطلاحهم في تفسير الضروري جعل بعضهم العلم الحاصل
بالحواس اكتسابيا وبهذا على التفسير الاول اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا
وبهذا على التفسير الثاني اي حاصلا بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض بين كلام صاحب البداية
وهو الامام نور الدين البخاري ووجه التناقض انه قسم العلم الى ضروري واكتسابي ثم قسم الاكتسابي الى
ضروري واستدلالي فجعل الضروري قسيما للاكتسابي اولا وقسما له ثانيا وبهذا تناقض ووجه اندفاع التناقض
ان الضروري الذي هو قسيم الاكتسابي غير الذي هو قسمه وموهم التناقض الاشتراك الاسمي حيث
قال ان العلم الحادث احتراز عن علم الحق سبحانه فانه لا ينقسم الى هذه الاقسام نوعان ضروري وهو
ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده قيل يدل على ان الوجود
زائد وهو خلاف مذهب الاشعري وعندي انه اعتراض سخيف فان الاضافة كثيرا ما تقع بين اسمي الشيء
لتغاير اعتباري نقول ذات الحق سبحانه ونفس زيد وتغاير احواله قال نور الدين كالصحة والمرض و
الجوع والعطش واللذة والالم ويشترك في هذا النوع جميع الحيوانات انتهى واكتسابي وهو ما يحدثه
الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد اي كسبه وانما لم يضف لئلا يذهب وهم المبتدي الى ارجاعه الى الامر
سبحانه وهو اي الكسب مباشرة اسبابه اي اسباب العلم وهذا ايضا يشترك فيه الحيوانات اذ لها
الاصغار وتقليب الحدقة واسبابه اي العلم وسن ارجع الضمير الى الكسب فقد وهم ثلثة الحواس
السليمة والخبر الصادق ونظر العقل اراد توجه العقل الى النظر المتعارف ثم قال والحاصل من نظر
العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر اي باول التوجه من غير فكر قد مر البحث عليه فيما سبق

من كلام الشارح كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار
عند رؤية الدخان انتهى كلام البداية واورد عليه ان الحدسي والتجربي ونحوهما تخرج عن التقسيم واجيب
اولا بجعل قوله من غير تفكر تقييدا للاول النظري وثانيا بانها حاصلة باول التوجه على تسامح المشائخ كما مر في
دفع هذا الايراد عن كلام الشارح وانما لم يصح الجواب الاول هنا لان بعض كلامه كان مانعا عنه قال
المصنف والالهام المفسر بالقاء المعنى اراد ما يقابل المحسوس لا ما يقابل اللفظ في القلب بطريق
الفيض يقال فاض الحوض اذا امتلأ بالماء حتى سال من جوانبه ثم نقل الى اعطاء الخير الكثير بلا استحقاق و
عوض وانما قيد الالقاء به لفائدتين الاولى الاحتراز عن الوسوسة الشيطانية ومن زعم ان الفيض يعم الخير
والشر فلا بد من ان يقال بطريق الخير ليخرج الوسوسة فلم يتتبع استطرادا لانهم الثانية الاحتراز عن العلم الحاصل
بالاستدلال بالاكتساب وانما قيد الالهام بهذا التفسير لانه قد يكون بمعنى الوحي الالهي الى انبيائه وهو مفيد
اليقين قطعا ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق خلافا لبعض الصوفية
والشيعة مستدلين بوجوه احدها قوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها اي عرفها بالايقاع في القلب ان
هذه طاعة وهذه معصية واجيب بان المعنى اعلمها بانزال الوحي على الانبياء الثاني قوله تعالى واوحى ربك الى
النحل فاذا الهم اليها حتى عرفت المصالح فالمؤمن اولى لان الله سبحانه شرح صدره بنوره اجيب بان كلامنا
في المعنى الذي لا يدري انه من الله او من الشيطان او من النفس اما النحل فقد خلق الله سبحانه فيها العلم حتى
عرفت انه امر من الله الثالث قوله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه اجيب بان المؤمن
شرح صدره بنور الاستدلال بالبراهين القطعية الرابع قوله عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله
اجيبا ولا بانه موضوع كما قاله الصغاني

وفيه نظر لان السيوطي صححه وهو اعرف بالحديث من الصغاني وثانيا بانا لا ننكر حصول العلم لكنا لا نجعله حجة
على الغير وثالثا بان الفراسة ظنية وكلامنا في اليقين الخامس ان رؤيا الصبي صلى الله عليه وآله وسلم
عن البر والاثم نقال ضع يدك على صدرك فما حاك في قلبك فدعه وان افتاك الناس فجعل شهادة قلبه
حجة فوق فتوى العلماء اصحاب الحجج والجواب عندي اولا بانه في الامور التي يكون المستفتي اعرف بها
من المفتي كالشيء لمكانه او غيرك ولذا قال بعض القضاة المتخاصمان عالمان والى جاهل يتحاكمان
وثانيا بانه امر ان يعمل باجتهاده ودليله وقد تقرر انه يجب على المجتهد ان يقدم اجتهاده على اجتهاد غيره
السادس ان عمر رض كان صاحب الهام كما في الحديث اجيب بان ثبوت هذه الكرامة له مسلم اما كون الهام
حجة على الغير فممنوع ولذا كان عمر رض يدعو الى الكتاب والسنة والدليل الشرعي لا الى الهامه واستدل في
كشف المنار على بطلان حجية الالهام بوجوه احدها قوله تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فالزمهم
الكذب بعجزهم عن البرهان فلو كان الالهام حجة لما تحقق عجز الكفار لانهم يمكنهم دعوى الالهام الثاني
ان الواقع في القلب قد يكون من الله كالوحي وقد يكون من الشيطان لقوله تعالى وان الشياطين
ليوحون الى اوليائهم او من وسوسة النفس لقوله تعالى ونعلم ما توسوس به نفسه ولا يمكن التمييز بينها
ان قلت ذكر الصوفية طرقا للتمييز بينها اجيب بانه يكون حينئذ مستندا لا الالهام الثالث قوله
عليه السلام من فسر القرآن برايه فليتبوأ مقعده من النار والتفسير بالرأي استفادوا من النظر والدليل
جائزا اجماعا فعلم ان الرأي بلا استدلال مذموم حتى متعلق بالمنفي يرد به اي بالهام الاعتراض
على حصر الاسباب في الثلاثة اي لو كان الالهام سببا للعلم لبطل حصر اسبابه في الحس والخبر والعقل

مولانا مولوي محمد

قالوا يمكن الجواب بوجه آخر وهو ان الالهام مندرج في العقل كما اندرج الحدس والتجربة والوجدان فيه والقول
لا يبعد اندراجه في الحدس وكان الاولى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشئ لانه المطابق لما سبق
من قوله واسباب العلم ثلثة وقوله واما العقل فهو سبب للعلم ايضا الا انه حاول اى اراد التنبيه على ان
مرادنا بالعلم والمعرفة واحد كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات والكليات والمعرفة
بالبسائط والجزئيات فيه لف ونشر وهم في الفرق بين العلم والمعرفة اقوال احدها ان العلم ادراك
المركب والمعرفة ادراك البسيط اى غير المركب ووجه تسمية غير المركب بسيطا ان البسط في اللغة نقيض
القيد سمي الوسيع بسيطا لانه كالذاهب في الاطراف لا كالمقيد الملازم لمكان واحد ولما كان اجزاء المركب
يتقيد بعضها ببعض سمي غير المركب بسيطا وهذا الوجه من خواص الكتاب ثانيها ان العلم ادراك الكلي والمعرفة
ادراك الجزئي وقد ينسب الاول الى علماء العربية والثاني الى الحكماء وعندي في الاول نظر لانا نجدهم
يزاولون امثال هذه الالفاظ والابحاث وقد يستدل على صحتها بانه يقال عارف بالله لا عالم بالله
ثالثها ان المعرفة ادراك مسبوق بالعدم والعلم اعم منها قال الامام الراغب الاصفهاني في الذريعة
ان المعرفة ادراك الشئ بتدبر وتفكر فهي اخص من العلم ولا يجوز استعمالها في البديهيات خامسها قال
صدر الشريعة المعرفة ادراك الجزئيات من دليل وهذا اخص من التفسير الثاني للتقييد بالدليل ولذا قيل في تفسير
الفقه بان معرفة النفس مالها وما عليها وهو محكي عن الامام الاعظم انه لا يشتمل علم المقلد واحتج بعض هؤلاء الاعلام على
قوله بانه يقال لله سبحانه عالم لا عارف وقد ظهر بذلك ان هذا لا يقوم حجة على قول بعينه من الاقوال
المذكورة لان اطلاق العارف ممنوع على كل قول منها على ان الاسماء توقيفية فيجوز ان يكون عدم الاطلاق
لعدم الاذن وان صح لغة سادسها قال امام ابو القاسم الحكيم السمرقندي المعرفة ادراك الاشياء
بصورها وسماتها والعلم ادراكها بحقائقها سابعها ان العلم في التصديقات والمعرفة في التصورات
ثامنها ان المعرفة هو الادراك الثاني من ادراكين تخلل بينهما عدم كما اذا ادركت شيئا ثم نسيته ثم
ادركته لا ان تخصيص اللغة بالذكر مما لا وجه له يريد ان ذكر المعرفة بدل العلم موجه بما ذكرنا
لكن ذكر الصحة مستدرك لا وجه له اذ يكفي ان يقال ليس من اسباب معرفة الشئ بل لفظ الصحة قد يوهم
خلاف المقصود وهو انه سبب للمعرفة بعد ان الشئ لا صحة واجيب بان الصحة بمعنى الثبوت لقول الشاعر

صح عند الناس اني عاشق غير ان لم يعرفوا عشقي بمن

وفي بعض النسخ نحو قوله عليه السلام الهمني ربي لم استحضر لهذا الحديث تخريجا ولم يذكره القاري الهروي في تخريج احاديث الشرح وفيه نظر لان الالهام الانبياء وحي خارج عن المبحث وانما الكلام في الهام غيرهم وقد حكى عن

ودر تبيان الاستدراك والهام خلاف المقصود باق وقال بعض المحشين اراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع او اللاوقوع ومعنى الصحة مطابقته للواقع ومعرفة هذا الحكم هو العلم التصديقي ثم الظاهر انه اي المصنف اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق اي لاكثرهم كما يحصل بالحس والخبر والعقل وذلك لان اهل الالهام في غاية الندرة ويصلح للالزام على الغير كما يصلح له العلم الحاصل بالاسباب الثلاثة والا اي وان لم يكن المراد ذلك فلا شك انه قد يحصل به العلم لصاحب الالهام وحده فلا يصح قول المصنف ليس من اسباب المعرفة بل قد ذكر بعض الاكابر ان العلم الصحيح هو الماخوذ عن صاحب الشرع والمعلوم بالالهام والكشف واما الاستدلال العقلي فضعيف ولا يجد صاحبه مخلصا عن تعارض الادلة وورود الشبهات بخلاف الالهام وبهذا يميزون بين الخطرات الرحمانية والشيطانية بنور الباطن وذكر بعضهم ان بعض العلماء دخل على الامام الرازي رحمه الله فوجده باكيا فساله فقال ابكي على ضياع العمر في غير شيء قال كيف وانت امام الائمة قال كنت احكمت مسئلة بالدلائل وكنت كلما تذكرتها اقمت على صحتها برهانا لا اشك فيه وهذا منذ سنين كثيرة ثم ظهر علي الآن انها باطلة مع دلائلها فاخاف ان يكون كل ما عندي من العلم كذلك وقد ورد القول به في الخبر اي الحديث النبوي كقوله عليه الصلوة والسلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وضعفه بعض المحدثين والحق انه صحيح و

كثير من السلف واقول الحق ما ذكره الشارح لكن المصنف اراد حصر الاسباب لمطلق العلم لا للعلم الذي
يصلح للالزام فلا يصح حصره اللهم الا ان يلتزم انه لم يقيد بالعلم الذي لا يقوم حجة على الغير واعلم انه يرد
على حصر الاسباب اعتراض آخر وهو ان خبر الواحد والتقليد قد يفيدان العلم بالاسباب الخمسة فاجاب
عنه بقوله واما خبر الواحد العدل هو المؤمن البالغ العاقل الذي يؤدي فرائض الله والواجبات
والسنن المؤكدة ولا يرتكب الكبائر ولا يداوم على الصغائر ولا يفعل ما يخل بالمروة كالبول على الطريق
والاكل بالشيا في السوق وتقليد المجتهد المجتهد هو القادر على استنباط الاحكام الشرعية من القرآن
والسنة والاجماع والقياس ويشترط فيه العلم بما يتعلق بالاحكام من الآيات ويقال هي نحو خمسمائة
ومن الاحاديث ولا يشترط الحفظ بل سرعة الاحضار عند الحاجة وبما اجمع السابقون وبوجوه الاستدلالات
المذكورة في اصول الفقه فالاجتهاد باق الى آخر الدهر ومن زعم انه لا يمكن في هذه الازمنة فقد تحكم
ونفى علم غيره بجهل نفسه ثم من لم يكن مجتهدا وجب عليه اتباع المجتهد لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون ولاجماع السلف على ذلك وهذا الاجماع يسمى تقليدا وهي في اللغة جعل القلادة
في العنق ويكنى به عن التسليم والانقياد ثم المعهود من السلف عدم الاختصاص بتقليد مجتهد واحد
لكن حدثت الاهواء المختلفة وصار المتهاونون بالدين يتبعون الرخص من كل مذهب حتى كان افعالهم باطلة
بالاجماع المركب كصلوة من ادمى ومس ذكره بفتوى الشافعي والحنفي فاتفق العلماء على الزام المقلد مجتهدا
واحدا ونظروا في عظماء المجتهدين فلم يجدوا في اهل التدوين منهم كالعلماء الاربعة فاتفقوا على ان

يتقلد المجتهد احدهم وقيل يجوز الرجوع فالحق لا الا اذا غلب ظنه على ان غير هذا المجتهد اعلم ويجوز تقليد
غير امام المذهب في مسئلة واحدة استينافا لا بعد العمل فيها على وفق صاحب المذهب فلا الا اذا اشتدت
الحاجة فيجوز الرجوع الى قاضي مذهب آخر ليقضي بحاجته وهذه الفوائد مما تحفظ وقد يفيد الظن و
الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال لف ونشر مرتب اي خبر الواحد يفيد الظن والمراد بالواحد ما لا يبلغ
عدد التواتر لا الواحد الحقيقي والتقليد يفيد الاعتقاد القابل للزوال فان المقلد قد يظهر لمن المجتهد الآخر اكثر
علما وصوابا فيقلده وقد يبلغ درجة الاجتهاد فيجد وليلا على خلاف ما كان يعتقده فيزول اعتقاده ومن عجائب
هذا الباب ان الطحاوي كان شافعي المذهب فقرر في كتابه ان الحاملة اذا مات ولدها في بطنها ولدحى لم يشق

بطنها خلافا للا يحيفة رح وكان الطحاوي تولد مشغوفا فقال للا ارضى بمذهب جبل يرضى بهلاكي فترك
مذهب الشافعي وصار من عظماء المجتهدين على مذهب ابي حنيفة رح وانا لا اجد فيهم بعد الثلاثة مثل الطحاوي
وابن الهمام لاحاطتها بعلم الحديث فكانه اراد بالعلم ما لا يشتملهما اي كان المصنف اراد بالعلم في
قوله واسباب العلم ما لا يشمل الظن واعتقاد المقلد اي اراد العلم اليقيني فلا بأس بخروج الاسباب المفيدة
لغير اليقين عن الحصر والا اي ان اريد بالعلم ما يعم الكل كما هو مصطلح الحكماء فلا وجه لحصر الاسباب
في الثلاثة واورد عليه ان قوله كان للظن فيما سبق في تعريف العلم من الجزم بان العلم عندهم مقابل
للظن ولعل هذا رعاية لما اشتهر من تعميم اطلاق العلم

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في حدوث العالم قال والعالم وهو مشتق من العلم وقد جاء فاعل بالفتح لما يفعل به كالخاتم لما
يختم به والطابع لما يطبع به فكذلك العالم لما يعلم به الشيء ثم غلب فيما يعلم به الخالق سبحانه اي المصنوعات
لان الناظر فيها يعلم ان لها صانعا ويطلق على مجموعها وعلى اجناسها ويجمع بالنظر الى الثاني على عالمين
وعوالم ولا يطلق على افرادها فلا يقال زيد عالم ولذا قد يزعم انه جمع لا واحد له من لفظه وان العوالم والعالمين
جمع الجمع اي ما سوى الله تعالى ما موصولة وسوى ظرف بمعنى غير منصوب بفعل عام محذوف اي كان
من الموجودات بيان للموصول وفيه احتراز عن الامور العدمية مما يعلم به الصانع بيان ثان للموصول
او للموجودات والمشهور انه من جملة التعريف للاحتراز عن صفات الحق سبحانه ولكن الشارح اختار
اخراجها بقوله ما سوى الله فعلى هذا يكون اشارة الى وجه التسمية بعد تمام التعريف واعترض عليه بان
الصانع لم يوجد في كلام الشارع وقد ثبت ان الاسماء الالهية توقيفية واجاب الشيخ تقي الدين
السبكي رح بانه قرئ في الشاذ صنعة الله بدل صبغة الله وقال آخرون لا حاجة الى الشاذ لقوله تعالى
صنع الله الذي اتقن كل شيء واورد عليهما ان الاكتفاء بالمصدر انما هو مذهب بعضهم وقال الاسيوطي
بل جاء مصرحا في الحديث عن حذيفة رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله صانع كل

صانع وصنعته رواه الحاكم في المستدرك يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم
النباتات وعالم الحيوان قيل الاولين لاشتمالهما على اجناس مختلفة منطبقة بخلاف الاخيرين
الى غير ذلك كعالم الافلاك وعالم العناصر وعالم الملائكة وعالم الجن يخرج عن تعريف العالم
بقوله ماسوى صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها وهذا مبني
على مصطلح الاشاعرة من ان العينية هو الاتحاد في المفهوم والغيرية هو امكان الانفكاك فصفات
الحق سبحانه لا عينه لعدم اتحاد المفهوم ولا غيره لعدم امكان الانفكاك وهذا الاصطلاح محل
كثير من المطاعن وكان الاحسن حمل قوله ماسوى الله على المعنى اللغوي واخراج الصفات بقوله مما
يعلم به الصانع كما فعله القوم بجميع اجزائه من السموات وما فيها كالكواكب والملائكة
والجنة والارواح والارض وما عليها كالعناصر والمواليد ولما كان المقصود من هذا
الكلام واضحا وهو تعميم الحكم على كل موجود علوي وسفلي لم يدق التدقيق الفلسفي بان يقول
السموات وما عليها وفيها والارض وما عليها وفيها وتحتها واما المجردات فغير ثابتة عند
المتكلمين فلا حاجة الى التعرض بها وقد ذكر الفضلاء من المفسرين في جمع السموات وافراد
الارض نكات منها ان السموات طبقات متفاضلة مختلفة الحقائق والارض طبقات
متصلة متفقة الحقيقة وقال الامام النووي جاء في مسافة ما بين الارضين حديث وليس ثابت
ومنها ان جمع الارض ثقيل وهو ارضون بفتحتين ومنها ان تعداد السموات معلوم لخاصة و
العامة بالنظر الى الحركات المختلفة بخلاف الارض فانه انما علم من جهة الشرع وقد كانت العرب

محدث ای خارج من العدم الی الوجود خلافا لبعض الطبیعیین حیث زعموا انه خرج بنفسه من العدم الی الوجود وهم یصادمون البدیهة فی تجویزهم الرجحان بلا مرجح وقد ینسب هذا القول الی دیمقراطیس بمعنی انه کان معدوما فوجد صرح بذلک لان الفلاسفة قد یعترفون بان العالم خرج من العدم الی الوجود بمعنی انه بالنظر الی نفسه معدوم وبایجاد الموجود موجود خلافا للفلاسفة لابد فی شرح المقام من تقدیم مقدمات المقدمة الاولی زعم ارسطاطالیس واتباعه ان الجسم مرکب من جوهرین احدهما الهیولی وثانیهما الصورة الحاصلة فی الهیولی وتسمی الصورة الجسمیة ودلیلهم ان الجسم متصل فی ذاته ولا منفصل فیه کما یشهد به الحس فاذا عرض علیه الانفصال فلا شک ان المتصل الواحد انعدم وحدث متصلان ضرورة ان الواحد غیر الاثنین ثم لابد ان یکون شیئ واحد شرکة بین المنعدم والحادث وباقیا فی الحالین والا لکان التقسیم اعداما للجسم بالکلیة وایجاد الجسمین الآخرین من العدم واللازم باطل بالضرورة فهذا المشترک هو الهیولی وذلک لامر المنعدم بالانقسام هو الصورة وانما کان الهیولی جوهرا لبقائها مع توارد الصور علیها وانما کانت محلا للصورة لاتصافها بالوحدة والاتصالیة والکثرة والانفصالیة بواسطة الصورة فللصورة اختصاص ناعت بالهیولی وهو الحول المقدمة الثانیة قالوا الاجسام بعد اتفاقها فی حقیقة الجسمیة مختلفة الطبائع والآثار کالنار للحرق والمار للبرد فثبت ان فی الجسم شیئا آخر هو مبدء تلک الآثار ویسمونه الصورة النوعیة لان الاجسام تتنوع بها انواعا وهی جوهر عند قوم وعرض عند آخرین المقدمة الثالثة الصورة الجسمیة ماهیة نوعیة هی الجوهر الممتد فی الجهات والوجود فی کل جسم فرد منها ونسبة تلک الافراد الیها کنسبة زید وعمرو الی الانسان والهیولی لا تنفک عن فرد من افراده ویجوز توارد افراده الصادرة علی هیولی واحدة فاذا قسمنا الجسم الی جسمین انعدمت الصورة الجسمیة وحدثت جسمیتان والهیولی فی الحالین واحدة المقدمة الرابعة الصورة النوعیة ماهیة جنسیة تحتها انواع مختلفة الحقائق کالصورة النوعیة للنار والصورة النوعیة للمار فنسبتها الی النوعیة المطلقة کنسبة الانسان والفرس الی الحیوان المقدمة الخامسة الصورة النوعیة قد تتبدل بصورة نوعیة اخری فینقلب نوع الجسم کالمار ینقلب هواء وبالعکس والهیولی فی الحالین واحدة المقدمة السادسة الشکل هیئة تفرض السطح او الجسم من احاطة حد واحد به او حدود فالحد الواحد المحیط بالسطح کما فی الدائرة وبالجسم کما فی الکرة والحدود المحیطة بالسطح کما

ملتمسہ برخوردار مولوی

في الكرة والحدود المحيطة بالسطح كما في المثلث وبالجسم كما في السيف ولنرجع الى الشرح حيث
ذهبوا الى قدم السموات بموادها بتشديد الدال جمع مادة والمراد بها الهيولى وصورها
الصور الجسمية والنوعية وزاد بعض المحشين الصورة الشخصية وهي اما الاشخاص الجزئية من الصورة
الجسمية والنوعية اذ في كل جسم شخص من الجسمية وشخص من النوعية واما عبارة عن الاعراض التي
يتمايز بها اشخاص الماهية الواحدة واشكالها اي الكروية وقد يزعم ان الاشكال عطف تفسيري
للصور وهذا جهل عظيم وبالجملة زعم الحكماء انه لا حادث في السموات الا الحركات الجزئية والاوضاع
الجزئية ان قلت شكل الافلاك واحد وهو الكروية فما وجه الجمع قلت لانه اراد الكروية العائمة بكل
فلك او لان بعضها كرات مصمتة كالكواكب وبعضها كرات مجوفة متشابهة الثخن كالافلاك الاعظم وبعضها
غير متشابهة الثخن كالمتممات وقدم العناصر وهي اربعة بالاستقراء النار والهواء والماء والارض
جمع عنصر بضم العين والصاد وهو الاصل وسميت عناصر لانها اصول المواليد الثلاثة اعني الحيوان و
النبات فالمعدن بزعمهم ولا ادري ما نعا عن ذلك من حيث الشرع بموادها اي هيولياتها وصورها
المشهور من مذهب الحكماء ان هيولى العناصر قديمة بالجنس لا بالنوع اما قولهم ان الجسمية قديمة بالنوع فمعناه
ان نوع جسمية الماء مثلا مستمر الوجود ازلا وابدا بوجود بعض اشخاصها عقب بعض لان هيولى العناصر لا تنفك
عن شخص من نوع الجسمية واشخاص الجسمية تفنى وتحدث بالاتصال والانفصال والحاصل ان
نوع الجسمية قديم واشخاصها حادثة واما قولهم ان صورها النوعية قديمة بالجنس فمعناه ان جنس الصور
النوعية مستمر الوجود ازلا وابدا بوجود نوع منها بعد نوع وتعاقب انواعها بحيث لا يخلو هيولى العناصر
عن نوع من الصور النوعية فلم يزل نوع من العناصر في جوف فلك القمر واما قولهم ان صورها النوعية
ليست قديمة بالنوع فلان العناصر تنقلب بعضها ببعض فيجوز ان يكون عنصر النار حادثا منقلبا
عن الهواء وهو حادثا منقلبا عن الماء وهو عن التراب او بالعكس فيكون كل نوع من تلك الصور
النوعية حادثا وجنسها قديما هذا غاية توضيح مذهبهم لكن بالنوع اي لكن صور العناصر قديمة بالنوع
وقد علمت ان مذهبهم قدم الجسمية بالنوع والنوعية بالجنس فكلام الشارح يحتمل وجوها احدها انه

اراد الصور الجسمية الثاني انه اراد بالنوع النوع الاضافي وهو يعم النوع والجنس فعلى هذا يكون المراد
بالصور ما يعم الجسمية والنوعية الثالث انه اراد بالصورة الجسمية والنوعية وبالنوع الحقيقي ولكنه لم يرض
بقولهم الصورة النوعية قديمة بالجنس اما اولا فلان جواز الانقلاب لا يفيد وقوعه واما ثانيا فلان حدوث
نوع من العناصر يشكل على قولهم بقدم الموالید الثلاثة المركبة من العناصر الاربعة باجمعهم فان قدم
الموالید يستلزم ان يكون كل من نوع النار والهواء والماء والارض قديما وهذا يوجب ان تكون صورها
النوعية قديمة بالنوع لا بالجنس لان القدم بالجنس انما يكون في انواع حادثة متعاقبة بمعنى انها لم
تخل قط عن صورة ما تفسيره على الوجه الاول ان العناصر لم تكن خالية عن فرد من نوع الجسمية
وعلى الثاني انها لم تخل عن فرد من نوع الجسمية ولا عن نوع من جنس النوعية وعلى الثالث انها لم
تخل عن فرد من نوع الجسمية ولا عن فرد من نوع النوعية هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام نعم اطلقوا
القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه
جواب عن سؤال مقدر تقرير السؤال انك قد حكيت عن الفلاسفة القول بقدم السموات والعناصر
ونحن نجدهم يصرحون بان ما سوى الله تعالى حادث وحاصل الجواب انا سلمنا انهم يصرحون بالحدوث
لكنهم يعبرون حدوث العالم بمعنى آخر غير منافٍ للازلية وهو الاحتياج الى الغير وتفصيله انهم يقسمون
كلا من القدم والحدوث الى ذاتي وزماني فالقدم الذاتي عدم الاحتياج الى الغير والقدم الزماني
عدم السبوقية بالعدم والحدوث الذاتي الاحتياج الى الغير والحدوث الزماني السبوقية بالعدم والعالم
عندهم قديم بالزمان حادث بالذات ومطلوبنا انه حادث بالزمان وفي هذا المقام ابحاث شريفة
البحث الاول ما ذكره الشارح هو مذهب ارسطو ومن بعده من الفلاسفة وبعضهم مذاهب اخر احدها
قول افلاطون ان العالم حادث بالزمان كما هو معتقد اهل السنة واما ما نسب اليه من قدم الارواح
فلعله غير صحيح ثانيها مذهب فيثاغورس وسقراط وقدماء الفلاسفة وهو ان الاجسام قديمة بمادتها
حادثة بصورها فزعم بعضهم ان الاصل هو الماء القديم ثم خلق منه السموات والارض ويقال اخذ

الحكيم ثاليس هذا القول عن التوراة فقد جاء في السفر الاول منه ان الله تعالى خلق جوهرا فنظر اليه بهيبته فذاب فصار بارا فارتفع من البار دخان فخلق منه السموات وظهر على البار زبد فخلق منه الارض انتهى وفي الحديث كل شيء خلق من البار رواه في المسند والآثار فيه متعاضدة ولكن تاليس الخطائي قدم هذا وتدعم انقسيماليس ان اصل الكل الهواء وقال فليبس النار وقال وثيمقراطيس اجسام صغار لا تقبل القسمة كانت متحركة في الخلاء فاجتمعت وصارت افلاكا وعناصر وانشاء منه جاليلوس وهو التوقف وقيل انه قال تلميذه يوم موته اكتب عني ان جاليلوس لم يعرف قدم العالم ولا حدوثه ولم يعرف ان الروح هو المزاج او غيره البحث الثاني ذكر المتكلمون ان الانبياء اجمعوا على حدوث العالم وان القول بقدمه كفر ويحكى عن الامام ابن تيمية امام اهل الحديث وفقهاء الحنابلة قدم العرش وهو قول شاذ لا يعبأ به البحث الثالث استدل الفلاسفة على قدم العالم بوجوه كثيرة احدها ان العلة التامة ان كانت قديمة فهو قديم لان تخلف المعلول عن العلة التامة محال وان كانت العلة في الازل ناقصة ثم تمت بامر حادث نقلنا الكلام الى علة الحادث فيلزم التسلسل اجيب بانا نختار ان العلة التامة قديمة ولكن وجود الممكن في الازل محال وثانيا بانها حادثة اذ من جملة العلة تعلق الارادة الالهية وتعلقها لا يحتاج الى علة لما ثبت ان المختار قد يرجح احد مقدوريه بلا مرجح كقدمي العطشان وثالثا بانه منقوض بما حدث في هذا اليوم مثلا فانا نعلم ان تقدم عدم العالم على وجوده تقدم زماني لا يتصور الا

بسبق الزمان على وجود العالم والزمان من جملة العالم فحدوث العالم يستلزم تقدم الشئ على نفسه وهو محال واجيب بانه تقدم ذاتي لا زماني وليس قبل وجود العالم زمان انما حكم الوهم باستداد العدم السابق على العالم فباطل كحكمه باستداد المسافة الغير المتناهية حول عالم الاجسام ثالثها ان احداث العالم في وقت مع تساوي الاوقات ترجيح بلا مرجح اجيب ولا بان المحال هو الرجحان بلا مرجح لا ترجيح المختار احد مقدوريه وثانيا بانه لا وقت قبل حدوث العالم واول الاوقات مرجح بكونه اولها ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو اي العالم اعيان واعراض وخالف في هذا الحكم رجلان احدهما النجار من المعتزلة قال العالم اعراض مجتمعة ولا وجود للاعيان ثانيهما ابن كيسان من المعتزلة زعم ان العالم اعيان ولا وجود للعرض وكلا القولين مكابرة غير مسموعة لانه الضمير لما سوى الله تعالى او للممكن وهو مفهوم مما سبق ان قام بذاته فعين والا فعرض بفتحتين وكل منهما حادث هذا كبرى الدليل المطوية كما سنبين ولم يتعرض له المصنف اي سكت عن ذكر الكبرى ودليلها لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر المسمى بالعقائد كيف اي يليق به وهو مقصور على المسائل دون الدلائل قيل ينافي قوله ثم اشار الى دليل حدوث العالم اجيب بان الاشارة غير الذكر فالاعيان الفار للتفصيل ويزعم انها للعطف وكان الاحسن ان يقول فالعين لان التعريف للماهية لا للافراد واجيب تارة بان اللام البطلت معنى الجمعية وتارة بان المعرف هو العين المفرد المفهوم من الاعيان ما اي ممكن اراد الامكان الخاص وهو استواء الوجود والعدم وانما فسر الموصول بالممكن ليشمل التعريف الواجب تعالى يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم اي فسرنا الموصول بالممكن بقرينة ان العين قسم من العالم والعالم ممكن فليس تفسيرا بعيدا يهجر مثله في التعريفات ثم هذا مصطلح المتكلمين واما على اصطلاح الحكماء فالعين هو الموجود في الخارج ويقابله الذهني الموجود في الذهن ومعنى قيامه اي قيام العين او الممكن قالوا قيد القيام بالاضافة الى الضمير ولم يقل معنى القيام بالذات ليدخل قيام الواجب تعالى بذاته في المعرف بذاته عند المتكلمين ان يتحيز التحيز في عرف المتكلمين قبول الاشارة الحسية بانه في هذا المكان او في هذا الجهة واصله في اللغة الاستقرار في المكان من قولهم حازه اذا احاطه لان المكان محيط بالمتمكن ومنه الحيز بالتشديد والكسر على فعيل للمكان

بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر غير نصب على الحال وتحيزه رفع على انه فاعل تابع و
اعترض على تعريف العين بانه يصدق على مجموع المركب من عين وعرض كالسرير المركب من الخشب
والشكل القائم به فان تحيز المجموع ليس تابعا لتحيز غيره ولا يسمى عينا واجيب اولا بالتزام انه عين و
ثانيا بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون عرض التحيز له بواسطة وهذا المركب انما تحيز بواسطة جزئه الذى
هو العين وثالثا بان الوحدة النوعية معتبرة فى تقسيم العالم الى الاعيان والاعراض والسرير مركب من
نوعين فلا يكون مما نحن فيه واورد عليه ان المعترض لا يريد بطلان انحصار التقسيم حتى يدفعه خروج
السرير عن التقسيم بل مقصوده ان التعريف صادق عليه مع انه ليس من افراد المحدود بخلاف العرض
فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه الضمير الاول للجوهر والثانى للعرض
محله الذى يقومه تفسير للموضوع والتقويم جعل الشئ قائما والعرض لا يقوم بنفسه بل الموضوع به
فالموضوع يجعله قائما ثم اعلم ان الموضوع والمحل واحد والعرض والحال واحد عند المتكلمين وقال
الفلاسفة المحل اعم من الموضوع والحال اعم من العرض لان المحل اما ان يكون مستغنيا فى وجوده
عن الحال فيه كالجسم المستغنى عن لونه وهذا القسم مقوم للحال واما ان لا يستغنى عنه كالهيولى فانها
جوهر يحل فيها جوهر آخر مسمى بالصورة ولا تستغنى الهيولى فى وجودها عن الصورة وهذا القسم متقوم بالحال
فالموضوع هو القسم الاول المقوم لما حل فيه فان قلت تفسير الموضوع بالمحل المتقوم انما مبنى على
مصطلح الفلاسفة فلم فسره الشارح به اجيب بوجهين احدهما انه اراد بالمحل المعنى اللغوى فلا بد
من وصفه بالتقويم احترازا عن المحل اللغوى كالكوز للماء ثانيهما ان قوله الذى يقومه صفة كاشفة
للاحترازية ومعنى وجود العرض فى الموضوع هو ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى
الموضوع قال قدماء المتكلمين وجود العرض هو وجوده فى الموضوع وفسره السيد السند فى
شرح المواقف بعدم تمايزهما فى الاشارة الحسية وقال قد يوهم من هذه العبارة ان وجود السواد
فى نفسه مثلا هو وجوده فى الجسم وقياسه به وليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد فى نفسه فتقلم بالجسم
ولا يخفى ان امكان ثبوت شئ فى نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهى اجيب بوجهين احدهما ان عبارة
الشارح محمولة على التسامح ومقصوده اتحادهما فى الاشارة الحسية وفيه نظر لان تعليل عدم الانتقال
بذلك لا يلائمه ثانيهما ان ما ذكره السيد انما يدل على المغايرة فى المفهوم وهى لا تدل على المغايرة فى الذات

ومقصود الشارح هو الاتحاد في الذات وهذا يمتنع الانتقال عنه اي يستحيل انتقال العرض عن
موضوعه الى موضوع آخر لانه لو انتقل لانعدم وذلك لان وجوده كان عن قيامه بهذا الموضوع فاذا انتفى
القيام انتفى وجوده فكيف يقوم بموضوع آخر واعلم ان امتناع انتقاله مما اتفق عليه الحكماء وجمهور المتكلمين
واعترض عليهم اولا بالشعاع فينتقل من السماء الى الارض مع انه عرض اذ لو كان جسما لخرق الزجاجات
وثانيا بانا نجد العرض ينتقل الى المجاور كرائحة المسك وحرارة النار وبرودة الثلج واجيب عن
الاول بان الشعاع لا ينتقل بل يحدث على ما يقابل المضئ وعن الثاني بان العرض يحدث في المجاور
من غير انتقال اما وجه الحدوث ففي الوجهين فعندنا العادة الالهية واما عند الحكماء ففيض العقل الفعال
بخلاف وجود الجسم في الحيز اي في المكان فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر
آخر وهذا ينتقل عنه اي ينتقل الجسم عن المكان وعند الفلاسفة عطف على قوله ومعنى قيامه
بذاته عند المتكلمين معنى قيام الشئ بذاته استغناءه عن محل يقومه صفة للمحل والضمير الاول له
والثاني للشئ وانما وصف المحل بالتقويم ادخالا للصورة فانها جوهر عندهم ومع هذا تحل في الهيولى
ولا تستغني عنها فلو اكتفى على قوله عن محل خرجت الصورة عن حد ما يقوم بذاته واذا وصف المحل بالتقويم
دخلت لان الصورة لا تحتاج الى الهيولى في تقومها اي وجودها بل في تشكلها ثم هذا التعريف يعم الواجب
والمجردات والاجسام بخلاف تعريف المتكلمين فانه يخص الجواهر الفردة والاجسام وليس ذلك مقصودا
بل لانهم قصدوا تعريف قيام الجوهر والجسم فقط ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به الضمير
الاول للقائم والثاني لما يقوم به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا اي يشتق من اسم
القائم ما يحمل بالمواطاة على ما يقوم به كقولك في السواد والعلم جسم اسود وزيد عالم وهذا يسمى بالاختصاص
الناعت وارد عليه قولهم فلك مكوكب وسيف مذهب سواء كان اي المنعوت متحيزا كما في
سواد الجسم او لا كما في صفات الباري عز اسمه والمجردات هي جواهر مجردة عن المادة غير قابلة
للاشارة الحسية فهي ليست باجسام ولا في مكان كالملائكة والنفوس الناطقة وانكر المتكلمون المجردات
وقالوا الكل ما سوى الله تعالى جسم او جزء لا يتجزى او عرض وان الملائكة والنفوس اجسام ان قلت ما سبب
اختلاف المتكلمين والفلاسفة في تعريف القيام قلت اراد كل من الفريقين تعريف الجوهر والعرض
اما المتكلمون فاحترزوا عن تسمية الله تعالى جوهرا وصفاته عرضا وحصروا الممكنات في الجوهر الفرد

والجسم وما يقوم بها وسموا الاولين عينا والثالث عرضا فقصدوا بالتعريف ما يشتمل العين والعرض فقط واما الحكماء فلم يتحاش بعضهم عن تسمية الحق سبحانه جوهرا وصفاته اعراضا واثبتوا في الممكنات جواهر مجردات فقصدوا بالتعريف ما يشتمل الكل وهو اى ماله قيام بذاته من العالم قيل احترز به عن الواجب تعالى ويرد عليه انه قد سبق تفسير الموصول بالممكن فالحق انه توضيح للمقصود لا احتراز ومن العجب ان بعضهم اعترض على الاحتراز بان المتكلمين فسروا القيام بالتحيز فلا حاجة الى التحرز عن الواجب فاجاب بعضهم بان الاحتراز مبني على تعريف الحكماء وهو مشتمل على قيام الواجب بنفسه وكلاهما ممنوعان

اما مركب ما من جزئين اراد الجزء الذي لا يتجزء فصاعدا اى اكثر من جزئين قيل الفاعل بمعنى او والفاعل بمعنى المصدر والمعنى او اصعد صعودا وهو الجسم وهذا مذهب جمهور الاشاعرة فاقل الجسم جزءان عندهم ولا واسطة بين الجزء والجسم وعند البعض من الاشاعرة لا بد من ثلثة اجزاء بان يوضع جزء بجنب جزء وثالث على ملتقاهما فيحصل سطح مثلث جوهري من ثلاثة خطوط وكل خط منها مركب من جزئين ليتحقق الابعاد الثلثة وهي الخطوط الثلثة فان البعد امتداد منقسم واقله جزءان اعني الطول والعرض والعمق هذا اصطلاح غير معروف في اللغة والعرف اما اللغة فلان الطول اطول الامتدادات في الجسم والعرض بعدا قصر منه يقاطعه على قوائم والعمق بعد بعد يقطع كلاهما على قوائم واما عرفا فلان الطول هو الامتداد المفروض اولا والعرض ثانيا والعمق ثالثا وشرط التقاطع على قوائم بحاله ولا شك في ان خطوط هذا المثلث لا تتقاطع على قوائم وايضا هو سطح لا عمق له واجيب بانهم اراد وا البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا حذف شرط التقاطع على قوائم الكل ان يعتبر بما شاء وهو ابو علي الجبائي المعتزلي قال لا بد في السطح من تقاطع بعدين على قوائم ولا بد في الجسم من سطحين جوهريين ثم اقل السطح الذي فيه تقاطع القوائم اربعة اجزاء فاقل الجسم ثمانية اجزاء فيوضع جزء بجنب جزء ثم يوضع جزء على ملتقاهما من جانب وجزء على ملتقاهما من الجانب المقابل له فيحصل سطح ذو بعدين متقاطعين على قوائم ثم يوضع اربعة اجزاء على هذه الاربعة فيحصل بعد متقاطع لكل من البعدين على قوائم ثم اعلم ان الشارح المحقق اكتفى ببعض الاقوال وههنا اقوال اخر احدها قول

ابى الهذيل العلاف من المعتزلة وهو ان اقل اجزاء الجسم ستة فانا اذا وضعنا على ملتقى الاجزاء الاربعة التى
ذكرها البجائى جزءا من جانب وجزءا آخر من جانب آخر حصل من بين الجزءين بعد ثالث مقاطع على
القوائم للبعدين الحاصلين من الاربعة ثانيهما قول صاحب المواقف انه يكفى اربعة وتوضيحه بان يوضع
جزء عند جزء فيحصل الطول وبجنب الثانى ثالث بحيث يحصل العرض المقاطع للطول على قائمة ويوضع
على الثانى رابع فيحصل العمق المقاطع لكل من البعدين على قائمة ويكون الجزء الثانى مشتركا بين الابعاد
الثلاثة ثالثها قول النظام المعتزلى زعم ان الجسم لا يتالف الا من اجزاء غير متناهية موجودة فيه بالفعل
فاعترض عليه ابو الهذيل العلاف بانه يلزم كما ان لا يقطع المتحرك مسافة قطعا لا يتحقق قطعها الا بعد نصفها
ولا يتحقق قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهلم جرا وقولك يقتضى عدم انتهاء الانصاف الى
نهاية فلا يمكن قطع المسافة الا فى زمان غير متناه فاخترع النظام القول بالفطرة وهو ان المتحرك يقطع
المسافة من غير ان يجاذى بعض اجزائها والحق ان بطلانها بديهى وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا
الى الاصطلاح بان يصطلح البعض على ان اقل الجسم جزءان وبعضهم على انها ثمانية حتى يدفع
النزاع بان لكل احد ان يصطلح بما شاء فلا معنى للنزاع او من امثالهم المشهورة لا مناقشة
فى الاصطلاح ولعله تعريض لصاحب المواقف حيث قال نزاع لفظى لا يجدى بل هو النزاع فى ان
المعنى الذى وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفى فيه التركيب من جزئين ام لا فعلى هذا يكون
النزاع معنويا بان يبحث عنه فى علم المعقول واعترض عليه بان حاصل النزاع حينئذ ان لفظ الجسم
على اى مركب يطلق ولا شك فى انه نزاع لفظى واجيب بان النزاع اللفظى على نوعين احدهما
يرجع الى الاصطلاح كقول النحاة الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد وقول المنطقيين الكلمة لفظ دل على معنى
مقترن بزمان ولا عائل فى هذا النزاع ثانيهما يرجع الى العرف واللغة كقولهم كخلافهم فى ان الصحابى
من صحب النبى صلى الله عليه وآله وسلم ساعة او مدة صالحة وهذا نزاع مفيد ربما يقع فى مباحث المعقول
ومنه نزاعهم فى الجسم فالشارح انما نفى كونه لفظيا راجعا الى الاصطلاح بقى ههنا بحث وهو ان بعض المحشين

الى الاصطلاح بان يكون ... الجسم ... اصطلاح ... مركبا من ثلاثة ... الاجزاء ... النزاع ... للفظ ... متعلقا ... تحقيق ...

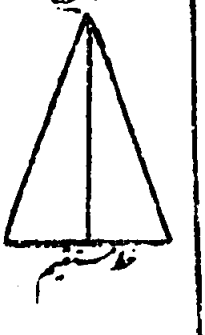
حاول التطبيق بين كلامي المواقف والشرح فقال اثبت صاحب المواقف النزاع بالمعنى الثاني ونفى الشارح
النزاع بالمعنى الاول وعندي فيه نظر لان كلام المواقف صريح في انه غير مانع وكلام الشرح ناظر الى انه
مفيد الا ان يقال مراد صاحب المواقف انه ليس كثير الجدوى ساحتج الاولون وهم الاشاعرة القائلون
بان الجسم مركب من جزئين فصاعدا والاحتجاج التمسك بالحجة بانه يقال لاحد الجسمين
المتساويين اذا زيد عليه جزء واحد انه لجسم من الآخران بالكسر مقول القول ان قلت هذا
مجرد فرض لانا اذا كان جسمان متساويين الا ان احدهما يزيد على الآخر بجزء واحد لم يستطع احد من الحكماء
ان يعرف زيادته ببصر ولا كيل ولا وزن فضلا عن اهل العرف واللغة قلت المعنى انهم لو اطلعوا على
كونه ازيد لحكموا بانه جسم لما علم من عاداتهم والمعنى انا لو فرضنا جسمين كذلك لحكموا بانه اجسم فلو لا ان
مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية ولكنه قد صار ازيد
في الجسمية بقولهم هو اجسم وفيه نظر لانه افعل من الجساسة بفتح الجيم بمعنى الضخامة تفسير للجساسة
والضخامة سطبر شدن سن باب شرف وعظم المقدار عطف تفسير والعظم بكسر العين بزرگ شدن
من باب شرف يقال جسم الشيء بضم السين في الماضي والمضارع اي عظم فهو جسيم كشريف
وجسام بالضم وحاصل النظر انه ليس معنى قولهم هذا اجسم من الآخر انه ازيد في الجسمية كما زعم المحشون بل
معناه انه ازيد في الجساسة والكلام في الجسم الذي هو اسم للجوهر المركب لا صفة بمعنى العظيم او وعليه
انه لا فائدة في هذا المقام لان الجسم لم يستعمل الا بها وعندي ان الشارح حمله على وهم المستدلين فان
استدلالهم يشعر بان الجسم عندهم كالعالم واللاعالم وانهما صفتان ولا فرق الا بان الاجسم يدل
على زيادة او غير مركب كالجوهر هذا مصطلح بعض المتكلمين والشائع في كتب الحكمة والكلام
هو اطلاق الجوهر الممكن القائم بنفسه سواء كانت جسما او جزءا لا يتجزى وهم لا يستعملون الجوهر في الجزء
الا مقيدا بالفرد وزعم بعض المحشين ان المصنف ذكر العام واراد الخاص بقرينة المقابلة ومنشأ الغفلة
عن الاصطلاح يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا اي لا ينفك بعض اجزائه عن بعضها
انفكاكا حاصلا في الخارج ولا فعلا ولا وهما ولا فرضا قال العلامة الشيرازي
في المحاكمات الحق انه لا فرق بين القسمة الوهمية والفرضية انتهى فالمراد بهما تميز طرف عن طرف
بان هذا غير ذاك وانما جمع بينهما للمبالغة وفرق الآخرون بوجهين احدهما ان القسمة الوهمية حيزية

على وضع مخصوص والفرضية عقلية كلية لا تخلص وضعا ثانيها ان الوهم قد يقف عن القسمة اما اولا فلانه لا يدرك الامور الصغيرة جدا فلا يستطيع قسمتها ولا قسمة الشئ اليها واما ثانيا فلانه قوة جسمانية لا تقدر على غير المتناهي بخلاف العقل فان فرضه يتعقل بالكليات المشتملة على الامور الكبيرة والصغيرة والمتناهية وغير المتناهية واعترض عليه بان الوهم انما يدرك المعاني الجزئية التي في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو واجزاء الجسم ليست من المعاني بل من الاعيان المحسوسة بالبصر واجيب بان الوهم هو سلطان الحواس وهي الآلة فهو يدرك جميع مدركاتها بتوسطها واما ما اشتهر من انه مدرك المعاني الجزئية فمعناه حصر المعاني في الوهم لا حصر الوهم في المعاني فاحفظه فبقي ههنا بحثان البحث الاول قيل فرض العقل يجري في المحالات والممكنات فكيف لا يفرض انقسام الجوهر الفرد واجيب بان للفرض معنيين احدهما التقدير وهو يجري في الممكن والمحال ثانيهما التجويز وهو يخص الممكن وهو المراد ههنا البحث الثاني قيل نفي القسمة الفرضية كاف فانها اذا انتفت انتفى الفعلية والوهمية بطريق الاولى اجيب بانهم اراد وا المبالغة في نفي القسمة فلم يرد وا بالسنا في التكرار حتى زاد بعضهم لا قطعا ولا كسرا اي بان يقطع بجسم ذي حدة ينفذ فيه او يكسر بجسم صلب ثقيل يضرب عليه وهو الجزء الذي لا يتجزء ولم يقل وهو الجوهر بل قوله كالجوهر احترازا عن ورود المنع فانه لو قال هو الجوهر افاد حصر غير المركب في الجوهر الفرد وهذا محتاج الى دليل فان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا قيل اي في اول نظر العقل وعندي انه مطلق اذ لم يقم دليل قوي على ابطال المجردات في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزء بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة الهيولى تخفيف الهيولى وتشديدها قيل مشتق من الهيئة الاولى وهو في العرف العام ما يتخذ منه الشئ فالخشب هيولى السرير

ثم نقلة الحكماء الى الجوهر المخصوص لانه كالاصل للاجسام والصحيح انها مشتقة من الهيل بالفتح بمعنى الصب
والتفريق من باب ضرب ومنه الهيول على وزن صبور للهباء الذى يرى متفرقا ولذا يسمى بعضهم
الهيولى التى فى الاجسام هباء وذلك لتفرقة فى الاجسام وذكر الحكماء ان الجوهر خمسة اقسام العقل
والنفس والهيولى والصورة والجسم وزعموا ان الصورة حلت فى الهيولى فحصل الجسم منهما والصورة
هى الجوهر الممتد فى الجهات الذى يسميه العامة جسما ولكن ارسطاطاليس ادعى ان هذا الجوهر ليس تمام
حقيقة الجسم بل هناك جوهر آخر يسمى الهيولى لا يدرك بالحواس بل انما يعرف بالدلائل ولذا قد
يسمى بالعنقاء وذهب افلاطون الى ان الجسم هو الجوهر المسمى بالضرورة وانه لا وجود للهيولى
والعقول زعم الفلاسفة ان العقل جوهر مجرد عن المادة متوسط بين الخالق سبحانه ومخلوقاته فى اضافة
الوجود عليها والعقول عندهم عشرة بمعنى انه لا يمكن ان تكون اقل من ذلك ولا يجد العقل جانب الكثرة
وزعموا انها الملائكة بلسان اهل الشرع والنفوس المجردة النفس هى الروح فى العرف العام والشرع
وللعقلاء فى الروح الانسانى مذاهب فجماعة من اعاظم اهل الاسلام يسكتون عن البحث فيها قائلين
ان علم الروح مختص بخالقه تقدس وبعضهم على ان الروح جسم لطيف سارٍ فى البدن كسريان الماء
فى الورد واما الحكماء فقالوا الروح الانسانى جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التصرف بلا
دخول فيه بل كتصرف الامير فى مدائن مملكته بلا حول فيها وطابقهم على ذلك الامام الغزالى والقاضى
ابو زيد الدبوسى الحنفى وبعض الصوفية وانما قيد الشارح النفوس بالمجردة لان النفس تطلق
بالاشتراك اللفظى على خمسة اشياء احدها النفس النابتة وهى القوة المدبرة للنبات فى اغتذائه
ونموه وثانيها النفس الحيوانية وهى ما يدبر بدن الحيوان فى حواسه وحركاته وثالثها النفس الانسانية
المجردة ذات العقل واستنباط العلوم ورابعها النفس الفلكية المنطبعة اى الحالة فى جسم الفلك
وهى للفلك كقوة الخيال لنا وخامسها النفس الفلكية المجردة المتعلقة بالفلك كتعلق النفس الانسانية
ببدنه والنفس المعلومة التجرد عندهم هى الثالثة والخامسة ليتم ذلك اى انحصار غير المركب فى الجوهر
الفرد واعترض عليه بانه يلزم قصور الدليل عن المدعى لان المدعى حدوث جميع ما سوى الله تعالى
والدليل انما دل على حدوث الجسم والجوهر الفرد واعراضها واجيب بان المطلوب هو حدوث ما ثبت
وجوده من العالم وهو منحصر فى هذه الثلاث واما الهيولى والصورة والمجردات فلم يتم دلائل وجودها

ثم اعلم ان بعض المتكلمين استدل على ابطال الهيولى والمجردات بوجوه ضعيفة اما ادلة ابطال الهيولى فمنها ان الجسم لو تركب من الهيولى والصورة لزم من تعلقه تعلقهما واللازم باطل لانا لا نعلقهما الا بالبرهان ودفع بانه انما يلزم لو تعلقنا الجسم بكنهه وهو ممنوع ومنها ان الهيولى لو لم تكن متحيزة لم تكن جزء من الجسم المتحيز وان كانت متحيزة فاما بالاستقلال فجسم واما بلا استدلال فهى صفة حالة فى الصورة باعتبارها فى التحيز فلا يكون جوهرا ولا محلا للصورة كما زعموا واما ادلة بطلان المجردات فانتظرها فى آخر المبحث وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعنى الجزء الذى لا يتجزى وتركيب الجسم انما هو من الهيولى والصورة لا من الجواهر الفردة كما ذهب اليه المتكلمون وهذا هو مذهب ارسطو واتباعه وذهب افلاطون الى ان الجسم هو الجوهر البسيط المتصل الذى سماه آخرون بالصورة وليس حالا فى الهيولى بل هو تمام حقيقة الجسم ولا وجود للهيولى واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة الكرة بضم الكاف وفتح الراء المخففة فى اللغة الجسم المستدير الذى يضرب بالصولجان ويلعب به والجمع كريٰ وكرات بالضم فيهما وفى الاصطلاح جسم مستدير يوضع يوجد فى داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى السطح المحيط بذلك الجسم ويسمى تلك النقطة مركزها وهذه الخطوط انصاف القطر وبعبارة اخرى الكرة جسم يحيط به سطح واحد وبعبارة اخرى جسم لا يوجد له نهاية فى الوضع وبعبارة اخرى جسم لا يوجد فيه خط بالفعل وبعبارة اخرى جسم لا يمكن ان يوجد فى سطحه خط مستقيم ثم اقرب التعريفات الى هيئة الكرة هو الاول والاربعة الباقية من لوازم التعريف الاول ولا بد فى هذا المقام من البحث عن الاخيرين فى مقدمتين المقدمة الاولى كل جسم سوى الكرة ففيه خط موجود بالفعل لان ما سوى الكرة محاط باكثر من سطح واحد ولا بد ان ينتهى السطح بخط وان يكون تلاقى السطوح على خط كالمخروط فانه يحيط به سطحان احدهما دائرة

هی قاعدة المخروط وثانیهما سطح مستدیر یتضایق الی نقطة هی راس المخروط فلابد ان یکون فیه خط
مستدیر بالفعل ینتهی السطحان به ویتلاقیان علیه وکالنسبة مثلا فانه یحیط بها ستة سطوح مستویة و
ویوجد فیها اثنا عشر خطا مستقیما بالفعل یکون بها انتهاء السطوح وملاقاتها وقس علیها سائر الاجسام
بعد ان تعرف ان السطح الواحد هو المستوی ای ما یکون کل خط یفرض علیه مستقیما والمستدیر
وهو الذی یحدث فیه دائرة اذا قطع بالسطح المستوی کسطح الکرة والمخروط والاسطوانة واما سائر
المستوی والمستدیر فمرکب من السطوح وان حکم الحس مجازفة بانه سطح واحد آن قلت اذا کان بعض
الکرة ابیض وبعضها اسود فلا شک فی تلاقیهما بالخط الموجود بالفعل وکذا اذا کان بعضها محاطا
بجسم آخر فلا شک ان الفصل المشترک بین السطح المحاط وغیر المحاط خط موجود بالفعل قلت مرادهم
انه لا یوجد فی الکرة خط من حیث شکلها فلا ینافی وجود الخط من جهة اخری کاللون فی اللونة
والملک فی المحاطة المقدمة الثانیة لا یمکن ان یوجد فی سطح الکرة خط مستقیم ودلنا برهان علیه
یتوقف اولا علی انه اذا وقع خط علی خط وحدث عن جنبه زوایتان متساویتان فهما قائمتان
وثانیا علی ان مساوی المساوی مساوٍ وثالثا علی انه لا یمکن فی المثلث زاویتان قائمتان و
رابعا علی ان الخطین المتساویین من المثلث یتصلان بالخط الثالث المسمی بالقاعدة علی
زاویتین متساویتین والاولان لا یحتاجان الی دلیل والاخیران قد برهن علیهما اقلیدس والحدس
السلیم یحکم بحقیقتهما ثم نقول لو وجد فی سطح الکرة خط مستقیم لاخرجنا من مرکز الخطین یقعان
علی طرفی الخط المستقیم فیحصل مثلث نسمیه المثلث الاعظم ثم اخرجنا من المرکز خطا ثالثا بین
الخطین الاولین واقعا علی الخط المستقیم فیقسم المثلث الاعظم الی مثلثین صغیرین فیحدث علی
الخط المستقیم اربع زوایا فالخطوط الثلاثة الخارجة من المرکز الی سطح الکرة متساویة لانها انصاف القطر
فالزاویتان اللتان علی قاعدة المثلث الاعظم متساویتان بالحکم الرابع وکذلک الزاویتان
اللتان علی قاعدة کل واحد من المثلثین الصغیرین بالحکم الرابع فالزوایا الاربع متساویة بالحکم
الثانی فالزاویتان اللتان علی جنبی الخط الوسطانی متساویتان بالحکم الاول فالزوایا الاربع قوائم
فیلزم فی المثلث قائمتان وهو باطل بالثانیة فالخط المستقیم فی سطح الکرة محال فاحفظ هاتین
المقدمتین فانهما من خواص هذا الشرح وقد غفل عنهما بعض الاعاظم فزلت اقدامهم ولکل جواد



كبوة ولكل صارم نبوة والحمد لله الموفق سبحانه حقيقة احترازا عن الكرة الحسية كالكرات المصوغة على
سطح حقيقي السطح هو المقدار المنقسم طولا وعرضا لا عمقا ويحيط بالاجسام والمراد ههنا هو السطح المستوي
وهو الذي يكون رسم الخطوط المستقيمة عليه بأي وضع كانت وان شئت قلت بالمعنى العرفي هو
الذي لا يكون فيه ارتفاع وانخفاض وقيد بالحقيقي احترازا عن السطح المستوي الحسي الذي لا يدرك
الحس اعوجاجه الدقيق ثم ان المتكلمين لا يقولون بوجود الكرة وان اعترف بعضهم بالسطح المستوي
فالدليل الزامي للفلاسفة يقولون بوجودهما لم تماسه اي لم تماس الكرة السطح الا بجزء
غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان بينهما اي في سطحها خط اي مستقيم لانطباق سطحها
على السطح المستوي وقد برهن على انه لا يمكن الخط المستقيم على سطح الكرة ان قلت اللازم من التماس
بجزئين هو الخط المركب من جزئين ولا دليل على استحالته فان البرهان انما دل على امتناع
الخط المستقيم المركب من ثلثة اجزاء فصاعدا قلت بهذا الدليل الزامي والفلاسفة على ان توالي التقطير
محال وان بين كل نقطتين خطا ممكن القسمة الى غير نهاية بالفعل وذلك لانه متميز يقبل
الاشارة الحسية وكان الافضل تركه لان امكان الخط المستقيم كاف في ابطال الكروية وان
لم يوجد بالفعل ولكنه اراد بيان الواقع وزعم بعض الاكابر ان مطلق الخط بالفعل ثابت في الكرة سواء
حصل بالتماس او بغيره وكان مستقيما او مستديرا وعندي انه سهو والحق ان المنافي لها هو الخط
الحاصل من حيث شكل الجسم واحاطة الحدود به كمحيط قاعدة المخروط والخطوط الاثنى عشر في
المكعب لا الحاصل من جهة اخرى كالخط الفاصل بين المضيء والمظلم من الكرة والفاصل بين الابيض
والاسود منها والفاصل بين المحاط وغير المحاط منها اذا احاط بعضها بجسم آخر ثم لا شك في ان الخط
الحاصل من التماس هو من القسم الثاني فلا ينافي الكرة اذا كان مستقيما فافهم فلم تكن كرة حقيقة
وزعم بعض عظماء الافاضل ان السطح في كلام الشارح اعم من المستوي وغيره المستوي فقال حاصل

الاستدلال انه لو وضع الكرة على السطح لم تماسه الا بجزء غير منقسم والا لكان في الكرة خط بالفعل امستقيما ان وضع على السطح المستوي او غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم يكن الكرة حقيقة لان وجود الخط بالفعل بنا في الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر واحفظ انتهى ملخصا وقد ظهر لك مما قررناه ان هذا ليس بحق وان الخط المستدير الحاصل من التماس لا بنا في الكرية بل الكرة اذا كانت محاطة بكرة اخرى محوفة لم يبطل كرويتهما مع ان محدبهما كله حماس لمقعر المحيط فقيد استواء السطح كما وقع في عبارات المشائخ غير ضائع وقد بقي ههنا بحث وهو ان الشارح قد اكتفى باقل ما به الرد على الخصم وهو التماس بجزئين ومن جملة الاحتمالات تماسهما بالسطح ولم يتعرض الا ان بطلانه ظاهر مما ذكره لان هذا السطح من الكرة يجب ان يكون مستويا فيمكن ان يرسم عليه الخط المستقيم وهنا يبطل الكرة

واشهرها اي اشهر الادلة عند المشائخ وجهان قيل في كونهما اشهر الوجوه نظر واقول لا نظر فان الشهرة تختلف بحسب الازمنة والبلاد والاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن الخردلة بفتح الخاء والدال بزر نبات يسمى بالفارسية سپندان اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر بكسر فتح انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها بالبداهة وذلك اي الكثرة والقلة انما يتصور في المتناهي فانه لا يجوز ان يقال غير المتناهي اكثر من غير المتناهي واعترض عليه اما اولا فلان كلا من معلومات الله تعالى ومقدوراته غير متناه مع ان المعلومات اكثر من المقدورات لان ذاته تعالى والمحال من معلوماته لا من مقدوراته واما ثانيا فلان مراتب الاعداد مبتدرة من الواحد غير متناهية وكذا مبتدرة من العشرة والسلسلتان غير متناهيتين مع ان الاولى اكثر بعشرة وايضا آحاد العدد اكثر من عشراتها وعشراتها اكثر من مآتها مع ان الكل غير متناه واجيب بوجهين احدهما ان المراد هو ان القلة والكثرة في الامور الموجودة انما تتصور في المتناهي اما المعلومات والمقدورات فالموجود منها متناه ومعنى عدم تناهيها انها لا تبلغ حدا لا يمكن المزيد عليه واما الاعداد فوهمية ودفع بان الحكماء لا يقولون بوجود اجزاء غير متناهية بل دعوهم ان القسمة ممكنة لا تقف الى حد ثانيهما ان المدعى هو ان الكثرة والقلة لا تظهر عند الحس الا في المتناهي واما في غير المتناهي فانما ندرك بالعقل لا بالحس لكن عظم الجبل وصغر الخردلة محسوس فالكثرة والقلة محسوسة فثبت التناهي اذ لو كان الخردلة والجبل كلاهما

غير متناهي الاجزاء لم يدرك الحس الفرق بينهما الثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته بان يكون ذات الجسم مقتضية لاجتماع الاجزاء والا لما قبل الافتراق لان ما يقتضيه ذات الشئ لا يمكن زواله عنا لكنا نجد الاجسام العنصرية والموالید قابلة للانقسام فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى تفريع على عدم استحالة الافتراق فانه لو كان الافتراق محالا لم يتعلق به القدرة الالهية لان الجزء الذي تنازعنا فيه علة للمحذوف وهو قولك فالمطلوب ثابت ان امكن افتراقه مرة ثانية بعد ما خلق الله سبحانه الافتراقات الممكنة في الجسم لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وهذا خلف لان المفروض ان القادر سبحانه اخرج كل انقسام ممكن في الجسم من القوة الى الفعل وان لم يمكن اى افتراق ثبت المدعى اذ لا معنى للجزء الا ما لا يمكن افتراقه واعترض عليه بانه ان اريد الافتراق بالفعل لم يثبت المدعى وهو عدم الافتراق فعلا ووهما وفرضا وان اريد اعم لم يثبت الشرطية الاولى واقول المراد هو الافتراق بالفعل وكل ما قسمه الوهم والفرض فالله سبحانه قادر على قسمته بالفعل واما عدم استلزام قسمة الوهم والفرض قسمة الفعل فانما هو بالنسبة الى القوى البشرية والكل ضعيف اى كلوا حد من الادلة الثلثة على اثبات الجزء ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة هي عرض غير منقسم قابل للاشارة الحسية والمشهور انها طرف الخط ولكنه ليس بكل نقطة رأس المخروط ومركز الكرة وقطبي الكرة المتحركة فانها نقاط موجودة بلا خط والحكماء يعترفون بثبوت النقطة والفرق بينها وبين الجزء بالعرضية والجوهرية ثم انما كان التماس مثبتا للنقطة لا للجزء لزعمهم ان التماس انما هو بالاعراض الحالة في الجسم وهي النقاط والخطوط والسطوح لا بالجواهر وهو لا يستلزم ثبوت الجزء ودفع لما قاله المتكلمون من ان ثبوت النقطة يستلزم ثبوت الجزء مستدلين بانها عرض فلا بد من ان يكون لها محل ولا يجوز ان يكون محلها منقسما والا لزم انقسام النقطة بانقسام محلها ثم انكان محلها جوهرا ثبت الجزء وان كان عرضا فلهذا العرض محل غير منقسم ولا بد من الانتهاء الى جوهر لا ينقسم دفعا للتسلسل وهو الجزء لان حلولها اى النقطة في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل حلول الشئ في آخر هو ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده لذلك الآخر وهو قسمان احدهما سرياني وهو ان يكون الحال ساريا في المحل بتمامه بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر كالبياض في اللبن وثانيهما طرياني وهو ان يكون الحال طرفا للمحل كالسطح للجسم وحلول النقطة في

محلها من هذا القسم سواء كان حلولها في خط او سطح او جسم ثم ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يجب في
السريانى اما الطريانى فيجوز فيه ان يكون المحل منقسما والحال غير منقسم فعدم انقسام الحلول لا يوجب
عدم انقسام محلها واجيب بان تمام الجسمين بجوهر هما ضرورى والا لزم ان لا يكون شئ من الاجسام
ملموسا لان ذينه سفسطة وعندنا وجه آخر من الجواب وهو ان الحلول الطريانى غير معقول لانا نفرض نقطة هى
طرف خط ثم نقسم الخط نصفين ونفرض انعدام نصفه الآخر بتغير محله مثلا فنجد النقطة بحالها لم تتغير فعلم انه
لا يدخل لهذا النصف انعدم فى كونه مقوما للنقطة ثم نقسم النصف الباقى كذلك وهكذا النصف النصف
فيذهب التقسيمات على مذهب الحكماء الى نهاية من عدم تغير فى النقطة فعلم ان ما يتقوم به النقطة
ليس الا محلها غير منقسم وذلك لان مقدارا من الخط فرضته مقوما للنقطة امكن انقسامه وانعدام نصفه
بلا تغير النقطة ومن المحال تغير المقوم بلا تغير المتقوم وهكذا الحال فى الخط اذا قسمنا السطح على موازاته وفى
السطح اذا قسمنا الجسم على موازاته وانك اذا تطهرت عن دنس العادة والتعصب عرفت انه حق واما
الثانى والثالث اراد الاول الثانى فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متالف من اجزاء بالفعل
وانها اى الاجزاء الحاصلة بالفعل غير متناهية فان هذا هو مذهب النظام المعتزلى لا الفلاسفة بل يقولون
انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع لاجزاء اصلا لان الجسم متصل واحد عندهم وبذا الكلام مقدمة
يتوقف عليها دفع الدليلين معا ثم خص كلا بما يرد عليه فقال وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم
به اى بالجسم لا باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها جواب عن حديث الخردلة وملخصه ان عظم الجبل وصغر
الخردلة ليس لكثرة الاجزاء فى الجبل وقلتها فى الخردلة اذ ليس فى الجسمين اجزاء موجودة بالفعل بل
للمقدار العارض للجسم وذلك لان الجسم تخلخل وينكاثف كما ترى فى العجين يذوب فيكثر مقداره والماء يجمد
فيصغر مقداره مع انه لم يزد جزء ولم ينقص جزء والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء
جواب عن حديث القدرة وملخصه ان قدرة الله سبحانه على خلق الافتراقات فى الجسم انما تستلزم الجزء لو
كانت الافتراقات الممكنة واقعة على حد ونهاية لكن لا نهاية لها فقدرة الحق سبحانه تستلزم خلق افتراقات
غير متناهية فلا يلزم الجزء واجيب بان الافتراقات كلها ممكنة والله سبحانه قادر على كل ممكن فله ان
يوجدها كلها واما ادلة النفى ايضا اى نفى الجوهر الفرد فلا تخلو عن ضعف قيل فيه اشارة الى ان

ضعف ادلة النفي اقل وهي كثيرة منها ان يمين الجزء غير يساره بالضرورة ومنها اذا ركبنا صفحة من
الاجزاء فالوجه المضيء بالشمس منها غير الوجه المظلم ومنها اذا وضعنا جزءا على ملتقى جزئين انقسم ومنها
جزء يوضع بين جزئين او جسمين فان لم يجبهما لزم الداخل وان يحصل من الاجزاء حجم وان حجما ما مس
كل واحد منهما فانقسم ومنها ان الجزء ان كان مضلعا فهو منقسم وان كان كريا بقي بين الاجزاء عند
اجتماعها فرج اصغر من الجزء فينقسم ومنها ان المتحرك اسرع اذا قطع جزءا فلا بد ان يقطع البطيء اقل منه
فينقسم كما في حركتي الشمس والظل وكذا الدائرة العظمى والصغرى من الرحى وقد استقصينا ابحاثها
في كتابنا سدة المنتهى وكتابنا نبطاسيا وهذا مال الامام الرازي هو العلامة ملك المتكلمين سلطان
المحققين ابو عبد الله محمد بن عمر بن حسين القرشي من اولاد ابي بكر الصديق رض كان اشعري الاصول
شافعي الفروع وهو الملقب بالامام في كتب الاصوليين والحكمة وقد صنف كتبا كثيرة في الاصول
والكلام وله التفسير الكبير المحتوي على العجائب وشرح سورة الفاتحة في مجلد واسمه المكتوم في العلوم الغريبة
وكان صاحب وعظ مؤثر وبكاء ووجد يحضر مجلسه بهراة اصحاب المذاهب المختلفة فيناظرونه فيجيب
كل سائل باحسن الاجوبة بحيث تاب كثير من الكرامية وغيرهم ورجعوا الى السنة وهو منسوب الى بلدة
رى والنسبة اليها رازي على خلاف القياس تولد في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة اربع
واربعين وخمسمائة بالري وقيل سنة ثلاث وتوفي بهراة يوم الاثنين يوم عيد الفطر سنة ست وستمائة
كذا في تاريخ الامام اليافعي وذكر بعضهم انه كان احسن الشكل جدا واحتال ابوه على ذلك برسم صورة
حسنة على القرطاس والنظر اليها عند الانزال كما ذكره الابهار والله اعلم وقد يوجد في كلام بعض
الصوفية شيء من الانكار عليه وذلك لما كان ينكر عليهم بعض شطحياتهم وكلا الطرفين على الحق وقال
بعض كبار الصوفية في علماء الشرع لو لم يكفرونا لكفرناهم وذكر الشيخ علاء الدولة السمناني عن الشيخ
جمال الدين المحلي قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت ما تقول في حق فخر الدين الرازي قال

رجل وصل الى مقصوده فى هذه المسئلة الى التوقف بل ذهب بعض الائمة الى نفى الجزء كالامام الغزالى واختار القاضى البيضاوى منع القسمة بالفعل وجواز القسمة بالوهم وقال ادلة المتكلمين توجب الاول والفلاسفة الثانى فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة فى باب عقائد الاسلام وفيه لطافة لان الخلاف من الاشجار الغير المثمرة قلنا نعم فى اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة فى مسائلهم المخالفة للشرع مثل اثبات الهيولى والصورة فان برهانه كما مر موقوف على ان الجسم متصل واحد فى نفسه واما اصحاب الجزء فيقولون الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى وبينها مفاصل صغيرة لا يدركها الحس وليس اجتماع الاجزاء للاتصال بل لان القادر المختار سبحانه يحفظها عن التفرق المؤدى صفة للاثبات والتادية الايصال الى قدم العالم وذلك لان الفلاسفة استدلوا على قدم العالم بالهيولى وتقريره يتوقف على مقدمات الاولى ان الامكان صفة وجودية لانها تقابل الامتناع وهو عدمى الثانية ان الصفة الوجودية لا تقوم الا بموجود بالضرورة الثالثة الحادث قبل حدوثه ممكن والا كان واجبا او ممتنعا هذا خلف الرابعة كل حادث فهو مسبوق بمادة لانه قبل الحدوث ممكن والامكان عرض موجود لا بد له من محل موجود وهو المادة وبعد هذه المقدمات قالوا لو كانت الهيولى حادثة لكانت مسبوقة بهيولى اخرى وننقل الكلام الى الهيولى الثانية فيلزم تسلسل الهيولات والتسلسل محال فالهيولى قديمة وهى لا تنفك عن الصورة ومجموع الهيولى والصورة جسم فيلزم قدم الاجسام واجيب عن هذا الدليل بوجوه كثيرة منها ان الهيولى باطلة لبطلان الجزء ومنها ان الامكان امر اعتبارى لا وجود له اذ لو كان موجودا فهو واجب او ممكن ويلزم على الاول ان يكون موصوفه اولى بالوجوب وعلى الثانى التسلسل اذا نقلنا الكلام الى امكان الامكان ولم جرا الى نفى حشر الاجسام استدل منكر والحشر بوجوه احدها ان العالم قديم لقدم الهيولى وكل قديم ممتنع العدم لما سيذكره الشارح فى بحث حدوث العالم واذا امتنع خراب هذا العالم لم يمكن الحشر لانه بعد فناء الدنيا ثانيها ان العالم قديم لقدم الهيولى فالاشخاص الموجودة فى الماضى من نوع الانسان وسائر الحيوانات غير متناهية فلا يمكن حشرها الى مكان غير متناه وقد ثبت ان الابعاد متناهية فالحشر محال واجيب عن الوجهين بانا لا نسلم ان الهيولى موجودة لبطلان الجزء ثالثها ان الابدان اذا تفرقت بعد الموت انعدم صورها الجسمية والنوعية بالانقسام وكل ما انعدم فاعادته محال فاعادة الابدان باعيانها محال واجيب بان ثبوت الصورة الجسمية والنوعية

قال شارح المقاصد الحكم الجازم المطابق لموجب ان كان لموجبه بحيث لا يمكن زواله فهو العلم والا فان طابق لا عن موجب فهو التقليد والا فان طابق مع تجويز الطرف الآخر فهو الظن والا فالجهل المركب والوهم والشك

قال فى الصحاح الجزء بالكسر واحد الاجزاء وبالضم النصيب

قال فى المغرب الجزء بالكسر قابل للقسمة وبالضم لا يقبلها

قال فى القاموس الجزء بالكسر والضم واحد الاجزاء

مذكورة فى المطولات

قال فى المغرب الجزء بالكسر قابل للقسمة وبالضم لا يقبلها

قال فى القاموس الجزء بالكسر والضم واحد الاجزاء

مذكورة فى المطولات

قال فى الصحاح الجزء بالكسر قابل للقسمة وبالضم لا يقبلها

قال فى القاموس الجزء بالكسر والضم واحد الاجزاء

مذكورة فى المطولات

موقوف على كون الجسم متصلا واحدا ونحن لا نقول به بل نقول الجسم مركب من اجزاء مجتمعة بامر امر سبحاني من غير اتصال واعادة الابدان هي جمع اجزائها المتفرقة وزعم بعض المحشين ان الحشر اذا كان عبارة من جمع اجزاء متفرقة فالمناقاة غير ظاهرة وهذا وهم كما ظهر لك مما قررناه وكثير من الاصول الهندسية عطف على كثير واكثر اطلاق الفلسفة انما هو على الحكمة الطبيعية والالهية ويجوز ان يعطف على اثبات او على الهيولى والهندسة بالفتح معرب اندازه وهو بالفارسية المقدار سمي به العلم الباحث عن المقادير من الجسم التعليمي والسطح والخط والعدد ومن اعظم فضلاء هذه الصناعة ارشميدس وماناوش واقليدس وانما كان اثبات الجزء مبطلا لاصول الهندسة لان اكثر مسائلها موقوفة على اثبات الدائرة وحجتهم على ثبوتها انا نفرض خطا يتحرك مع ثبات احد طرفيه فيرتسم الدائرة وهذه الحجة باطلة على تقدير ثبوت الجزء لان الخط يكون مركبا من جواهر فردة فيكون جزء منه ثابتا ويدور بقية الخط حوله فيكون على جنوب الجزء الثابت وتارة على شماله وعلى غربيه وشرقيه فيكون الخط في الاحوال الاربع مماسا للجوهر في اربعة مواضع فيلزم انقسامه واذا بطل انقسام الجوهر بطل حركة الخط ولم يثبت الدائرة ومن ههنا ظهر ان البراهين الهندسية التي اقامها الفلاسفة على ابطال الجزء فاسدة لان صحتها موقوفة على ابطال الجزء فيلزم الدور المبتنى عليها دوام حركة السموات الظاهر انه صفة كثير من الاصول واورد عليه بانه ليس شيء من ادلة الدوام المذكورة في كتب الحكمة مبنيا على شيء من الاصول الهندسية وكذا ادلة امتناع الخرق والالتيام ويكلف بعضهم في الجواب بانه صفة بعد صفة لقوله واثبات الهيولى وعلى هذا ينبغي ان يعطف قوله وكثير من الاصول الهندسية على قوله قدم العالم لئلا يتخلل فاصل مخل بين الموصوف والصفة ثم ان كون دوام الحركة مبنيا على الهيولى يتوقف على مقدمتين الاولى انهم زعموا ان الزمان شيء يقبل القسمة والزيادة والنقصان فهو كم ولا يجتمع اجزاءه فهو كم لامر غير مجتمع الاجزاء وهو الحركة بالاستقرار فثبت ان الزمان كم الحركة اي مقدارها الثانية ان الزمان لا ينقطع ولو فرضناه منقطعا كان انقطاعه متاخرا عن وجوده وهذا التاخير لا يتصور الا بالزمان فيلزم وجود الزمان مع فرض انقطاعه وهذا محال فانقطاعه ممنوع لاستلزامه اجتماع النقيضين الثالثة الزمان مقدار للحركة المستديرة اذ لو كان مقدار المستقيمة فلا يخلوا اما ان تذهب الحركة الى غير النهاية فيلزم بعد غير متناه وهو محال او تنقطع فيلزم انقطاع الزمان وهو محال او ترجع او تعطف ويلزمها ايضا انقطاع الزمان لان المتحرك بالحركة المستقيمة اذا عرض له

رجوع على المسافة الاولى او انعطاف الى جهة اخرى كان له بين الحركتين سكون وذلك لان الوصول
الى غاية المسافة يقع فى آن وكذا الانفصال عنه يكون فى آن تتابع آنان لزم ان يكون معروضا
من الحركة غير منقسمين وكذلك المسافة التى يقع فيها الحركة فيلزم تركب المسافة من اجزاء الجزء الذى
لا يتجزى وهو محال بل المسافة مركبة من الهيولى والصورة فثبت ان بين الحركتين سكونا وان ثبت
ان الزمان ليس مقدار حركة مستقيمة منقطعة ثبت انه مقدار حركة مستديرة دائمة وهى حركة الفلك
الاعظم ثم عمموا الحكم فى سائر الافلاك استئناسا ولنا فى ابطال هذا الدليل وجوه كثيرة ومنها ان الجزء
ثابت والهيولى والصورة باطلتان وانما كان دوام حركة السموات مخالفا للشرع لانه يستلزم قدمها
وعدم فنائها بالانفطار والانشقاق وامتناع الخرق والالتيام ذهب اهل السنة الى انه يجوز انخراق
السموات كما يدل عليه قصة المعراج والآيات الصريحة كقوله تعالى اذا السماء انشقت واذا السماء انفطرت
وزعم الفلاسفة انه محال واستدلوا عليه بوجوه ومنها ان الحركة المستديرة الفلكية دائمة لحفظ الزمان
فلو انفطرت السماء لزم انقطاع الحركة فانقطع الزمان فبطلان الخرق ايضا متفرع بالواسطة على ابطال
الجزء واثبات الهيولى ثم لا يخفى ان ذكر الالتيام استطرادى ووجه اقترانه بالخرق فى الذكر انه قد يقع
البحث فى حركة الكواكب فيقول قوم الافلاك ساكنة والكواكب تسير فيها فينخرق الافلاك قدامها
وتلتئم خلفها ويقول قوم ان هذا الخرق والالتيام باطل ثم اعلم ان عندنا وجها آخر فى توجيه كلام
الشارح وهو ان قوله المبنى صفة لكثير من الاصول كما هو الظاهر والمراد بالاصول الهندسية هى
ثبوت الكرة وحركتها بالاستعارة فهذا وان كان من مسائل الالهى والطبعى لكنها من الاصول الموضوعة
فى الهندسة والاصول الموضوعة قضايا يذكر فى مبادى الهندسة لتوقف البراهين على تسليمها طبيعية
كانت او الهية وتقريره انهم قد يستدلون على دوام حركة الفلك بانه كرة وجميع الاوضاع بالنسبة الى
الكرة متساوية فثباته على وضع يكون ترجيحا بلا مرجح ثم يستدلون على امتناع الخرق بان دوام حركتها
المستديرة يدل على ان فيها مبدء ميل مستديرا فلو انخرقت لزم فى اجزائها حركة مستقيمة فيجتمع فى الفلك

میلان متضادان وهو محال ولا یخفی ان اثبات وجود الکرة والحرکة المستدیرة یحتاج الی دلیل وقد استدلوا علیه بانا اذا فرضنا دائرة تتحرک علی قطر من اقطارها ثبت الکرة والحرکة وقد تقدم ان اثبات الدائرة غیر تام علی تقدیر ثبوت الجوهر الفرد وکذا لا یثبت الحرکة المستدیرة لتوقفها علی ثبوت المحدب والمقطبین وذا محال علی تقدیر الجزر للزوم انقسامه فان ثبت الجوهر الفرد لم یثبت الکرة وما یتفرع علیها من دوام الحرکة وامتناع الخرق فتامل فیما ذکرناه فی شرح هذا المقام فان هذا التوضیح لا تجده فی غیر کلامنا وتری المتعلمین بل المعلمین لا یفوهون کنه هذا المقام والله الموفق والعرض ما لا یقوم بذاته بل بغیره بان یکون تابعاله فی التحیز هذا تعریف المتکلمین للقیام بالغیر اد مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت وهذا تعریف الحکماء وسبب الاختلاف انهم یزعمون ان صفات الواجب والمجردات اعراض فجعلوا التعریف شاملا لها والاعراض الاجسام والمتکلمون لا یسمون صفات الواجب اعراضا وینکرون المجردات فالاعراض عندهم مخصوصة بالمجردات وهی الاجسام والجواهر الفردة علی ما سبق من بیان خلاف المتکلمین والحکماء فی تعریف القیام بذاته لا بمعنی انه لا یمکن تعقله بدون المحل علی ما وهم ای لیس معنی القیام بالغیر ان لا یمکن تصوره بدون تصور هذا الغیر فان ذلک انما هو فی بعض الاعراض وهی الاعراض النسبیة کالاخوة فانها لا تعقل الا مع تعقل الاخوین ولنذکر ههنا تفصیل الاعراض علی سبیل الاجمال فنقول ذهبت الفلاسفة الی ان العرض تسعة اجناس لتسعی المقولات التسع واذا ضم الیها الجوهر صارت عشر مقولات هی اجناس الممکنات فاحدها الاین وهو حصول الشیء فی المکان ثانیها متی وهو حصوله فی الزمان وهما کجلوس زید فی المسجد یوم الجمعة ثالثها الوضع وهو الهیئة الحاصلة للشیء من نسبة بعض اجزائه الی بعض کالرکوع والقعود رابعها الاضافة وهی النسبة تعرض الشیء بالقیاس الی غیره سواء کانت مکررة کالاخوة ام لا کالبوة والبنوة خامسها الملک بالکسر وهو ان یکون الشیء کله او بعضه محاطا بما ینتقل باستقاله کالقمیص والعمامة سادسها الفعل بالفتح وهو التاثیر فی الغیر کالقطع سابعها الانفعال وهو قبول الاثر عن الغیر کالانقطاع وهذه المقولات السبع تسمی الاعراض النسبیة وقد انکرها المتکلمون وجعلوها وهمیة انتزاعیة سوی الاین معتجین بانها لو وجدت فی محالها کان بینها وبین محالها نسبة فتنقل الکلام الی هذه النسبة ویتسلسل واحتج الحکماء بان کون السماء فوق الارض متحقق ولو لم یکن واهم ومنتزع وحکم بان بعضها وهمی وبعضها متحقق

مولانا

ثامنها الكم ويسمى المقدار وهو ما يقبل القسمة ويقبل المساواة واللامساواة بالذات وهو قسمان منفصل ومتصل فالمنفصل هو العدد والمتصل ان لم يقبل الاشارة الحسية فهو الزمان وان قبلها فهو الخط والسطح والجسم التعليمي فالخط طول بلا عرض لا عمق والسطح طول وعرض فقط بلا عمق والجسم التعليمي طول وعرض وعمق وليس هو الجسم الطبعي المبحوث عنه في الحكمة الطبيعية المركب من الهيولى والصورة او الجواهر الفردة بل هو مقدار وعرض قائم يبحث عنه في العلم التعليمي وهو الهندسة ويستدلوا على كونه عرضا بانا نجعل الشمعة مستديرة ومستطيلة فيتبدل الجسم الطبعي التعليمي تتاسبها الكيف ما لا يقبل القسمة لذاته بخلاف الكم ولا يتوقف تصوره غير معروضه بخلاف النسبة وهو اربعة اقسام فالاول المحسوس اما باللمس كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة او بالبصر كالضوء واللون او بالسمع كالصوت والحروف او بالطعم كالحلاوة والمرارة او بالشم كالروائح والكيف الثاني الاستعداد وهو في اللغة القوة والضعف اي عسر القبول من الغير وسهولته كالصلابة واللين والكيف الثالث النفساني المخصوص بذوات النفوس كالحيوة والعلم والقدرة والارادة والصحة والمرض والشجاعة والجبن والكيفية النفسانية ان كانت راسخة يعسر زوالها او يتعذر سميت ملكة كحلاوة العسل والافحالا كصفرة الخائف والغالب ان الكيفية تبتدي حالا ثم تعود ملكة كعلم المبتدي والمدرس والكيف الرابع ما يعرض الكميات بناء على جواز قيام العرض بالعرض عندهم كالزوجية والفردية للعدد والمثلثية والمربعية للسطح والكروية للجسم التعليمي فاحفظ هذا الفصل فانه مهم ورأينا كثيرا ممن يدرس الشرح ولا يعرف من تفصيلها شيئا وهذا من الجهل المركب والله اعلم

وَيَحْدُثُ فِي الْأَجْسَامِ وَالْجَوَاهِرِ اي الاجزاء التي لا تتجزى قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى اورده بلفظ التمريض كانه لم يرض به وذكر وافيه وجوها احدها ان الصفات

Mahmud Hasan Deoband

غير داخلة في المقسم وهو العالم ثانيها ان المراد بما الموصولة في تعريف الجوهر والعرض هو الممكن وكل ممكن محدث وعندي فيه نظر كما سيجيء من تحقيق الشارح ان الصفات ممكنة مع القدم ثالثها ان العرض قائم بالغير وصفات الله سبحانه ليست غير الذات فهي خارجة عن التعريف رابعها ان قيام العرض بغيره متفسر عند المتكلمين بالتبعية في التحيز وهو غير متصور في الصفات وعندنا في الوجهين نظر وهو ان المصنف اقتصر على قوله الا يقوم بذاته وما لفظة بل بغيره فهي من كلام الشارح ٣ ودلالة لكلام المصنف عليها خامسها ان الصفات عرض فلا يصح اخراجها ذكره المدقق وكتبه انه خلاف اجماع المتكلمين وقد يوجه بان تعريف العرض شامل لها دلكن لم يطلق العرض عليها العدم اذن الشارع وايهام لفظ العرض بزوالها وعندنا فيه نظر اما اولا فلان الواجب حينئذ الاخراج حفظا لادب الشرع ولذا رجع المتكلمون عن التعريف بالاختصاص الى التعريف بالتحيز تبعا واما ثانيا فلانها لو كانت عرضا لامتنع بقاءها عند الاشاعرة وذا باطل كما لا يخفى وان ههنا بحثان شريفان البحث الاول زعم بعض الحكماء انها ليست باعراض بل هي معدومات متخيلات مستدلا بحدوث البياض في الثلج من مخالطة الهواء والاجزاء المائية المنجمدة مع شفيفها وفي الزجاج بعد سحقه وفي شق الزجاجة المنشقة وبحدوث الالوان الغريبة في قطرات الطل الواقعة على الحشائش عند وقوع الشمس عليها واجيب بان كون البعض خياليا لا يوجب عموم الحكم في الكل البحث الثاني زعم ابن سينا انه لا وجود للون في الظلمة لان الظلمة غير مانعة من الرؤية بدليل ان الجالس في البيت المظلم يرى من كان خارجا عنه فعدم رؤية اللون في الظلمة انما هو لعدم وجوده واجيب بان المانع هي الظلمة المحيطة بالمرئي واصولها بتمدد قيل اعتراض السواد والبياض خبر قالوا وجمع الالوان مركب منهما فاذا اجتمعا وحدهما حصل الحمرة كالسحاب فان وقع عليها ضوء متوسط حصل الحمرة كما في السحاب عند طلوع الشمس وغروبها وكما في الدخان الذي خالطه النار فصار شعلة حمراء مع ان النار شفافة وان غلب السواد على الضوء حصلت الظلمة وان كان بالعكس حدث الصفرة وان خالط الصفرة سواد خالص فالخضرة وان خالط الخضرة بياض فالزنجاري وان خالطها سواد فلون الكراث وان خالط الكراثي حمرة فلون النيل وان خالط النيلي حمرة فلون الارجوان وقيل الحمرة والصفرة والخضرة ايضا اي مع السواد والبياض فالاصول خمسة ونسب هذا القول الى المعتزلة والبواقي بالتركيب

متعلق بالقولين جميعا واستدل القائلون بانا نركب هذه الالوان فتحدث الالوان اخر وقال قوم
جميع الالوان اصول اى لا يتوقف وجودها على التركيب وان حصل بعضها بصناعة التركيب وذهب
المحققون الى هذا ولكل ظنون لا دليل عليها فالتوقف احسن ومما يجب ان يعلم انه كثيرا ما يتعارض في
امثال هذه المباحث اقوال الفلاسفة والمعتزلة والاشاعرة ولا يتوقف عليها امر شرعي لا نفيا ولا
اثباتا وانما يقع بحثها في علم الكلام لان الكلام يجري الى الكلام ولا باس في امثالها باختيار احد الاقوال
على حسب قوة دليله وان كان لغير الاشاعرة فاحفظه والاكوان جمع كون وهو الحصول في المكان
والحكماء يسمونه الاين وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون قسم المتكلمون الكون على
اربعة اقسام الاجتماع وهو كون جوهرين بحيث لا يتوسطهما ثالث واعترض عليه بانكم قائلون بالخلاء
فيمكن ان يوجد جسمان بينهما خلاء فغير التعريف الى قولهم كون جوهرين بحيث لا يمكن ان يتوسطهما
ثالث والافتراق وهو كونهما بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث والحركة وهي الحصول في المكان مسبوقا
بحصوله في مكان آخر والسكون وهو حصوله في المكان مسبوقا بحصوله فيه وقال الفلاسفة عدم الحركة
عما من شانه ان يتحرك فهو عدم ملكة عندهم وموجود عند المتكلمين والواجب سبحانه لا يوصف
بالسكون على شئ من المذهبين ثم قال المحققون الكون حقيقة واحدة وتمايز الاقسام الاربعة انما
هو بالحيثيات والاعتبارات التي لا وجود لها في الخارج ولذا يكون الكون الواحد اجتماعا بالنسبة الى
جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر والطعوم وانواعها اى البسيطة تسعة وهي المرادة بالفارسية
تلخي كما في الصبر وبوارد الطعوم والحرافة بالفارسية تيزي كما في الفلفل والزنجبيل والملوحة
بالفارسية شوري كما في الملح والعفوصة بالفارسية گلوگيري كما في العفص والحموضة
بالفارسية ترشي والقبض بالفارسية بستگي كما في البسر والقابض ظاهرة فقط والمشهور ان
العفص يقبض ظاهر اللسان وقال بعضهم بالعكس ولكل ان يصطلح بما شاء واعترض عليه بانه لا فرق
حينئذ بينهما الا بالشدة والضعف وبهما من العوارض وانما الانواع انما تختلف بالذاتيات لا بالعرضيات
والحلاوة والدسومة بالفارسية چربي كما في السمن والزبد والتفاهة في اللغة عدم الطعم وفي الاصطلاح
لمعم ضعيف بين الحلاوة والدسومة كما في الخبز وزعم بعضهم ان المعدود في الطعوم هو الاول
فقليا كعد القضية المطلقة من الموجهات ويتركب منها انواع لا تحصى كالحلاوة

والحرافة في العسل والحلاوة والحموضة في البطيخ وزعم بعضهم ان كلا من هذه الانواع المركبة ليس طعما
على حدته بل طعمان او اكثر لا يفرق الحس بينهما ولا يخفى ان كلا من الامرين محتمل والروائح وانواعها
كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة بل يعبر عنها بالاضافة كرائحة المسك وبلائم الطبع ومنافره
كالطيب والنتن ولهذا يختلف الطيب والنتن بحسب اختلاف الطبائع كالجعل اذا دفن في الورد كاد
ان يموت ثم اذا دفن في الزبل صح او بالطعم من الطعوم كالرائحة الحلوة والحامضة وذلك لان البخار
قد يكتسب كيفية الطعم فيدركها العصبة التي تاتي من الدماغ الى اللسان والاظهر ان ما عدا
الالوان من الاعراض كاللون والطعم والريح لا يعرض الا للاجسام ولا يكون للجوهر الفرد
لون وطعم وريح اما الالوان فتعرض الاجسام والجواهر معا واعلم ان نفي ما عداها عن الجوهر الفرد حكم
مظنون من الكل والذي حمله على هذا الظن امران احدهما ان الجسم كلما كان اصغر كان لونه وطعمه
وريحه اضعف حتى اذا اشتد صغره لم نجد له لونا ولا طعما ولا ريحا فالجوهر الفرد احق بذلك لا يقال
هي موجودة في الجسم الصغير ولكن يضعف الحس عن ادراكها كما في المبصرات الدقيقة من بعد لانا نقول
الشاهد على وجود المحسوسات هو الحس فقط فما لا يشهد بوجوده الحس قط يغلب الظن على عدمه اما
المبصرات الدقيقة فقد يدرك بها حديد البصر ثانيهما ان الحكماء ذهبوا الى ان حدوث اللون والطعم والرائحة
من توابع المزاج اعني الكيفية التي تحصل في الجسم المركب من اجسام مختلفة الطبائع فما لا مزاج له
يكون خاليا عن اللون والطعم والريح كالمجردات والاجسام البسيطة من الهواء والماء الخالص والنار
الخالصة عن الدخان فكذلك الجوهر الفرد اذ لا تركيب فيه ان قلت قد صرح الاشاعرة بان الاعراض
المحسوسة باحدى الحواس الخمس يجوز قيامها بجوهر واحد بلا حاجة الى تركيب ومزاج كما يقتضيه اصول
الاشاعرة اجيب بان كلامهم في الجواز وانه لا يبعد عن قدرة المختار سبحانه وكلام الشارح في الوقوع
وما جرت به العادة الالهية هذا ثم اراد الشارح البرهان على حدوث العالم كما وعد من قبل بقوله كما سنبين
واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر ولم يتعرض لحصر الاعراض اما اولا
فلانه لا دليل على حصرها واما ثانيا فلان الكلام في حصرها طويل واما ثالثا فلان المطلوب حدوث

العالم وهو حاصل بدون حصر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها حادث بالمشاهدة
قيل الحدوث من المعاني تكليف بمشاهد حدوث العرض اجيب بان المعنى ان العقل يدركه بمعونة مشاهدة
الحادث كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل و
هو طريان العدم بالفتح اى عروضه كما فى اضداد ذلك اى ذلك المذكور من الحركة والضوء والسواد
الحادثة واضدادها السكون والظلمة والبياض الزائلة وظاهر كلامه مبنى على ان الظلمة عرض موجود
ولكنه مذهب ضعيف والمشهور انها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا وهو مختار الشارح فى مصنفاته
ويستدل عليه بانا اذا غمضنا العين لم نجد فرقا بين تلك الحالة وفتح العين فى الظلمة اما قوله تعالى
جعل الظلمات والنور فمعناه جعل اسبابهما فان القدم ينافى العدم هذه مقدمة اتفق عليه الفلاسفة
والمتكلمون وبعبارة اخرى ما ثبت قدمه امتنع عدمه لان القديم امكان واجبا لذاته فظاهر لان
عدم الواجب محال بالضرورة والا اى وان كان القديم ممكنا لزم استنادة اى الممكن والاستناد
تكيه كردن اليه اى الواجب تعالى اى لزم صدوره عن الواجب تعالى اما بلا واسطة او بواسطة وذلك
لدفع التسلسل فانه لو صدر ممكن عن ممكن وهلم جرا لزم التسلسل لان الممكن لا يوجد نفسه بطريق الايجاب
هو ضد الاختيار وحقيقته ان يكون صدور المعلول عن العلة واجبا بلا قدرة العلة على الفعل والترك
كصدور الشعاع عن الشمس والاحراق عن النار اذ الصادر عن الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا
بالضرورة لان القصد الى ايجاد الشئ انما يكون فى حال عدمه فيجب ان يكون العدم سابقا على وجوده
فلا يكون قديما والمستند الى الموجب القديم سواء كان موجبا فى كل فعل او كان ايجابه فى هذا الاثر فقط
قديم اى مستمر الوجود لا العدم ازلا وابدا وكان الظاهر ان يقول والمستند الى الموجب القديم لا يقبل العدم
ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة لان العلة التامة كافية فى ايجاد المعلول فلو تخلف
المعلول عنها كان صدوره تارة وتخلفه تارة ترجحا بلا مرجح وهو محال فالتخلف محال وههنا بحث لا بد
من العلم به وهو ان المتكلمين والفلاسفة اتفقوا على ان معلول الواجب الموجب قديم وان معلول
المختار حادث وانما اختلافهم فى قدم العالم وحدوثه قد دار على ان الصانع موجب عند الفلسفى ومختار اهل
الحق وخالفهم فى الحكم الاول الامام فخر الدين الرازى مستدلا بان تاثير الموجب فى القديم اما فى حال
بقائه فيلزم ايجاد الموجود وهو محال واما فى حال عدمه ادحدوثه فيلزم ان لا يكون قديما وهو مطلوب

الرازی من ذلک ابطال قدم العالم وایجاب الصانع وخالفهم فی حکم الثانی سیف الدین الآمدی
قال یجوز ان یکون سبق الایجاد بالقصد علی الوجود کسبق الایجاد بالایجاب علی الوجود فکما ان الثانی
تقدم ذاتی لازمانی فکذلک الاول ولاادری هذا البحث یفیدنا الا اذا قلنا الصفات القدیمة صادرة بالایجاب
الواجب وفیه نظر ستعرفه والشارح ادعی الضرورة فی الممکن وجعل خلاف الرازی والآمدی مکابرة
واما الاعیان فلانها لا یخلوعن الحوادث ای الاعراض الحادثة وکل ما یخلوعن الحوادث
فهو حادث اما المقدم الاولی ای انها لاتخلوعن الحوادث فلانها لاتخلوعن الحرکة والسکون وهما
حادثان اما عدم الخلوعنهما فلان الجسم او الجوهر الفرد لایخلوعن الکون فی حیزه فان کان
الکون مسبوقا بکون اخر فی ذلک الحیز بعینه فهو ساکن وفیه بحثان البحث الاول ان الجسم
اذا حصل فی مکان ثم انتقل عنه ثم عاد الیه صدق علیه تعریف السکون مع انه متحرک اجماعا اجیب
بان المراد المسبوقیة بلافصل البحث الثانی ان تعریف یصدق علی الحرکة الوضعیة وهی ان یتحرک
الجسم علی نفسه من غیر خروج عن مکانه کالفلک وسلاة المغزل اجیب ولابان المعرف هی الحرکة
المستقیمة وثانیا بانا لانعرف بالحرکة الوضعیة بل نقول لابد فیما یزعم وضعیة من الخروج عن المکان
وان قل ولم یحس والحق عندی فی الجواب احد وجهین احدهما ان نلتزم انه لسکون فی اصطلاحنا ثانیهما
ان الجسم عندنا مرکب من الجواهر الفردة وبینها مفاصل فکل جزء فی المتحرک بالوضع خارج عن مکانه
ولیس الجسم متصلا واحدا حتی یقال الجسم لم یخرج عن مکان وان لم یکن مسبوقا بکون اخر فی
ذلک الحیز بل فی حیز اخر فهو متحرک والظاهر ان المراد بالکون فی هذه المباحث هو العرض
المسمی بالاین عند الحکماء وفسره بعض المتاخرین بالوجود علی ما سبق اللغة وهو سهو وهذا ضعیف قولهم الحرکة
کونان فی مکانین فی اینین والسکون کونان فی اینین فی مکان واحد یریدان فی التعریف مسامحة
فلا یرد ان الحرکة کون لاکونان وکذا السکون فانقیل رد لقولهم الاعیان لاتخلوعن الحرکة و

السكون يجوز ان لا يكون الكون مسبوقا بكون اخر اصلا كما في ان الحدوث فلا يكون متحركا
ايضا لا يكون ساكنا فبطل الحصر قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وهو الحدوث على
ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان كالافلاك
والعناصر لا في الاجسام التي لا تسلم الخصم حدوثها واعلم ان المتكلمين اختلفوا في كون الحادث وقت حدوثه
فذهب ابو الهذيل العلاف المعتزلي الى انه لا متحرك ولا ساكن وقال ابو هاشم المعتزلي ساكن لان الكون
الثاني في ذلك الحيز سكون والكون الاول مماثل له فهو سكون ايضا والا لزم الترجيح بلا مرجح و
على كل من القولين يبطل تعريف الحركة والسكون ولم يتعرض الشارح لحل هذا الاشكال لانه غير مخل
بمقصوده واما حدوثهما اي الحركة والسكون فلانهما من الاعراض هذا في الحركة مسلم واما السكون
فعند الحكماء وبعض المتكلمين عدم الملكة وعند بعض مشائخنا عرض لانه امر محسوس فلا بد ان يكون موجودا
وهي غير باقية كما ذهب اليه الاشاعرة من ان العرض لا يبقى زمانين بل يعدم ويتجدد مثله في كل آن
ولكن دليلهم عليه ضعيف كما نذكره الشارح في تنزيهات الواجب سبحانه تعالى ولان ماهية الحركة
لما فيها من انتقال حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير اي كل حركة بسكون او بحركة والازلية
تنافيها اي المسبوقية وهذا دليل آخر خاص بالحركة ولان كل حركة فهي كائنة على التقضي بالفارسية
گذشتن وعدم الاستقرار عطف تفسير وهذا دليل آخر على حدوث الحركة وكل سكون فهو جائز
الزوال دليل آخر على حدوث السكون لان كل جسم وجوهر فهو قابل للحركة بالضرورة قيل اراد
باليقين البديهية واستهل بعضهم بان الاجسام متماثلة يصح على بعضها ما يصح على بعض وحركة البعض
معلومة وكذا الباقي والاحسن الاستدلال باعتراف الخصم فان الجسم عند الفلاسفة فلكي او عنصري والاول
واجب الحركة والثاني جائز الحركة عندهم وقد عرفت كل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فالسكون يمتنع قدمه
واما المقدمة الثانية اي ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلان كل ما لا يخلو عن الحوادث لو
ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال وههنا اي في هذا الدليل على حدوث العالم
ابحاث كثيرة الاول انه لا دليل على انحصار الاجسام في الجواهر والاجسام وعلى انه يمتنع وجود
ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول المسماة في الشرع بالملائكة الكروبين والنفوس
المسماة في الشرع والعرف بالارواح المجردة عن المادة التي يقول بها الفلاسفة والحاصل ان الدليل

لا يدل على حدوث المجردات فلا بد من الدليل على امتناع وجودها وقد استدل المتكلمون على امتناع المجردات
بوجوه لكنها ضعيفة احدها لو وجد المجرد لكان مشاركا للواجب في وصف التجرد ومتميزا عنه بغيره فيلزم
تركيبه واجيب بان التجرد وصف سلبي وهو انه ليس بجسم ولا حال في جسم ولا في مكان ولا في جهة
فهو عن ايجاب التركيب بمراحل لان الاشتراك في غير الذاتي لا يوجب التركيب ولو كان وصفا
ثبوتيا كالوجود فالسلبي اولى كفى ما عدا الشيئين عنها ثانيهما ان التجرد اخص اوصاف الواجب فان
من سئل عن الواجب لا يجاب الا به فيلزم ان يكون غير الواجب مشاركا في الحقيقة فيلزم قدم الحادث او
حدوث القديم واجيب بانا لا نسلم انه اخص صفاته بل اخصها الوجوب الذاتي او كونه خالقا لكل ما سواه
او القدم بالذات ثالثها ان ما لا دليل على وجوده فيجب نفيه والا لجاز ان يكون عندنا جبال شاهقة
لا نراها وانه سفسطة اجيب والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو اعني
ما ثبت الاعيان المتحيزة اى الجواهر الفردة والجسم والاعراض لان ادلة وجود المجردات
اى العقول والنفوس غير تامة على ما بين في المطولات اعلم ان المجردات عندهم ثلثة اقسام القسم
الاول العقول والعقل جوهر مستغن في افعاله عن الآلات الجسمانية متوسط بين الواجب ومصنوعاته في
افاضة الوجود واستدلوا عليه بوجوه اشهرها ان الصادر الاول عن الواجب ليس جسما لان الجسم مركب ولا
يصدر عن الواحد الحقيقي الا الواحد اذ لا عرضا لانه لا يقوم بلا محل فالصادر جوهر مجرد يسمى بالعقل الاول
وهو وان كان من حيث ذاته واحدا لا يصدر عنه الا الواحد لكن فيه ثلثة جهات وجوده في نفسه ووجوبه
بالواجب وامكانه الذاتي فيصدر عنه ثلثة اشياء العقل الثاني والفلك الاعظم والنفس المدبرة لهذا
الفلك ثم يصدر عن العقل الثاني بالجهات الثلث للعقل الثالث وفلك الثوابت والنفس
المدبرة له وهكذا الى العقل العاشر المدبر لعالم العناصر وما يتركب منها على حسب استعداد المواد وهذا
اصل سيمونه جبريل ولهم في كيفية الصدور وعدد جهات العقل اقوال اخر ليس هذا محل بسطها واعترض
عليه اولا بانه لا نسلم انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد وثانيا بعد التسليم بان الواجب مختار فيصدر
عنه الكثير بحسب كثرة تعلقات ارادته وثالثها بان جهات العقل الثاني غير وافية لما في الفلك الثامن

من كرات الثوابت الغير المحصورة القسم الثاني النفوس الناطقة اي الارواح الانسانية واستدلوا
على تجردها بوجوه كثيرة احدها انها تعقل المجرد كالمفهوم الكلي وكل ما هو يعقل المجرد فهو مجرد لان الصورة
المجردة لو انتقشت في غير مجرد صارت في مكان فليست مجردة ثانيها انها تعقل البسيط كالوحدة والنقطة
وكل ما يعقل البسيط فهو مجرد والا انقسمت صورة البسيط لان الجوهر غير المجرد منقسم واجيب عن الوجهين بانا
لانسلم ان العلم بارتسام الصورة ولو سلم فيجوز ان يكون الارتسام في بعض الحواس الجسمانية وهي الآلات
حاضرة عند النفس وانقسام المحل لا يوجب انقسام الحال كالنقطة الحالة في الخط ثالثها ان القوة العاقلة لو
كانت في جسم لزم ضعفها بالهرم كسائر القوى البدنية واللازم باطل لان بعض المشائخ بهم عقلا من الشبان
اجيب بانه لكثرة التجارب لجودة القوة وعلى اصول الاشاعرة بذا لقدرة المختار القسم الثالث النفوس
الفلكية المحركة للفلك وهي لها كالارواح لنا وبيان تجردها يتوقف على مقدمة وهي ان حركة الفلك
ارادية وذلك لان الحركة منحصرة في الطبيعية والقسرية والارادية لان المحرك ان كان خارجا عن المتحرك
فقسرية كالحجر المرمي والا كان داخلا فمع القصد ارادية كالمشي وبدونه طبيعية كهبوط الحجر وصعود النار فليست
حركة الفلك طبيعية لان الطبيعية ترك حالة وهي طلب حالة والفلك لا يترك وضعا الا وهو عائد اليه بعد
دورة وليست قسرية لان القسرية انما هي على خلاف الطبيعة فحيث لا طبع لا قسر فهي ارادية ثم نقول
استدلوا على تجردها بان حركة الفلك على كيفيات واحدة والحركة الارادية المتشابهة لا تصدر الا عن تصور
كلي والتصور الكلي لا يوجد الا في مجرد اما الاول فبالمشاهدة والرصد واما الثاني فلان التخيلات الجزئية
لا تبقى على نظام مضبوط دائما كما نجده من انفسنا اما الثالث فلان الصورة الحاصلة في الجسماني معروضة
للهيئة فلا تكون كلية واعترض على هذا الدليل اولا فانها طبيعية والمطلوب نفس الحركة وثانيا فهي قسرية
ولا يلزم ان يكون كل حركة قسرية على خلاف حركة طبيعية فلعل طبع الفلك السكون وتحركه المختار سبحانه
بارادته واما ثالثا فلا نسلم انتظام التخيلات والقياس على تخيلنا قياس الغائب على الشاهد وهو غير صحيح
هذا ملخص الكلام والله اعلم الثاني ان ما ذكرتم من قولكم ان الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بطريان العدم
لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوثا ضداده
كالاعراض القائمة بالسموات من الاشكال وهي الكروية وجمع نظرا الى الكروية القائمة بكل فلك
والامتدادات هي الطول والعرض والعمق وما كتب في الهوامش من انها الخطوط البيض والحمر في

السماء فهذيان اذ هي في الهواء البخاري لا في الفلك وايضا نشاهد حدوثها وحدوث اضدادها بزوالها
والاضواء القائمة بالشمس والكواكب والجواب ان هذا اي عدم ادراك حدوث بعضها غير مخل
بالغرض اي بحدوث جميع الاعراض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض
ضرورة انها لا تقوم الا بها يريد ان برهان الحركة والسكون دل على حدوث الاعيان كلها وحدوث
الاعيان يستلزم حدوث بقية الاعراض القائمة بها وقد يوردانهم استدلوا بحدوث الاعراض على
حدوث الاعيان ثم استدللتم بحدوث الاعيان على حدوث الاعراض وهذا دور والجواب ظاهر لان
الاعراض بعضها دال على حدوث الاعيان كالحركة والسكون وبعضها مدلول كما سواهما من الاعراض
فلا دور الثالث وارد على قوله ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل
وهو محال ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة اي وقت معين حتى يلزم من وجود القديم
فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة
غير متناهية في جانب الماضي قيل اشارة الى تعريفي الازل على تسامح في العبارة احدهما زمان لا
اول له ثانيهما زمان غير متناه في جانب الماضي والحاصل واحد والظاهر عندي انه تعريف للازلية
على تسامح في اعادة الضمير وانما وصف الازمنة بالمقدرة لان الزمان امر واحد مستمر وانقسامه الى الازمنة
امر فرضي ومعنى ازلية الحركات الحادثة اي معنى قولهم حركة الافلاك قديمة مع ان كل فرد من افراد
الحركة حادث انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة
وليس مذهبهم ان الازل وقت معين يوجد فيه الحركة الحادثة وهم يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركة
بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة اي القديم عندهم الحركة المطلقة لا جزئياتها والجواب انه لا
وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي لان الماهية الكلية لا توجد في الخارج مفردة عن التعينات كلها فلا
يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات اورد عليه اولا ان بداية كل واحد من الجزئيات
لو كان مستلزما لبداية الكلي لزم ان يكون انتهاء كل من الجزئيات مستلزما لانتهاء الكلي فيلزم انتهاء
نعيم الجنان وثانيا ان النوع لا يلزمه حكم جزئياته من حيث الزمان الا ترى ان الورد لا يبقى فرده اكثر
من يوم مع ان نوع الورد يبقى اكثر من شهر ويجاب عن الاول بانا لا ندعي عدم انتهاء نعيم الجنان
بالمعنى الذي يقول به الفلاسفة في الحركات الماضية فهذا قياس مع الفارق وذلك لان غير المتناهي

من الحركات قد دخل تحت الوجود بزعمهم ومن النعيم لا يدخل تحت الوجود قط وعن الثاني بان كون النوع
اطول بقدار من كل فرد مسلم لكن لا يستلزم قدم النوع مع حدوث الافراد والحق ان الجواب الصافي عن الشوائب
ليس ما ذكره الشارح بل ان عدم تناهي الحركات باطل بهرهان التطبيق وقد تقرر جريانه في المتعاقبات
كالمجتمعات الرابع وارد على قولهم الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في حيز لو كان كل جسم في حيز لزم عدم
تناهي الاجسام وهو باطل اما اولا فلانه لو وجد بعد غير متناه لامكن ان يفرض فيه مثلث متساوي الاضلاع
ثم يفرض في اطراف ضلعين منه محيطين بزاوية الى غير نهاية ولكن هذا الفرض يوجب عدم تناهي وتر هذه الزاوية
مع انه محدود بالضلعين وهذا تناقض محال واما ثانيا فلانا نفرض في البعد الغير المتناهي خطا من مبدء
معين ذاهبا الى غير نهاية ثم خطا متاخرا عن هذا المبدء بذراع ثم نفرض تطابق المبدئين فان استوى
الخطان لزم مساواة الزائد والناقص وان نقص الناقص لزم انتهاء الزائد ايضا لانه لا يزيد عليه الا بذراع
لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي اي الجسم المحيط الماس صفحته للسطح الظاهر من المحوي اي
الجسم المحاط فحيز الماء الداخل في الكوز عبارة عن سطح باطن الكوز الماس للسطح الظاهر من الماء وبهذا التعريف
لا يمكن ما نقول عن ارسطاطاليس ويخلص القائلون به عن اشكال عدم تناهي الاجسام بان الجسم المحيط بالكل
لا مكان له والجواب ان الحيز عند المتكلمين ليس هو السطح بل هو الفراغ المتوهم اي الخلاء الذي
يتوهم انه فراغ وهو معدوم في الحقيقة وقيد بالمتوهم لان الفراغ الموجود مذهب افلاطون في المكان وسيجيء
تفصيله انشاء الله سبحانه الذي يشغله الجسم يمتد فيه في الفراغ ابعاده اي ابعاد الجسم اي الطول و
العرض والعمق ويجوز العكس في ارجاع الضمير الا ان الاول احسن وبهذا الشغل والنفوذ موصوفان عند المتكلمين
وحلول محقق عند الافلاطون وترك ذكر الجوهر تسامحا لانه معلوم بمقايسة الجسم بسم الله الرحمن الرحيم الكلام

في وجود الواجب تعالى وتنزيهاته ولنقدم مقدمتين الاولى اختلف في ان المحوج الى المؤثر هو الحدوث او
الامكان فالاول مذهب المتكلمين واستدلوا عليه بان عدم الممكن ممكن فيلزم احتياجه الى العلة مع ان العدم
لا يكون اثر العلة بل بكيفية عدم علة الوجود والثاني مذهب الحكماء والمتأخرين من الاشاعرة مستدلين اولا
بانا نتصور وجود الحادث ولا يظهر لنا افتقاره الى العلة الا بعد تصور امكانه وثانيا بانه لو كان المحوج هو الحدوث
لزم استغناء العالم عن الصانع بعد وجوده واجاب بعضهم عنه بالتزامه وايده ببقاء البناء بعد موت الباني
وهو غلط وبعضهم بان الاجسام لا تبقى بدون الاعراض والاعراض لا تبقى زمانين فالحاجة الى الصانع
مستمرة الثانية المشهور للعقلاء في اثبات الواجب طريقان احدهما طريق الحدوث وهو المأثور عن جمهور
المتكلمين وتقريره ان الاعيان والاعراض حادثة ولا بد للحادث من محدث اما المقدمة الاولى فقد مر البرهان
عليها واما الثانية فادعى بعض الاشاعرة بداهتها وتنبهوا عليها بان من رأى بناءً رفيعا جزم بان له بانيا
وقال المعتزلة استدلالية واستدلوا عليها اولا بالقياس على افعالنا وبيانه ان افعالنا محدثة ولا بد لها
من محدث فكذا الاجسام المحدثة وهو ضعيف وثانيا بان الحادث متصف بالوجود بعد العدم فهو جائز
الوجود والعدم فلا بد لترجيح الوجود من مرجح ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على الحدوث والامكان
معا اذ جواز الوجود والعدم هو الامكان وثانيهما طريق الامكان وهو المنقول عن الفلاسفة والمختار عند
محققي الاشاعرة المتأخرين وتقريره على وجوه واشهرها انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو
المطلوب وان كان ممكنا احتاج الى مرجح وجوده ويجب لانتهاء الى الواجب قطعا للدور والتسلسل
ثم نرجع الى الشرح قال الشارح ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث
استدل بطريق الحدوث ولم يدع بديهية تلك المقدمة كما ادعى بعض الاشاعرة بل استدل عليها
كالمعتزلة بدليلهم الثاني بقوله ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن عن غير مرجح ولو قال ضرورة
امتناع ترجح الحادث على عدمه رجع الى مسلك الاشاعرة ثبت ان له محدثا جاز لما والمحدث
للعالم هو الله تعالى اي الذات الواجب الوجود فسر اسم الله سبحانه بالواجب لان كون الحق
سبحانه مبدعا للمحدثات كلها ومبدءا لسلسلة الممكنات باجمعها موصوفا بالوحدة والقدم منزها عن
الجسمية والعرضية الى سائر ما يذكر المصنف من التنزيهات انما هو من حيث كونه واجب الوجود ومن
مصححات هذا التفسير ان الجلالة الشريفة موضوعة للذات المقدسة والوجوب اخص صفاتها الذي

یکون وجوده من ذاته ای ذاته علة تامة لوجوده وهذا مبنی علی مذهب المتکلمین من ان وجود الواجب
زائد علی ذاته لانا نتعقل ذاته ثم نثبت وجوده بالبرهان وقال الحکماء والصوفیة وجوده عین ذاته لان هذا
الکمال انحاء الوجود ولا یحتاج الی شئ اصلا ای فی وجوده وقال بعضهم لا فی ذاته ولا فی صفاته بالحقیقیة
وقد یزعم ان الاحتیاج فی الصفات لا ینافی الوجوب والوصول مع الصلتین صفة کاشفة للواجب
اذ لو کان محدث العالم جائز الوجود لکان من جملة العالم اورد علیه ان الصفات الالهیة جائزة الوجود
عند المتکلمین لانها زائدة علی ذات الواجب مع انحصار الوجوب فی الواحد فیلزم ان یکون الصفات من
العالم اجیب اولا بان الکلام فی الجائز المغائر للواجب ای المنفک عنه وثانیا بان الصفات واجبة لان
کل ممکن حادث وفیه انه سیاتی اثبات انها ممکن بذاتها وانه لا یجب کون کل ممکن مسبوقا بالعدم
فلا یصلح محدثا خبر الفعل علی تضمینه معنی الکون للعالم ومبدء له وذلک لانه یلزم کونه علة لنفسه
والمبدء بالضم فی استعمال المتکلمین وبالفتح فی لسان الفلاسفة والشرع انما اذن فی الاول واورد علی
الدلیل انکم ان اردتم بالعالم فی قولک لکان من جملة العالم ما ثبت حدوثه فلا نسلم قولک فلم یصلح
ان یکون محدثا للعالم لجواز ان یکون من عالم لم یثبت حدوثه ومحدثا لما ثبت حدوثه وبالجملة
فالاستدلال بطریق الحدوث غیر تام اجیب اولا بان ادلة اثبات المجردات غیر تامة وفیه ان ادلتهم
ایضا غیر تامة وثانیا بان هذا المنع لا یضرنا لانه اذا کان جائز الوجود وجب انتهاره الی الواجب قطعا
لسلسلة الممکنات وفیه انه رجوع الی طریق الامکان وثالثا بان حدوث الجائز ثابت لان کل ممکن
حادث وفیه ان الحدوث الزمانی ممنوع والذاتی مسلم لکنه خارج عن البحث ورابعا باختیار الشق الثانی
وان المراد فی قوله المحدث للعالم هو الله تعالی هو المحدث بالذات ای من غیر ان یکون واسطة کما یزعم
الفلاسفة فی العقول فحاصل الدلیل ان المحدث بالذات هو الواجب اذ لو کان جائز الوجود لکان من
مطلق العالم فلا یصلح محدثا بالذات بل یکون واسطة وفیه ان المطلوب هو انتهار الموجودات الحادثة
الی الواجب تعالی والدلیل لا یعطیه الا بابطال التسلسل فلا یتم طریق الحدوث مع ان العالم اسم لجمیع
ما یصلح علما ای علامة دالة علی وجود مبدء له فلو کان محدث العالم من جملة العلم لکان علامة
علی وجود نفسه وهذا محال ولا یخفی انه دلیل لتناعی شعری متعلق بلفظ العالم ولا فائدة فی ذکره الا اقناع
بعض العوام وقریب من هذا ای من قولنا اذ لو کان جائز الوجود لکان من جملة العالم والمراد ان

حاصل الدليلين واحد الا ان الاول بطريق الحدوث والثاني بطريق الامكان ما يقال ان مبدء الممكنات
باسرها بتمامها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا كان من جملة الممكنات فلم يكن مبدءا لها والمبدء
انتهار الممكنات الى الواجب مع قطع النظر عن نفي الوسائط فان نفيها مسئلة اخرى وقد يتوهم
قيل التوهم صاحب المواقف ان هذا اي ما يقال دليل على وجود الصانع من غير افتقار اي احتياج
الى ابطال التسلسل هو وجود اشياء مترتبة غير متناهية يكون كل سابق منها علة للاحق والبراهين المشهورة
على اثبات الواجب موقوفة على بطلان التسلسل والا لجاز وجود الممكن من ممكن ثان وهذا الممكن من ممكن
ثالث وكذا بلا نهاية ثم لما كان البراهين المبطلة للتسلسل موقوفة على مقالات طويلة اراد بعض المحققين
اختصار المقال واستخرج براهين غير موقوفة على بطلان التسلسل على زعمه قلنا ما اخرجه صاحب الموقف
وهو ان الموجودات لو انحصرت في الممكنات لاحتاج مجموعها الى موجد ما مستقل يكون ارتفاع الممكنات
ممتنعا بالنظر الى وجوده لان الممكن لم يجب من علته لم يوجد فيلزم ان يكون هذا الموجد خارجا عن المجموع لا نفسه ولا بعضه
اذ لو كان عدم شيئا منها ممتنعا بالنظر الى ذاته لكان واجبا هذا خلف والخارج عن الممكنات هو واجب
وهو المطلوب ومنها انه لو لا الواجب بالذات لم يوجد واجب بغيره فلا يوجد موجود اما الاول فلان ارتفاع
المجموع لا يكون محالا بالذات وهو ظاهر لتركبه من الممكنات ولا بالغير لان الغير الذي يمتنع المجموع به يجب ان
يكون خارجا عنها واما الثاني فلان ما لم يجب لما بذاته او بغيره لم يوجد وهو قريب من الاول ومنها انه
لو انحصر الموجود في الممكن لم يوجد شئ اصلا لان الممكن لا يستقل بوجوده اذ لا وجود فلا ايجاد وارتفاع

السيد سند هذا البرهان فرد عليه الشارح بقوله وليس كذلك اى كما يتوهم بل هو اى ما يقال اشارة الى احد
ادلة ابطال التسلسل ولكن لم يذكر فيه بطلان التسلسل صريحا فتوهم انه غير مفتقر الى ابطاله وأورد عليه انا سلمنا
ان هذا الدليل يستلزم بطلان التسلسل لكنا لا نسلم ان اثبات الواجب بهذا الدليل يتوقف على ابطال التسلسل
وقد يتكلف في دفعه بان المراد ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه او على مطلوب
آخر وعندنا فيه نظر لان مطلوب صاحب المواقف هو قصر مسافة الدليل على الواجب تعالى فكونه مستلزما
لبطلان التسلسل لا ينافي القصر وهو اى احد الادلة المشار اليه انه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية
في جانب مبدءها لاحتاجت اى السلسلة بمجموعها الى علة اى موجد لان مجموع السلسلة ممكن فيجوز وجوده
وعدمه وانما كان ممكنا لانه مركب من الاحاد والمركب محتاج في وجوده الى الاجزاء وهذا الاحتياج ينافي
الوجوب وهي اى العلة لا يجوز ان يكون نفسها اى نفس السلسلة ولا بعضها لاستحالة كون
الشيء علة لنفسه ولعلله اى لو كان علة مجموع السلسلة هي مجموع السلسلة لزم ان يكون الشيء علة
لنفسه وهذا محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وهو بديهي الاستحالة ولو كان بعض السلسلة علة لمجموع
السلسلة لزم ان يكون الشيء علة لنفسه ولعلله اما الاول فلان هذا البعض داخل في المجموع فاذا كان
علة للمجموع كان علة لنفسه ايضا واما الثاني فلان البعض علة لما سواه من السلسلة فلنفرض ان الالف علة
للباء والجيم والدال وهلم جرا ثم نقول الالف ايضا ممكن لا بد له من علة فيجب ان يكون علة بعض ما عداه
من السلسلة وهو الباء مثلا فيلزم ان يكون الباء علة للالف الذي هو علة الباء بل يكون موجد السلسلة
خارجا عنها اى عن السلسلة فيكون واجبا اذ المفهوم منحصر بين الممكن والممتنع والواجب وقد بطل الاول
ولا يصلح الثاني موجد فتعين الثالث وينقطع السلسلة واعترض على هذا الدليل بوجوه ومن اشهر
الادلة على بطلان التسلسل بل على بطلان وجود كل ما لا نهاية له من الممكنات برهان التطبيق وهذا
البرهان احد اركان علم الكلام وهو ان نفرض من المعلول الاخير الذي ليس علة لشيء وقد انتهت
عليه السلسلة في جانب الهبوط الى غير النهاية جملة مشتملة على مجموع المعلولات والعلل ونفرض ما قبله
بواحد اى من المعلول الثاني الذي يكون علة لذلك المعلول الاخير مثلا لان المقصود يحصل باي
تفاضل فرضناه من عشرة او مائة او الف من الاعداد المتناهية الى غير النهاية جملة اخرى فهذه الجملة
جزء من الجملة الاولى وكل من الجملتين متناه في جانب النزول غير متناه في جانب الصعود ثم نطبق

الجملتين اى تطبق الجملة الاولى بالثانية بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة
الثانية والثانى من الجملة الاولى بالثانى من الجملة الثانية وهلم جرا اى افرض التطبيق فى جميع
اجزاء السلسلتين وقد يشكك فيه بان تطبيق غير المتناهى بغير المتناهى محال لان القوى البشرية تعجز
عن تفصيل اللاتناهى اجيب بان الحكم العقلى الاجمالى كاف بلا حاجة الى التفصيل فانكان بازاء كل واحد
من الجملة الاولى واحد من الجملة الثانية كان الناقص وهى الجملة الثانية كالزائد وهى الجملة الاولى
ويشكك فيه بان النقصان والزيادة من خواص المتناهى اجيب بالمنع لانه لا تفاوت بين الجملتين فى
جانب الصعود والجانب الآخر متفاوتة بعد معلوم بالضرورة وهو محال لان الكل اعظم من الجزء بالبديهة و
يشكك فيه بان وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الاخرى لا يلزم ان يكون لمساواة الجملتين بل
يجوز ان يكون لعدم تناهيهما ورفع بانا نعلم بالضرورة ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان وان
الناقصة تنقطع قبل الزائدة وان لم يكن بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية فقد وجد فى الجملة الاولى
ما لا يوجد بازائه شئ فى الثانية فينقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه اى من انقطاعها تناهى الاولى
لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه كالواحد فى مثالنا والزائد على المتناهى بقدر متناه
يكون متناهيا بالضرورة هذا تحرير البرهان على رأى المتكلمين واما الحكماء فشرطوا فيه شرطين فالشرط
الاول ان يكون الامور الغير المتناهية موجودة فى الخارج والا لم يتم التطبيق لان وقوع آحاد احدهما بازاء آحاد
الاخرى ليس فى الوجود لعدم اجتماعها ولا فى الذهنى لاستحالة وجودها فى الذهن مفصلة واجيب بان
دخولها تحت الوجود الخارجى كاف ولو على سبيل التعاقب اما اولا فلان هذا قسم من الوجود الخارجى عند
الحكماء كوجود الحركة والزمان فان اجزاء الحركة والزمان لا توجد مجتمعة بل ليس الحاضر منهما الا ما لا يقبل القسمة
واما ثانيا فلان الفلاسفة يثبتون الوجود الدهرى زاعمين ان الدهر وعاء الزمان وان الزمان بجميعه
حاضر فيه وان الحادث التعاقبية حاضرة فيه معا ويتفرع على نفى هذا الشرط مسئلة حدوث العالم فانه لو كان العالم
قديما كانت الدورات الفلكية والايام والشهور والسنين فيما مضى غير متناهية فيبطلها برهان التطبيق عندنا لا
عندهم لعدم اجتماعها معا والشرط الثانى ان تكون الامور الغير المتناهية مرتبة لان التطبيق الاجمالى لا يجرى فى غير
المرتبة اذ لا انظام لها حتى يلزم منه تطبيق بعضها تطبيق الكل والتطبيق التفصيلى محال اجيب بان العقل يحكم

في غير المرتبة اجمالا كما يحكم في المرتبة اجمالا فان كفى الحكم الاجمالي كفى في الوجهين والا لم يكف في المرتبة ايضا ويقرع على نفي هذا الشرط تناهي النفوس الناطقة وزعموا انها غير متناهية وان البرهان لا يبطلها لعدم ترتبها وقال بعض المدققين عدم تناهي النفوس باطل ولو صح الشرط لانها وان لم تكن مرتبة بحسب ذواتها لكنها مرتبة بحسب ازمنة حدوثها وعندي فيه نظر لانه انما يتم على مذهب ارسطو وهو ان النفوس تحدث بحدوث الابدان واما على مذهب الاشراقيين من انها قديمة فلا ومن زعم انهم لا يقولون بعدم تناهيها فلم يتتبع مذهبهم وناهيك انهم لو قالوا بذلك لزمهم انقطاع نوع الانسان والقول بالتناسخ وكلاهما خلاف اجماعهم ومن التشكيكات في برهان التطبيق انه لو تم لزم تناهي الاعداد ومعلومات الله تعالى ومقدوراته وهو خلاف الاجماع فاجاب بقوله وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود في الخارج سواء كان وجوده معا كالنفوس او متعاقبا كالادوار الفلكية دون ما هو وهمي محض من غير ان يكون موجودا في الخارج فانه اي تطبيقه ينقطع بانقطاع الوهم وتوضيحه انه لا بد في برهان التطبيق من تحقق آحاد السلسلتين اما الامور الاعتبارية فلا وجود لها في الخارج وهذا ظاهر ولا في الذهن لانه لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا فلا يجري التطبيق الا في ما استحضره فالازم انما هو تناهي ما يستحضره الوهم واورد عليه الشارح في شرح المقاصد بان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم التطبيق بهما انما هو بحسب الذهن لا في الخارج فان كفى حكم العقل كفى في الكل فلا يرد النقض بمراتب العدد بان تطبق الجملتان احداهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من اثنين لا الى نهاية او تطبق الآحاد بالعشرات او العشرات بالمئات وانما لا يرد النقض لان مراتب الاعداد وهمية واورد عليه ان العدد من الموجودات الخارجية عند الحكماء لانه كم عندهم والكم عرض اجيب بان هذا الجواب على مذهب المتكلمين القائلين بانه وهمي على ان المحققين من الحكماء يوافقونهم في وهميته كما ذكره جلال الدواني ولا يرد النقض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته

محل قرار دار

فان الاول اى المعلومات اكثر من الثانية اى المقدورات لان ذات الحق سبحانه معلومة له غير مقدورة
له والمحالات معلومة غير مقدورة والعامة اذا سمعوا ذلك انكروا الانكار اعظيما زاعمين انه مستلزم العجز
حتى سمعت بعض الموسومين بالعلم يقول هو قادر على خلق شريكه وبذا كمن بنى قصرا وهدم مصرا اذ ابطل
التوحيد الذى هو اعظم اصول الاسلام بمراعاة القدرة على حسب همه الفاسد وانت تعلم ان تعلق ارادة
الله سبحانه بالمحال محال والعجز انما يلزم فيمن اراد ولم يستطع فاحفظه مع لا تناهيهما وبذا انتقض ردهم
على قولهم اذا كان احدى الجملتين انقص من الاخرى لزم انقطاعها بالتطبيق وتقريره ان برهان التطبيق
لو تم لزم انقطاع المقدورات اولا واللوازم ثانيا وذا باطل لانها غير متناهيين وذلك اى عدم
ورود النقض الاعداد والمعلومات والمقدورات ثابت لان معنى لا تناهى الاعداد والمعلومات و
المقدورات انها لا تنتهى الى حد لا يتصور فوقه اخر فانك لا تستطيع ان تتصور عددا الا يمكن
المزيد عليه لانك اذا تصورت مائة الف الف وضربته فى عدد اوراق الاشجار وقطرات البحار والامطار
ومثاقيل الارض والجبال وذرات الرمال والكواكب وانفاس الحيوانات كان المزيد عليها ممكنا فى التصور وفى
الوجود ولو اخذت لها اضعافا مضاعفة فهذا معنى اللاتناهى مع ان الموجود بالفعل فى العدد محصور سواء
كان فى الخارج او فى الذهن اما الاول فلان المعدودات متناهية واما الثانى فلان الذهن لا يستطيع احضار
ما لا يتناهى وهكذا الحال فى المعلومات والمقدورات لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل تحت الوجود
فانه محال سواء كان الوجود خارجيا او وهميا وبالجملة الموجود من العدد والمقدورات والمعلومات متناه و
الموهوم لا يجرى فيه التطبيق بقى ههنا ابحاث البحث الاول استشكل بعضهم لا تناهى نعيم الجنان وايام الاخرة
وانفاس اهلها وجوابه ظاهر مما ذكره الشارح فانها وان كانت لا تقف على حد لكن الداخل منها تحت الوجود
متناه ابدا البحث الثانى قيل مراتب الاعداد الغير المتناهية وان لم تخرج الى الوجود لكن يجب ان تكون
معلومة له تعالى لعموم علمه تعالى الممكن والمحال وكذلك نسبة التطبيق معلومة له اجيب بان تعلق العلم بما لا يتناهى
محال ولا يلزم الجهل كما ان تعلق القدرة بالمحال محال ولا يلزم العجز وبهذا ظهر الجواب عما قيل ان عدد
انفاس اهل الآخرة ان كان معلوما له تعالى لزم انتهاؤها والا لزم الجهل البحث الثالث ان القول بان
ما احاط به علم الآهى متناه مما يشكل تحريره وذلك لان الداخل فى علمه من ايام الآخرة والحوادث الكائنة
فيها ان كان مقدارا متناهيا فلا بد ان ينصرم بهذا القدر المعلوم بعد هر فيلزم ان يكون ما بعده من الايام

والحوادث غير معلوم وطال ما يخدش هذا الاشكال في قلبي حتى وجدت في كلام بعضهم ان صفة العلم قديمة
ولكن تعلقها بالحوادث انما يتحقق عند وجودها ولا شك ان هذه التعلقات متناهية وان لم تقف
الى حد وهذا شديد البطلان لاستلزامه الجهل قبل حدوث الحوادث وبالجملة فجواب الشارح غير مرضي
واجاب المحقق الدواني بان معلومات الله تعالى غير متناهية لكن علمه واحد بسيط اجمالي وليس بصور مفصلة
فالمعلومات لا يجري بينها التطبيق اما في الخارج فلان ما يخرج الى الوجود الخارجي منها متناه واما في
العلم الالهي فلانها متحدة لا تعدد فيها وهذا جيد لكن القول بالعلم الاجمالي رائي الفلاسفة الله احد
يروى عن الاشعري ان الله تعالى واحد من طريق العدد وانكر ذلك آخرون وهم ابو العباس
القلانسي اما اولا فلانه يلزم ادخاله في المعدودات فيلزم تكثره بما يضم اليه من العدد وتقلله بدونه واما
ثانيا فلان كل عدد متناه والله سبحانه لا يتناهى واقول لا يخفى ان هذا الدين من كلام غير المصلين
اما الاول فلان واحد المعدود مع غيره باق على حده واما الثاني فلانهم لا يريدون بعدم تناهي الواجب تعالى
ان له كثرة لا تحصى كيف وذلك شرك او تركيب نعم لو احتجوا بان ادخاله في المعدودات سوء ادب
كان له وجه كما لا يخفى على اولي الالباب صلى الله عليه وسلم

على من جمع الله ورسوله في ضمير واحد فقال ومن يعصهما فقد غوى واما توجيه كلام الاشعري فهو
انه اراد انه جزئي حقيقي وليس واحدا بالنوع او الجنس وحاشا الاشعري ان يتكلم في الالهيات
بما لا يحسن يعني ان صانع العالم واحد فلا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على
ذات واحدة اعلم ان البراهين القائمة على وحدة الحق سبحانه منها ما قامت على ان الصانع
واحد كدليل التمانع ومنها ما قامت على ان الواجب تعالى واحد كقولهم لو وجد واجبان لاشتركا
في الوجوب وتمايزا بغيره فيلزم تركيب الواجب وهو محال فاشار الشارح الى الوجهين جميعا و
الاول مبني على ظاهر كلام المصنف والمحدث للعالم هو الله والثاني على ما اختاره من تفسير الجلالة بالواجب
وانما لم يذكر الشارح دليل الثاني لانه بكلام المتاخرين انسب لتفرعه على اصول فلسفية هذا ما عندنا
في توجيه المقام وذكر بعضهم انما تعرض بذكر وحدة الواجب دفعا لتوهم الاستدراك ووجه الاستدراك
ان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي وهو واحد البتة ووجه الدفع ان المراد الوحدة في صفة الوجوب لا في
الذات ودفع بانه لا استدراك بعد ما فسر الجلالة بالواجب وقال بعضهم ان اصل التوحيد هو عدم
الاشتراك في صفة الوجوب فكان حقيقيا بالتصريح اما عدم الشريك في الصنع واستحقاق العبادة
فمن لوازمه والمشهود في ذلك الظاهر انه اشارة الى وحدة الصانع كما هو المناسب للتمانع والملائم
لكلام المصنف والمحدث للعالم هو الله وقال بعضهم انه اشارة الى وحدة الواجب فاورد عليه انه
يحتمل ان يكون احد الواجبين صانعا والآخر معطلا او يكون احدهما صانعا قادرا والآخر
منهما صانعا موجبا يوافق ايجابه قدرة الآخر فلا يكون تمانع فتكلف في الجواب ولا بان المدعى
هو ان الواجب الموصوف بالصنع والقدرة واحد وثانيا بان التعطل والايجاب نقص فينافي
الوجوب ان قلت التكلف مشترك لان احتمال كون احد الصانعين موجبا يمنع صحة الدليل
على وحدة الصانع ايضا قلت لا نسلم ان ذا مطلوب لان محدث العالم واحد وقد ثبت ان الواجب
لا يكون محدثا بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا وهذا احد كمالات الكلام القديم فان ظاهر الآية دليل ظني قريب الى
الافهام اريد اقناع عوام الامة به وباطنها برهان يقيني لمن وفق النظر وفي الحديث لكل آية

ظهر وبطن رواه القرباني عن الحسن مرسلا وتقريره انه لو امكن الهان هذا افضل من قولهم
لو وجد آلهان لان محال التوحيد نفي امكان الشريك فهل يكون نفي وجود الشريك مع عدم التعرض
بنفي امكانه كافيا في باب التوحيد فالظاهر نعم لكن اثبات الامكان ينبغي ان يكون منافيا
للتوحيد فافهم لا ممكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه وانما امكن
التمانع لان كل منهما اى من الحركة والسكون في نفسه امر ممكن وبذا ظهر دفع ما تعلق
الارادة بكل منهما اى هو ممكن ايضا اذ لا تضاد بين الارادتين اى لا تدافع بين تعلقيهما
بل التدافع بين المرادين اى الحركة والسكون دفع لما يقال انه يحتمل ان يكون اجتماع الارادتين
محالا وحاصل الدفع ان الممتنع هو اجتماع المرادين اما اجتماع الارادتين فامر ممكن في نفسه
ثم الظاهر ان المراد بالتضاد والتدافع المانع عن الاجتماع وبذا عم من ان يكون بالتضاد الاصطلاحي
وهو كون امرين وجوديين بحيث لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة كالبياض والسواد
او يكون بالعدم والملكة كالعمى والبصر او يكون بالايجاب والسلب كالانسان واللاانسان وقد
يزعم ان المراد هو الاصطلاحي فاورد عليه ان نفيه لا يستلزم جواز الاجتماع اذ مانع الاجتماع لا ينحصر
فيه واجيب بان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تنافٍ كان هو التضاد ودفع بانه يستلزم
ان يكون المثبت بين الحركة والسكون هو التضاد وليس كذلك وعندي ان التدافع مبني على مذهب
المتكلمين فان السكون عندهم عرض موجود يضاد الحركة اما كونهما عدما وملكة فمذهب الفلاسفة
وحينئذ اى حين اذ الارادة احدهما حركة والآخر سكونه اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان
او لا يحصل شئ منهما فيلزم عجزهما او يحصل احدهما بدون الآخر فيلزم عجز احدهما وهو
اى العجز امارة الحدوث والامكان اى دليلها وليس المراد بالامارة الدليل الظني كما هو مصطلح
المناظرين والالم تتم البرهان لما فيه
اى في العجز من شائبة الاحتياج
لانه يحتاج في حصول مراده الى ان لا يريد احد
الآخر والاحتياج نقص ينافي الوجوب
اورد عليه ان المنافي للوجوب هو الاحتياج

محل دخول دار

في الوجود وامانی غیره فیحتاج المنافاة الی دلیل واجاب المدقق بان الاجماع حجة سمعیة وکلامنا فی الحجة
العقلیة والا فلا حاجة الی تطویل الکلام فی اثبات التمانع بل یکفی ان یقال اخبرنا الصادق بانه تعالی
واحد وعندی ان المدقق لم یقصد اجماع الامة بل اجماع العقلاء کلهم حتی القائلین بالشریک
ایضا فیکون الدلیل الزامیا علیهم او اراد بالاجماع کون الحکم بدیهیا او لیا من ذکر الملزوم وارادة
اللازم وقد یزعم ان الاحتیاج علی اطلاقه لیس نقصا محالا ان الواجب لا یحتاج فی الایجاد الی
امکان الشیء قلنا لیس هذا احتیاجا عندنا بمعنی التقرر بل یستحیل ان یقصد الله سبحانه ایجاد الممتنع
والاحتیاج انما یلزم لو قصده فنجز دامتناعه عن ایجاده فالتعدد ای امکانه مستلزم لامکان
التمانع المستلزم للمحال فیکون التعدد محالا واعترض علی البرهان بوجهین احدهما انه لو تم
لزم عدم الواجب المختار لانا نقول صفاته ممکنة صادرة عن ذاته بالایجاب فلو اراد اعدام
بعضها فان حصل کل من مقتضی الذات لزم العجز وان حصل مقتضی الارادة لزم تخلف المعلوم عن
العلة التامة واجیب ولا بانا فرضنا المتعلقین معا وما ذکرتم لیس کذلک اذ تعلق الذات
بایجاد الصفة قدیم وتعلق الارادة باعدامها حادث فالمحال لم یلزم من دلیلنا بل من دلیل
آخر وثانیا باختیار الثانی وان هذا العجز لا ینافی الالوهیة لانه من قبیل ذاته تعالی بل هو ناش
من کون کماله تعالی ممتنعة الانفکاک عنه فهو شعر بکماله لا بنقصه وانما المنافی للالوهیة هو العجز
الحاصل من مصادمة اجنبی ثانیهما انه اذا تعلق ارادة احد الآخرین بوجود الحرکة استحال السکون
فعدم قدرة الآخر علی السکون لاستحالته بالغیر لعجز ولذا لا یقدر الواجب تعالی علی اعدام المعلول
مع وجود علته التامة اجیب ولا بان السکون ممکن فی نفسه فعدم القدرة علیه حاصل بعجز
اجنبی فهو عجز محال وعدم القدرة علی اعدام المعلول لیس کذلک اذ علة جمیع الممکنات عندنا هو
الحق سبحانه وثانیا بانا نفرض المتعلقین معا بلا سبق احدهما وهذا تفصیل ما یقال ان احدهما
ان لم یقدر علی مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وهذه العبارة فی غایة
الحسن والایجاز وانما لم نعترض صاحبها بذکر جمع الضدین لان استحالته غنیة عن البیان فی مواضع
الایجاز وبما ذکرنا فی تقریر التمانع یندفع ما یقال انه یجوز ان یتفقا من غیر تمانع ودفعه
بقوله لا یمکن بینهما تمانع وذلک لان جواز الاتفاق لا ینافی امکان التمانع والبرهان یتم بامکان

التمانع بلا حاجة الى اثبات وقوعه او ان يكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها
المحال وهو العجز او اجتماع الضدين ودفعه بقوله لان كلا منهما في نفسه امر ممكن او ان يمتنع اجتماع
الارادتين كارادة الواحد اى كما يمتنع ان يريد الآله الواحد حركة زيد وسكونه معا ورفعه
بقوله لاقتضاء بين الارادتين فلا يكون اجتماعهما محالا وهذا بخلاف ارادة الواحدة الحركة و
السكون فانه اجتماع الارادتين بين المتضادين فيكون محالا واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية اى ظنية يريد ان الدليل الذى يفيده لفظ هذه الآية
ظنى اما البرهان الذى يستنبط بانتقال الذهن من ظاهره الى باطنها فقطعى كما مر وانما يسمى الدليل
الظنى اقناعيا لانه يقنع به من لا يتحمل كلفة البرهان وقال بعض المحشين كونه اقناعيا انما هو مع
قطع النظر عن كونه خبر الرسول المتواتر والا فحجة قطعية قلت وهو مبنى على انه يصح الاستدلال على
التوحيد بالنصوص وقال بعضهم لا يصح لانه دور ولكن مختار الشيخ ان صحة النصوص لا يتوقف على
التوحيد كما سيجئ انشاء الله تعالى والملازمة اى كون الفساد لازما للتعدد عادية اى منسوبة
الى العادة والعادة قد تطلق على فعل يتكرر صدوره عن فاعله مرات غير محصورة وقد تطلق

على تكرير هذا الفعل على ما هو اللائق بالخطابيات اى بالادلة التى يقصد بها تسليم السامعين
للمدعى على حسب الظن الغالب والخطابة بالفتح قياس مركب من مقدمات مسلمة فى بادى الرأى
عند العامة من غير ان تكون مبرهنة وهذه المقدمات اقسام وهى انفع بهم من البرهان لان مقدماتها
مالوفة مقبولة فلا يستطيع احد انكارها حذرا عن طعن الجمهور وسمى خطابة لاستعمال الخطباء اياه
الواعظين اياه وانما كان المقدمات العلم انسب بالخطابة اذ المقصد منها تسليم الجمهور وذا لا يمكن الا
بمقدمات مركوزة فى طباعهم والعاديات اولاها بذلك فان العادة جارية بوجود التمانع
والتغالب عند تعدد الحاكم بيان لقوله الملازمة عادية ويحتمل معنيين احدهما ان عادة
الحكام من البشر جارية بالتمانع عند تعددهم ثانيهما ان العادة الالهية جارية باحداث التمانع
فيهم والاول اظهر وعلى كلا الوجهين تكون الملازمة من باب قياس الغائب على الشاهد وهو ظنى
سيما اذا كان المدعى ان يبين فرقا واضحا بينهما وهو ان التمانع من مقتضيات الطبائع الحيوانية
كالطمع والغضب ومن كان آلهة كان منزها عنها واعترض بعض المحشين بان عبارة الشرح
تفيد ان الاحكام المستندة الى العادة لا تكون قطعية فيلزم ان لا يفيد النظر الصحيح علم اليقين
بالنتيجة لان الملازمة بينهما ظنية عند الاشاعرة واللازم باطل واقول لم يفهم المحشى معنى العادية
فى الموضعين فان معنى كون النتيجة عادية ان عادة الحق سبحانه جرت بخلق علم اليقين بعد النظر
الصحيح ومعنى كون الملازمة عادية ان جريان العادات يفيد الظن بالملازمة وهذا لا يوجب ان
يكون كل ما للعادة مدخل فيه ظنيا كما ان كون خبر الواحد مفيدا للظن لا يستلزم ان كل مسموع
ظنى على ما اشير اليه بقوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما
خلق ولعلا اى غلب بعضهم اى بعض الآلهة على بعض والا اى وان لم نجعل الحجة
يقينية والملازمة عقلية كان الدليل غير تام فان اريد بقوله لفسدتا الفساد بالفعل
خروجهما اى السماء والارض عن النظام المشاهد فمجرد التعدد بلا تمانع لا يستلزم
الفساد لجواز الاتفاق من الآلهين على هذا النظام بل المستلزم للفساد هو التمانع والآية

غير مصرحة به وان اريد امكان الفساد بان يكون المعنى لو كان فيهما آلهة لامكن فسادهما
فلا دليل على امتناعه اى على استحالة الفساد فاللازم غير باطل بل النصوص شاهدة بطي
السموات ورفع هذا النظام قال الله تعالى يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب وقال اذا السماء انشقت
وقال كل شئ هالك الا وجهه وقال يوم تبدل الارض غير الارض والسموات فيكون الفساد
ممكنا لا محالة اذا لوقوع فرع الامكان فالحاصل انكان اردت لو كان فيهما آلهة لوقع فسادهما
فالملازمة ممنوعة لجواز الاتفاق وان اردت لو كان فيهما آلهة لامكن فسادهما فبطلان التالى
ممنوع فالدليل ليس يقينيا واما ان جعلناه خطابية صح لانا نختار الشق الاول ونقول ان الظن
يستبعد الاتفاق بقى ههنا بحثان الاول ان بعضهم اجاب باختيار الشق الاول وقال جواز
الاتفاق يستلزم جواز التمانع المحال نعم لو وجب الاتفاق لتم الكلام وقد يجاب بان المراد بالجواز
هو الامكان العام الشامل للوجوب وأجاب بعضهم بانه كلام على السند وهو لا يفيد الا اذا ثبت
مساواة السند لنقيض المقدمة الممنوعة الثانى اورد على جواز الاتفاق انه يلزم توارد علتين
مستقلتين على معلول واحد بالشخص اعنى هذا العالم المنظوم اقول دفعه ظاهر اما اولا فلان
كونه واحدا بالشخص غير معقول لتركبه من اشخاص غير محصورة بل من انواع بل من اجناس واما
ثانيا فلان معنى الاتفاق ان يخلق احدهما شيئا فلا يزاحمه الآخر لان يكونا مؤثرين فى ايجاده
لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما اى عدم وجودهما وهذا منع لحصر
الفساد فى المعنيين المذكورين بمعنى انه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تمانع فى الافعال
كلها فلم يكن احدهما اى احد منهما على السلب الكلى صانعا وذلك لمنع الآخر اياه فلم يوجد
مصنوع اصلا واللازم باطل لان وجود المصنوعات بديهى فكذا الملزوم لانا نقول امكان
التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع حاصل الجواب
منع الملازمة والضمير راجع الى امكان التمانع والمعنى ان امكان التمانع المحال يستلزم التعدد
الموجب له محالا لان استحالة اللازم دليل على استحالة الملزوم ولا يستلزم عدم المصنوعات

لجواز ان يخلقها احدهما من غير وقوع التمانع لان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه ويجوز ان يكون
الضمير راجعا الى عدم تعدد الصانع والمعنى ان عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم
لان لا يكون شئ منهما صانعا فان اراد السائل بقوله فلم يكن احدهما صانعا السلب الكلي لم يصح
تفريعه على امكان التمانع او السلب الجزئي لم يصح تفريع قوله فلم يوجد مصنوع لصلاحيته على انه يرد
عليه منع الملازمة في الآية ان اريد عدم التكون بالفعل لجواز الاتفاق فان امكان التمانع
لا يستلزم وقوعه ومنع انتفاء اللازم اي انتفاء امكان عدم التكون ان اريد عدم التكون
بالامكان وذلك لشهادة النصوص على انتفاء تكونها عند زوال الدنيا فالحاصل انكم ان اردتم
لو كان آلهة لم يوجد المصنوعات فلانم الملازمة لجواز الاتفاق وان اردتم لو كان آلهة لامكن ان
لا يوجد المصنوعات فلانم ان هذا الامكان منتف فان عدم وجودها ممكن بل واقع عند الحشر
انقلت في الكلام تكرار لان الجواب الاول هو الشق الاول من العلاوة وحاصلها منع الملازمة اجيب
بان الجواب الاول مبني على ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونها هو بالفعل والعلاوة لابطال
الشقوق المحتملة كلها واعلم ان الشارح قد اجتهد في كون الآية حجة ظنية اتباعا لابي نصر الفارابي الحكيم
ولعل قلب المؤمن يتمنى كونها حجة قطعية وان لم يكن الاقناع احجافا بالآية وقال بعض المحققين التمانع
على رأي الحكماء انما يظهر لانهم جعلوا علم الواجب تعالى بمصنوعاته ارادة كافية في صدورها عنه فالمكان
هذا العلم حاصلا لاحدهما فقط لزم الجهل او لهما على نهج واحد لزم توارد علتين مستقلتين او على نهجين
متغايرين لزم التمانع وافاد المحشي المدقق وجهين في قطعية الآية احدهما ان المعنى لو كان المؤثر في
وجود السماء والارض وغيرهما آلهان لم يوجد هذا العالم المحسوس كله او بعضه اذ تاثيرهما اما على سبيل
الاستقلال واما على سبيل الاجتماع بان يكون المؤثر مجموع القدرتين واما على سبيل التوزيع بان يكون
المؤثر في البعض احدهما وفي بعضه ثانيهما والكل محال اما الاول فللتوارد واما الاخيران فلاستلزامهما امكان
التمانع المستحيل واذا استحال التمانع لم يكن احدهما صانعا فيلزم انعدام العالم كله على تقدير الاجتماع لانعدام
جزء العلة وبعضه على تقدير التوزيع لانعدام العلة ثانيهما لو كان آلهة لم يوجد العالم بل لم يمكن لان

مجموع التعدد وامكان العالم مستلزم لامكان التمانع المستحيل فاذا فرض التعدد واقعا كان امكان العالم
مستلزما لهذا المستحيل وكل ما يستلزم المحال محال فالعالم غير ممكن وذا باطل فثبت ان التعدد محال
فان قيل مقتضى كلمة لو على ما ذكره النحاة انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول كما في قولك
لو جئتني لاعطيتك فان معناه انتفاء الاعطاء بسبب انتفاء المجئ فلا يفيد الآية الا الدلالة على
ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد حاصل السوال ان الآية ليست على تركيب
الحجج فلا يصح قولكم هي حجة اقناعية وذلك بوجهين احدهما ان كلمة لو تدل على انتفاء الفساد بسبب
انتفاء التعدد وثانيهما ان لو تختص بزمان الماضي والمقصود انتفاء الآلهة في كل زمان قلنا نعم هذا
ثابت بحسب اصل اللغة اي سلمنا ان المعنى الاصلي لكلمة لو هو ما ذكرت لكن قد تستعمل للاستدلال
بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط فاندفع الاعتراض الاول من غير دلالة على تعيين زمان فاندفع
الاعتراض الثاني وقد يجاب بان انتفاء التعدد في الماضي كاف في المقصود اذ الحادث لا يكون آلها
كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير وقد يزعم ان المعنى الثاني من مخترعات اهل
المعقول وهذا وهم فانه جار في استعمال اهل اللغة وان كان قليلا والآية من هذا القبيل اذ لو
حملت على المعنى الاول لكانت كلاما مهملا لا يعظم جدواه وقد يشتبه على بعض الاذهان احد
الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط اشارة الى العلامة ابن الحاجب وذلك لان بعض النحاة ذكروا
ان لو يدل على انتفاء الجزاء لا انتفاء الشرط فاعترض عليهم ابن الحاجب بان الشرط سبب والجزاء
مسبب وكثيرا ما يكون لمسبب واحد اسباب مختلفة كالشمس والنار للاضاءة فانتفاء السبب لا يستلزم
انتفاء المسبب فالحق ان يكون لو لامتناع الشرط لامتناع الجزاء لان انتفاء المسبب يستلزم انتفاء اسبابه
اجمع الا ترى ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا استدلال على امتناع الفساد على امتناع

التعدد دون العكس بجواز ان يقع فساده بالارادة الالهية من غير تعدد انتهى كلامه بالمعنى ووجه الخبط
انه زعم المعنى الانتفائي والاستدلالي واحدا مع ان كلا منهما معنى مستقل القديم هذا تصريح بما
علم التزاما من قوله الله وهذا مبني على ما ذكره الشارح من تفسير اسم الله في قول المصنف والمحدث للعالم
هو الله تعالى بالذات الواجب اذ الواجب لا يكون الا قديما اى لا ابتداء لوجوده تفسير لقوله
قديما اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم تفسير للحادث للتنبيه على ان مصطلح الفلاسفة غير مراد فانهم
يسمون ما يحتاج في وجوده الى الغير حادثا ولو كان غير مسبوق بالعدم كالعالم بزعمهم لكان وجوده
من غير ضرورة لان المعدوم لا يكون موجدا لنفسه بديهة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب
والقديم مترادفان غاية لقوله الواجب لا يكون الا قديما اى بلغ استلزام الوجوب القدم الى ان
زعم بعضهم ترادفهما والترادف بين اللفظين هو اتحاد معناهما كالقعود والجلوس والتساوي ان
يصدق كل واحد منهما على ما يصدق عليه الآخر سواء اتحد المفهوم ام لا فالناطق والضاحك متساويان
بلا ترادف لكنه اى ترادفهما ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين فان الواجب ما يكون
وجوده من ذاته والقديم ما لا يسبق عليه العدم قال بعضهم ان القول بترادفهما مبني على اصطلاح
بعض القدماء من ان الترادف هو التساوي كما ان صاحب التبصرة ابا المعين النسفي ذكر ان الايمان
والاسلام مترادفان ثم ذكر لكل منهما مفهوما على حدة وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق
يريد بيان اختلاف المشائخ في تساويهما فمذهب الجمهور ان القديم اعم لان الحق سبحانه واجب قديم
وصفاته قديمة غير واجبة لقيام البراهين على ان الواجب واحد وذهب الامام التمرتاشي الى انهما
متساويان والصفات ايضا واجبة زعما منه ان كل ما ليس بواجب فهو مسبوق بالعدم ورد على كل
من المذهبين اشكال صعب كما سيذكره الشارح فان بعضهم ذهبوا الى ان القديم اعم من الواجب
لصدقه اى لصدق القديم على صفات الواجب من غير صدق الواجب عليها وانما لم يذكره لان القول

١٦٣

قال الله قال فالصمد هو الذي لا يوصف بالاجوف ولا يوصف بالاحتياج في شيء ويحتمل ان يكون
الصمد الذي لا يأكل ولا يشرب ولا يحدث ولا يخرج منه شيء ولا يكون له جوف ولا يوصف بشيء
من آفات الخلق ويحتمل ان يكون الصمد الذي لا يوجد فيه شيء من الفناء والزوال والتغير
والاستحالة ويحتمل ان يكون الصمد الذي لا يكون فوقه شيء ولا يكون له ضد ولا ند ولا مثل
ولا شبه ولا يكون له كفوا احد ولا يكون له ولد ولا والد ولا صاحبة ولا شريك ولا يكون
في ملكه ما لا يريد ولا يكون في ملكه ما يكره ولا يكون في ملكه ما لا يشاء ولا يكون في
ملكه ما لا يعلم ولا يكون في ملكه ما لا يقدر ولا يكون في ملكه ما لا يحكم ولا يكون في
ملكه ما لا يدبر ولا يكون في ملكه ما لا يرزق ولا يكون في ملكه ما لا يحيي ولا يكون في
ملكه ما لا يميت ولا يكون في ملكه ما لا يبعث ولا يكون في ملكه ما لا يحاسب ولا يكون
في ملكه ما لا يجازي ولا يكون في ملكه ما لا يثيب ولا يكون في ملكه ما لا يعاقب ولا
يكون في ملكه ما لا يغفر ولا يكون في ملكه ما لا يرحم ولا يكون في ملكه ما لا يعذب
ولا يكون في ملكه ما لا يدخل الجنة ولا يكون في ملكه ما لا يدخل النار ولا يكون في
ملكه ما لا يدخل الجنة ولا النار ولا يكون في ملكه ما لا يدخل الجنة ولا النار ولا
يكون في ملكه ما لا يدخل الجنة ولا النار ولا يكون في ملكه ما لا يدخل الجنة ولا
النار ولا يكون في ملكه ما لا يدخل الجنة ولا النار ولا يكون في ملكه ما لا يدخل
الجنة ولا النار ولا يكون في ملكه ما لا يدخل الجنة ولا النار ولا يكون في ملكه
ما لا يدخل الجنة ولا النار ولا يكون في ملكه ما لا يدخل الجنة ولا النار ولا
يكون في ملكه ما لا يدخل الجنة ولا النار ولا يكون في ملكه ما لا يدخل الجنة
ولا النار ولا يكون في ملكه ما لا يدخل الجنة ولا النار ولا يكون في ملكه ما
لا يدخل الجنة ولا النار ولا يكون في ملكه ما لا يدخل الجنة ولا النار ولا
يكون في ملكه ما لا يدخل الجنة ولا النار ولا يكون في ملكه ما لا يدخل
الجنة ولا النار ولا يكون في ملكه ما لا يدخل الجنة ولا النار ولا يكون
في ملكه ما لا يدخل الجنة ولا النار ولا يكون في ملكه ما لا يدخل
الجنة ولا النار ولا يكون في ملكه ما لا يدخل الجنة ولا النار

بعدم تعدد الواجب مشهور ولا استحالة فى تعدد الصفات القديمة جواب عما قيل ان هؤلاء تحرزوا
عن القول بتعدد الواجب لكن يلزمهم تعدد القديم وهو محال ايضا عند اهل السنة وانما المستحيل تعدد
ذوات القديمة ثم شرع فى مذهب القائلين بتساوى الواجب والقديم فقال وفى كلام بعض
المتاخرين كالامام حميد الدين الضريرى ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته احتراز عن
الواجب لغيره كالممكنات الموجودة لما تقرر فى محله من ان الممكن ما لم يجب لم يوجد هو الله تعالى وصفاته
واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم فى
نفسه اى مع قطع النظر عن الموجد فيحتاج فى وجوده الى مخصص اى مرجح يخصص الوجود بالوقوع
لان وجوده وعدمه متساويان فى الجواز والترجح بلا مرجح محال فيكون محدثا اذ لا معنى للحدث
الا ما يتعلق وجوده بايجاد شئ آخر فيه بحث ظاهر لان المراد باثبات الحدوث بمعنى السبوقية بالعدم
ولا يخفى ان تعلق الوجود بشئ آخر لا يستلزمه لجواز ان يكون الممكن غير مسبوق بالعدم لقدم علته كما قالت
الفلاسفة فى العالم والجواب انه قد ثبت ان الموجد هو المختار سبحانه وان معلول المختار مسبوق بالعدم
لان ارادة ايجاد مقارنة لعدمه ثم اعترضوا اى هؤلاء المستدلون على انفسهم بان الصفات لو كانت
واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء بمعنى المراد بالمعنى ههنا ما لا يقوم بنفسه وهو اعم من العرض عند
المتكلمين لان صفات الحق سبحانه وتعالى معان عندهم لا اعراض فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال
كما ان قيام العرض بالعرض محال والدليل واحد وهو ان ما لا يقوم بنفسه لا يصلح لان يقوم به غيره وفيه بحث
لان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لم تكن من المعانى فاجابوا بان كل صفة الهية فهى باقية ببقاء
هو نفس تلك الصفة اى بقاء الصفة عينها وليس امرا زائدا عليها كقولهم وجود الوجود عينه والعجب
من هؤلاء كيف تعرضوا لهذا السؤال الضعيف وجوابه السخيف وسكتوا عن اعظم الاشكالات وهو ازوم تعدد
الواجب ايضا وعدم قيام الواجب بنفسه واورد على الجواب اشكالان احدهما انه لو تم لجاز بقاء العرض
بنفسه على ان بقاءه عينه واجيب بان بقاء العرض غير العرض لانفكاكه عن البقاء فى آن حدوثه الثانى
انكم ان اردتم بالعينية اتحاد المفهوم فهو ممنوع وان اردتم ان البقاء امر اعتبارى وليس موجودا فى
الخارج قائما بالصفة فهذا مسلم لكن بقاء العرض ايضا كذلك فيجوز بقاء العرض

وهذا الكلام في غاية الصعوبة اى القول بان الصفات واجبة كما هو مذهب الضريري والقول بانها
غير واجبة كما ذهب القائلون بان القديم اعم كلاهما مشكل فان القول بتعدد الواجب منافٍ
للتوحيد ردّ على الضريري وبدء به على عكس ترتيب ذكر المذهبين لان هذا الايراد اشد بأسًا اولانه اخص
كلاما واجيب عنه بوجهين احدهما ان المنافي للتوحيد هو اثبات الذوات الواجبة لا اثبات صفات واجبة
قائمة بذات الواجب وفيه بحث لان الادلة قامت على وحدة الواجب من غير تفرقة بين الذات والصفة
ثانيهما ان المراد بقولهم صفات الله واجبة بالذات انها واجبة لذات الحق سبحانه بمعنى انه ذاته تعالى
كافية في اقتضائها بلا حاجة الى غير الذات وهذا لا ينافي امكانها في حد نفسها واحتياجها الى موصوفها
وفي هذا التاويل بحث آما اولا فلانه لا يطابقها قولهم الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته لان ضمير قولهم
لذاته يرجع الى الموصول في الواجب فكما ان الجلالة عليه حكم بكون الله تعالى واجبا بذاته وكذا عطف
الصفات على الجلالة حكم بكون الصفات واجبة بذاتها وآما ثانيا فلان هذا التاويل مخالف لمستند لاهم
فانه صريح في ان كل قديم فهو واجب بالذات وليس جائز العدم في نفسه وقد يجاب بانه يحتمل ان
يكون هذا الاستدلال من غير هؤلاء الائمة من قلة التدبر في حقيقة كلامهم وعندي فيه نظر لانه وقع
في كلام الضريري وهو امام هؤلاء القوم هكذا واجب الوجود لذاته مذكور بيت كه نظير ندارد و از لا و
ابدا موجود باشد و فرض عدم وي محال باشد و موجب وجود وي ذات وي باشد و آن خداي ست و
صفات وي جل شانه والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن حادث هذا ايراد على
المذهب الاول وهو ان القديم اعم من الواجب وان صفاته غير واجبة ومرادهم بالحادث ما يسبق وجوده
على عدمه كما هو مصطلح المتكلمين من ان القديم ما لا اول لوجوده والحادث بخلافه وزعم الفلاسفة ان
كلا من القدم والحدوث اما ذاتي واما زماني فالقديم والحادث بالزمان ما ذكرهما اهل السنة

واما القديم بالذات فما ليس وجوده من غيره وهو الواجب واما الحادث بالذات ما كان وجوده من غيره
سواء كان بالزمان كالعالم او مسبوقا بالعدم اى حادثا بالزمان كزيد وعمرو وهذا التقسيم باطل عند اهل السنة
فان ذعموا اى القائلون بامكان الصفات فى الجواب عن هذه المنافات انها اى الصفات قديمة
بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافى الحدوث الذاتى بمعنى الاحتياج الى ذات
الواجب سبحانه وحاصله ان مراد المشائخ بقولهم كل ممكن حادث هو الحدوث الذاتى وهو لا ينافى القدم
الزمانى فالصفات حادثة بالذات لان وجودها مستند الى ذات الحق سبحانه وقديمة بالزمان فلا اول
لوجودها فهو باطل لانه قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى
الذاتى والزمانى وفيه اى فى القول بان الصفات قديمة بالزمان حادثة بالذات دفض اى ترك
لكثير من القواعد الاسلامية فاحدها ان الواجب سبحانه فاعل بالاختيار والثانية ان معلول المختار
حادث بالزمان والثالثة ان الايجاب اى عدم الاختيار نقص وانما لزم رفض هذه القواعد لان الصفات
القديمة صدرت عن الواجب باختياره لزم رفض الثانية وبطل الاستدلال على حدوث العالم بان الصانع
مختار وان صدرت بلا اختياره لزم رفض الاولى وان قيل يصدر الصفات بالايجاب والعالم بالاختيار
لزم رفض الثالثة والرابعة ان التاديب فى الالهيات واجب وانما لزم رفضه لان وصف الصفات
بالحدوث بلا اذن شرعى جرءة ويجوز ان يكون المعنى فى تقسيم الفلاسفة رفضا للقواعد وذلك لان
الداعى الى هذا التقسيم هو ان الواجب ليس مختارا وان العالم قديم بالزمان حادث بالذات وكلاهما
باطل عند اهل السنة وسياتى فى شرح قول المصنف فى الصفات وهى لا هو ولا غيره لهذا اما ان
تكون الصفات واجبة او ممكنة زيادة تحقيق وهى ان الصفات ممكنة فى نفسها
ومعنى قولهم واجبا لوجود هو الله وصفاته ان صفاته واجبة لذات الله تعالى والممكن
اذا كان واجبا للقدم فليس قدمه محالا انتهى ملخصا هذا ما يتعلق بشرح الكتاب وان شئت
ان تستمع خلاصة هذا البحث فاسمع ان مذهب اهل السنة فيه ثلثة احدها مذهب الضرورى ان

للصفات واجبة لذاتها وهذا سهو للزوم تعدد الواجب ثانيهما ما عليه جمهور المحققين وهو ان الصفات
ممكنة قديمة صادرة بالايجاب عن ذات الحق سبحانه واعترض عليهم بوجوه الاول بنائي على قولهم كل ممكن
حادث وأجيب اولا بانه خاص بالصادر بالاختيار وثانيا بان معناه حادث بالذات اما دفعه بانه
قول بما ذهب اليه الفلاسفة ففيه نظر اذ ليس مخالفهم واجبة في كل قول ولو كان حقا فلا باس في تقسيم
الحدوث والقدم الى ذاتي وزماني اذا اعترفنا بحدوث العالم باختيار صانعه تقدس الثاني ان
الواجب مختار فيجب ان يكون معلوله مسبوقا بالعدم أجيب اولا بتخصيص الاختيار بما سوى الصفات
اذ من جملتها القدرة والاختيار فلو كان وجودهما بالقدرة والاختيار لزم سبق الشئ على نفسه وأورد
عليه ان الايجاب نقص عندكم وأجيب بانه نقص في غير الصفات لان الصفات كمالات وايجاب الكمال
كمال والخلو عنه نقص وأورد عليه اولا بان افاضة الوجود على الممكنات ايضا كمال وثانيا بما ذهب اليه
سيف الدين الارمدي من منع القاعدة حيث جوز ان يكون تقدم اختياره على معلوله ذاتيا لا زمانيا
الثالث ان المتكلمين على ان المحوج الى العلة الحدوث لا الامكان فيلزم ان لا يكون الذات علة
للصفات القديمة وأجيب بتخصيص القاعدة بما سوى الصفات الرابع ان البسيط لا يكون فاعلا
لشئ وقابلا له معا لان جهة الفعل غير جهة القبول فيلزم التركيب وأجيب بان الفعل والقبول
من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج وتعدد الاعتبارات لا يستلزم كثرة في الذات
ثالثها للصوفية وبعض الاشاعرة وهو ان الصفات عين الذات وهذا منزه عن الاشكالات الواردة
على المذهبين الاولين وكل اورد الجمهور في ابطاله فغير تام والله سبحانه اعلم الْحَيُّ الْقَادِرُ الْعَلِيمُ
السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الثَّانِي الْمُرِيدُ الثاني اسم فاعل من شار وهو مرادف المريد وذكرهما لان
النصوص الناطقة بهذه الصفة وقعت تارة بلفظ المشية وتارة بلفظ الارادة وزعمت الكرامية

المشية ازلية والارادة تحدث عند ايجاد الشئ لان بداهة العقل اى اول توجهه جازمة بان
حدوث العالم الكائن او حال كونه على هذا النمط بفتحتين الطريقة او النوع البديع العجيب
والنظام المحكم بفتح الكاف اى الممنوع من الفساد او المشتمل على الحكمة مع ما يشتمل العالم عليه
من الافعال المتقنة بفتح القاف المستحكمة بالخلل والنقوش المستحسنة لا يكون اى المحدث
بدون هذه الصفات وقد يوضح بان النمط البديع يدل على العلم والحدوث على القدرة والارادة
والكل على الحيوة اما الدالة على السمع والبصر ففيها بحث لان الدليل العقلي لا يكفي لاثباتهما كما
صرحوا به واجيب بان المراد ههنا بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات ولا شك في كون المختار
سبحانه خالقا لها يدل على انه يدركها واما اثبات ان السمع والبصر صفتان زائدتان بهما مبدأ الادراك
وليس هذا المحل بيانه ثم عندي ان النقوش المستحسنة تهدي العقل السليم الى البصر وما قيل ان ايجاد
الاصوات لا يكون بدون علمها وهو السمع فاقول فيه بحث واما ثانيا فلانه منقوض باول صوت
خلقه بقي في دليل الشارح بحث وهو ان الدليل انما يتم اذا كان العالم صادرا عن الواجب بلا واسطة
والا فيجوز ان يكون الواجب موجبا غير موصوف ببعض هذه الصفات ويصدر عنه مصنوع موصوف
بهذه الصفات موجد لهذا العالم اجيب بانه قد سبق ان العالم حادث بجميعه وان محدثه الواجب
سبحانه فخلاصة الدليل ان محدث جميع العالم على النمط البديع لا يكون بدون هذه الصفات ولا شك
ان الواسطة من جملة العالم فيكون محكوما عليه بالحدوث فلا يصدر عن الموجب لان الصادر عن الموجب
قديم البتة واعترض على هذا الجواب بان الثابت فيما قبل هو حدوث الاعيان والاعراض
ولا شك لا بد من نفي المجردات او حدوثها على ان اضدادها نقائص دليل ثان تقريره انه لو لم يتصف
بها لزم ان يتصف باضدادها وهي الموت والعجز والجهل والصمم والبكم والعمى والاضطرار وهي نقائص
يجب تنزيه الله تعالى عنها قالوا فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم انها اضدادها بل اعدام ملكاتها
ويجوز ارتفاع الملكات واعدامها لعدم قابلية المحل كالبصر والعمى في الجدار واما ثانيا فلانا لا نسلم
استحالة الخلو عن الشئ وضده فان الهواء خال عن الالوان المتضادة كلها قلت ثبوت الحيوة بديهي
وكذلك كون الحي قابلا للصفات الباقية وكذا اتصافه باضدادها عند عدم الاتصاف بها وايضا قد
ورد الشرع بها دليل ثالث بيانه ان القرآن والاحاديث المتواترة نطقت باثباتها وهي مما لا يستحيلها

العقل نوجب الايمان بها والضمير المجرور للصفات المذكورة وقيل لجميع ما يحمل على الواجب سبحانه
لقوله بخلاف وجود الصانع وفيه نظر لانه خلاف الظاهر وهذا الكلام ليس في حكم الاستثناء المتصل
فافهم وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها دفع لما يظن من ان تصديق الشرع موقوف
على العلم بان الله الموصوف بصفات الكمال ارسل هذا الشرع لنظام خلقه فاثبات الصفات
بالشرع مشتمل على الدور وحاصل الجواب ان تصديق الشرع انما يتوقف على العلم ببعض صفاته تعالى
كحيوته وكلامه وعلمه وقدرته وارادته بخلاف السمع والبصر فانه لا يتوقف الارسال عليهما
فيصح التمسك بالشرع فيها وكذا يصح التمسك على شمول الارادة والعلم والقدرة كالتوحيد
اى كما انه يصح التمسك على التوحيد بالشرع كقوله تعالى لا اله الا الله وذلك لانه اذا كان في
البلد اميران وفعل كل منهما ما شاء من تنعيم وعذاب فان العقل يحكم ببطلانه كل منهما في ما امر
بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك كالعلم والارادة والقدرة مما يتوقف ثبوت
الشرع عليه فانه لا يصح التمسك بالشرع فيها لكروم الدور اذ لا يمكن الارسال الا اذا كان
المرسل موجودا وعالما بالرسول وآمرا وناهيا ومريدا لان يطاع وقادرا على الارسال وانكر
بعضهم التوقف على العلم بل قيل مشاهدة المعجزة توجب يقينا عاديا بصدق الرسول من غير توقف
الا على العلم بوجود الحق سبحانه فيصح التمسك في سائر الصفات بالشرع وفيه خلاص عن الادلة
العقلية والحمد لله على ذلك ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر اى يحتاج
الى محل يقومه التقويم قائم دائمن وهذا من الوجوب على مراحل ولا نزيمتنع بقاءه
وذهبت الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين بل يتعدم ويتجدد مثله في كل آن وآورد عليهم انه
سفسطة لانا نقطع بقاء لون هذا الثوب مثلا فاجابوا بانه من غلط الحس كما ان زعم ان الرائحة
قائمة مع انها سيالة تنمحي ويعقبها اخرى وكان الانسب ترك هذا الدليل لان اثباته مشكل مع
ان كون الحق تعالى ليس بعرض من البديهيات الواضحة بعد تصور مفهومي الواجب والعرض دالا اى
لو كان العرض باقيا لكان البقاء معنى قائما به اى بالعرض والمعنى ما يقابل الذات وهو الا يقوم

بنفسه والمتكون يستعملونه اعم من العرض فيسمون الصفات الالهية معاني لا اعراضا فيلزم قيام المعنى
بالمعنى وهو محال خلافا للفلاسفة فانهم جوزوا قيام العرض بالعرض لان قيام العرض بالشئ معناه
ان تحيزه اى تحيز العرض والتحيز قبول الاشارة الحسية تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته
بل انما يتحيز تبعا لموضوعه حتى يتحيز غيره بتبعيته فايته للمنفى بالميم اى لو كان له تحيز بذاته لامكن تحيز
غيره بتبعيته وهذا اى دليل امتناع بقاء العرض مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وان
القيام بغيره معناه التبعية فى التحيز يريد ان الدليل موقوف على مقدمتين وهما
ممنوعتان والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله هذا البطال للمقدمة الاولى وحقيقته
اى حقيقة البقاء الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثانى ازالة لايتوهم من ان استمرار
الوجود معنى زائد على الوجود وعدم زواله امر عدمى فتفسير البقاء بالاول اثبات للمقدمة الممنوعة وبالثانى
مخالف لما يريد اثباته من كون البقاء عين الوجود وتقرير الجواب ان التعبير بهما مبنى على التسامح وحقيقة
البقاء هو الوجود فى الزمان الثانى فليس امرا زائدا على الوجود بل عينه ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه
حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى جواب عن حجة القائلين بان البقاء
زائد على الوجود وتقرير الحجة ان العقلاء متفقون على صحة قولهم وجد الشئ فلم يبق فلو كان البقاء نفس
الوجود لم يصح الاثبات والنفى معا فانه تناقض كقولك وجد فلم يوجد وحاصل الجواب ان الاثبات و
النفى لم يردا على الوجود فى زمن واحد بل المثبت هو الوجود فى الزمن الاول والمنفى هو الوجود فى
الزمان الثانى فلا تناقض كقولك وجد امس فلم يوجد اليوم وان القيام هو الاختصاص الناعت
هذا البطال للمقدمة الثانية وعطف عليه ان البقاء استمرار الوجود والاختصاص الناعت ان يكون
بين الشيئين اختصاص يصير به احدهما نعتا للآخر كالبياض القائم بالجسم فيقال الجسم الابيض وفى
وصف الاختصاص بالناعت تسامح كما فى اوصاف البارى تعالى فانها قائمة بذات البارى
تعالى ولا تحيز بطريق التبعية لتنزهه تعالى عن التحيز دليل على ان القيام هو الاختصاص

لا التحيز وتقريره ان اوصاف الحق تعالى قائمة مع انه لا يحيز قطعا واجيب بانه تعريف لقيام
الاعراض بمحالها لا لمطلق القيام بالشئ فلا يرد الصفات لانها لا تسمى اعراضا وان انتفاها لاجسام
في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك اى من الانتقار والتجدد في
الاعراض عطف على ان البقاء وهو ابطال لقولهم يمتنع بقاء العرض بعد البطال وليله وحاصله ان الاعراض
باقية لان بقاء الاجسام ضروري باتفاق الحكماء والاشاعرة فلو جاز الانصرام والتجدد في الاعراض
وبطل حكم الحس ببقائها لوجب ان يجوز ذلك في الاجسام ايضا وهو سفسطة باتفاق الفريقين ولذلك
انكر الناس على النظام المعتزلي انكارا شديدا التفرده بتجدد الاجسام فعلى هذا يكون هذا الكلام معارضة
وقيل نقض اجمالي اى لو صح دليلك للزم مخالفة الضروري واورد على قوله ليس ابعد وجهان احدهما
ان الاعراض اضعف وجودا من الجواهر فتجدد الجواهر ابعد ثانيهما ان تجدد الاجسام ابعد لانه يستلزم
سقوط الجزاء والتكليف والقصاص بخلاف الاعراض والجواب عنهما بان الحاكم بقياسهما هو الحس ولا
تفاوت بين الجوهر والعرض في كونهما محسوسين نعم تسليم لضعف بعض ادلة الفلاسفة بعد ما نصر مذهبهم
على طريق اهل الانصاف تمسكهم اى الفلاسفة في جواز قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة
وبطوئها حيث قالوا الحركة عرض قائم بالجسم والسرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة ليس
بتام اذ ليس ههنا اى في الحركة السريعة والبطيئة لشئ هو حركة واخر هو مرعة او بطوء حتى يقال
انهما قائمان بالحركة بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة
الى بعض الحركات بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطوء اى الحركة السريعة والبطيئة
نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات فان الانسان
انسان سواء اضيف الى فرس او بقر ولا جسم لانه مركب من الجواهر المفردة ومتحيز
ثابت في الحيز اى المكان وذلك امارة الحدوث لان المركب محتاج الى اجزائه والمتحيز محتاج الى
حيزه والاحتياج من خواص الممكن ولا جوهر اما عندنا فلانه اسم للجزء الذى لا يتجزء
وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى منزه عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان
جعلوه اسما للموجود لا في الموضوع حيث قالوا الجوهر موجود لا في موضوع والعرض موجود في
موضوع والموضوع هو المحل المستغني في تقومه عن الحال فيه كالجسم المستغني عما يحل فيه من اللون

والحركة والمحل اعم من الموضوع لانه قد يحتاج الى ما يحل فيه كالهيولى والصورة فانهما جوهران والصورة حالة في الهيولى ومع ذلك فالهيولى محتاجة في تقومها الى الصورة مجردا كان كالعقول والنفوس فانها مجردة عن المادة والجهة والمكان او متحيزا كالجسم والهيولى والصورة. فانهم جعلوه من اقسام الممكن واراد وا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع يريد ان ظاهر قولهم موجود لا في موضوع يتناول الواجب ولكنه يظهر بعد التحقيق انهم لا يطلقون الجوهر على الواجب وهذا لوجهين احدهما انهم قسموا المفهوم الى واجب وممكن والممكن الى جوهر وعرض فالجوهر قسم من الممكن عندهم ثانيهما انهم فسروا الجوهر بماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع والعرض بماهية اذا وجدت كانت في موضوع ومطلوبهم الاشارة الى ان وجود الممكنات زائد على ماهياتها فعلى هذا لا يتناول التعريف الواجب لان وجوده الخاص عين ماهيته عندهم واما اذا اريد بهما ابى بالجسم والجوهر القائم بذاته كبعض المبتدعة فانهم لا يطلقون الجسم على الواجب تعالى ويفسرون الجسم بالقائم بذاته والموجود لا في موضوع لف ونشر مرتب فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المركب والمتحيز اى لا يمتنع اطلاقهما على الواجب من حيث عدم صحة المعنى بل من حيث انه ترك الادب وهذا لوجهين احدهما انه لم يوجد هذا الاطلاق في القرآن والحديث ومذهب اهل السنة ان لا يسمى الله سبحانه الا بما ورد فيها لقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه الثاني ان الفهم يتبادر من الجسم والجوهر الى المعنى الذي لا يصح على الواجب وذهب المجسمة والمضاهي الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه. اما المجسمة فقالوا هو جسم كسائر الاجسام جالس على العرش واما النصارى فقالوا جوهر منقسم الى ثلثة اجزاء الاب والابن وروح القدس وهذا وجه آخر لترك اطلاق الجسم والجوهر وذلك لان مواضعة المبتدعة في بدعتهم ممنوعة شرعا ولو كان المقصود خلاف مقصودهم وقع في كثير من النسخ وذهاب المجسمة بلفظ المصدر عطفا على تبادر الفهم وقيل على عدم ورود الشرع ومن العجائب ما ذكر بعض المحشين ان قوله وذهب المجسمة جواب سوال مقدر وهو انكم قلتم ان الجسم والجوهر لا يطلقان عليه تعالى والحال ان المجسمة والنصارى اطلقوهما فانقيل اعتراض بالنقض على قوله من جهة عدم ورود الشرع كيف صح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك

لفظ خدا بالفارسية مما يريد به الشرع قلنا بالاجماع وقد يقال كلمة التوحيد يصح اطلاق الموجود
وهو من الادلة الشرعية لانه قد ثبت بالقرآن والحديث ان الاجماع حجة اما القرآن فقوله تعالى
كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولو اجتمعوا على الخطاء لامروا
بالمنكر ونهوا عن المعروف واما الحديث فقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة رواه
وهو متواتر المعنى ولكن في دعوى الاجماع في اطلاق هذه الاسماء بحث لان يراد رجوع الجمهور وقد
يقال في جواب تصحيح اطلاق الموجود ونظائره ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة و
الموجود لازم للواجب قيل لا وجه لاختصاصه لزومه للواجب بعد ثبوت ترادف الكل واجيب بانه
اراد مفهوم الواجب وهو مفهوم الكل للترادف وعندي ان وجه الاختصاص ان الشهود في محاوراتهم
الوجود الى الواجب فيقال واجب الوجود لا قديم الوجود واذا ورد الشرع باطلاق اسم
بلغة كلفظ الله فهو اذن باطلاق ما يراد فه من تلك اللغة كالواجب القديم او من لغة اخرى
كاسم خدا بالفارسية وما يلازم معناه كالموجود وفيه نظر من وجهين احدهما في الترادف وذلك
لان مفهوما تهما متغايرة فالله علم للجزئي الحقيقي ومعناه بحسب اللغة المعبود او من يحير العقل فيه او من
يفزع الكل اليه او من احتجب عن غيره والواجب ما يمتنع عدمه والقديم ما لا اول لوجوده الثاني في اتحاد
حكمي المترادفين في الاطلاق عليه تعالى لانه قد يكون احدهما موهما بالنقص فلا يصح اطلاقه ولذا لا
يطلق عليه العاقل والمكان مرادفا للعالم لانه من العقل بمعنى القيد عما لا ينبغي وكذلك حال اللازم فان
الله تعالى خالق كل شيء ويلزمه ان يكون خالق الخنازير مع انه يجوز اطلاق الملزوم لا اللازم ثم اعلم
ان مسئلة التوقيف اختلف فيها اختلافا كثيرا قال بعض المحققين لا نزاع في جواز اطلاق اسمائه الاعلام
الموضوعة في اللغات كخدائي بالفارسية وتنكري بالتركية وانما النزاع في الاسماء الماخوذة من

الصفات والافعال وقال المعتزلة والكرامية يجوز اطلاق كل ما دل العقل على اتصافه تعالى به ولو لم
يأذن به الشرع وقال قوم يجوز ما يرادف الاسماء الشرعية الا ما كان منصوصا بلغة الكفار وقال
القاضي ابو بكر كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى ولم يكن موهما بنقص جاز اطلاقه وشرط
آخرون مع ذلك ان يكون مشعرا باجلال وتعظيم وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي وقال
يجوز ما يدل على الصفة لا ما يدل على الذات وقال الامام الاشعري لا بد من اذن الشارع وفي شرح
المواقف هو المختار ولا مُصَوِّرٍ اي ذي صورة وشكل عطف تفسير مثل صورة انسان و
فرس وغيرهما وزعم المجسمة انه على صورة الانسان لان ذلك من خواص الاجسام يحصل لها
بواسطة الكميات كالطول والعرض والعمق والكيفيات كالالوان والاستقامة والانحناء و
احاطة الحدود والنهايات قيل الحد خارج عن المحدود والنهاية داخلة فيه والظاهر انهما مترادفان
او متساويان ولا مُحَدَّدٍ اي ذي حد ونهاية ولا مَعْدُودٍ اي ذي عدد وكثرة
يعني ليس محلا للكميات المتصلة تفسير لقوله لا مصور ولا محدود ويجوز ان يكون تفسيرا
للثاني فقط كالمقادير من الخط والسطح والطول والعرض ولا المنفصلة كالاعداد تفسير
لقوله لا معدود وتوضيح المقام ان الكم عرض يقبل القسمة لذاته وهو قسمان احدهما متصل وهو الذي
اذا قسم كان لقسميه حد مشترك يصح ان يعتبر حد الكل من القسمين وهو الزمان والخط والسطح والمقدار
القائم بالجسم ويدل على مغايرته الجسم انه يزداد المقدار وينقص في السمن الذائب والمنجمد مع ان الجسم
باق ثم ان اذا قسمنا الخط بنقطة كانت النقطة حدا مشتركا للكل من قسمي الخط وكذا اذا قسمنا السطح
بخط والمقدار الجسمي بسطح والزمان بآن ثانيهما منفصل وهو الذي لا يكون لقسميه حد مشترك وهو
العدد فان العشرة اذا قسمت بستة واربعة مثلا لم يكن بين الستة والاربعة حد مشترك والا صارت
الستة سبعة والاربعة خمسة وهو ظاهر اما المقادير فلانها من خواص الاجسام واما الاعداد فلانه
ليس للواجب تعالى اجزاء ولا جزئيات ولا شركاء يقع في تعدادهم فالعدد منفي بالمعاني الثلثة
والكان كلام الشيخ ناظرا الى الاول اما الوصف بانه تعالى واحد فليس من باب التعداد لعدم التعدد

مع ان الصحيح ان الواحد ليس بعدد ولا متبعض ولا متجزء اى ذى ابعاض واجزاء
ولا مركب منها اى من الابعاض والاجزاء لما فى ذلك اى التبعض والتجزى والتركب
من الاحتياج الى الاجزاء المنافى للوجوب فماله اجزاء الغير للتفصيل يسمى باعتبار
تالفه منها اى اجتماعه من الالفة بالضم وهو القرب بين الشيئين متركبا وباعتبار انحلاله
اليها اى تفرقه الى تلك الاجزاء عند التفريق متبعضا ومتجزيا وهما مترادفان وقد يفرق بان
التجزى انحلال الى ما منه التركيب كانحلال الجسم الى الجواهر الفردة بخلاف التبعض كانحلاله الى
الجسمين ولا متناه لان ذلك من صفات المقادير والاعداد خلافا للكرامية زعموا انه غير
متناه من جميع الجهات الا من الجهة المتصلة بالعرش كذا قيل ولا يخفى انه كما يجب تنزيهه تعالى
عن التناهى فكذا يجب عن عدم التناهى بالمعنى الذى قصدوه ولا يوصف بالمائية
منسوبة الى ما الاستفهامية مع زيادة الهمزة وقد يزعم انها منسوبة الى ما هو بحذف الواو و
قلب الهاء همزة والاول اقرب اى المجانسة للاشياء المجانسة هو الاتحاد فى الجنس و
الجنس معان منطقى ولغوى اعم منه وهو الامر الشامل العام فان الانسان جنس لغوى لا منطقى و
الظاهر ان الشارح اراد المنطقى لان معنى قولنا ما هو فى اللغة انه من اى جنس هو كما ذكره
البيانيون وقال السكاكى فى المفتاح ما السؤال عن الجنس اراد الجنس اللغوى ومقصود الشارح من
هذا الكلام بيان المناسبة بين المعنى الاصطلاحى للمائية واللغوى لها وحاصله ان اهل اللغة يسألون
بما هو عن الجنس اللغوى ويقولون فى الجواب انسان او فرس او ثوب او درهم فناسب ان يسمى
المجانسة المنطقية ايضا مائية لوقوع الجنس المنطقى ايضا فى جواب ما هو والمجانسة المنطقية
توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة لان ما به جنس لا يتقوم الا بفصل يميزه عما يشاركه
فى الجنس فيلزم التركيب من الجنس والفصل واورد عليه ان هذا تركيب عقلى والمنافى للوجوب
هو التركيب الخارجى واجيب بان العقلى مستلزم للخارجى لان الشئ البسيط لا يمكن انتزاع الجنس و
الفصل منه واعلم ان بعض المحشين شرح كلام الشارح بوجه آخر فاراد بقوله اى المجانسة الاشياء المعنى
اللغوى استيناسا بظاهر قوله لان معنى قولنا ما هو من اى جنس هو لان هذا معنى لغوى لا منطقى
ولا يخفى ان استيناسه مدفوع بما ذكرنا من انه قصد بيان المناسبة وايضا يرد عليه ان المجانسة اللغوية

لا توجب التمايز بالفصول وأجيب بحمل الفصول على ما يعم المميز سواء كان فصلا او تشخصا ودفع الجواب بان لزوم التركيب موقوف على كون التشخص امرا وجوديا داخلا في هوية واثبات ذلك صعب

وكذا بالكيفية من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك كاللون والضوء اما اطلاق النور والحس فليس بالمعنى المتعارف وكذا الغضب والفرح والحلم بل لها معان يعرفها الله سبحانه اما اللذة فالحسية منها ممنوعة اجماعا واما العقلية فنفناها المتكلمون واثبتها الحكماء قائلين ان الحق سبحانه اطلب قبيح لعلمه بكمالاته العظيمة وعندي انه لا يصادم اصلا شرعيا ولذا ذهب اليها الامام حجة الاسلام الغزالي مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب فقد ذكر الحكماء ان اللون والطعم والرائحة انما تحدث في الجسم اذا كان مركبا من العناصر وتمازجت اجزاءها حتى تحدث في الجسم كيفية متشابهة تسمى المزاج اما البسيط الذي لم يركب بغيره فيكون خاليا عن هذه الكيفيات الثلث كالماء والهواء والنار الخالصة عن الدخان كالتي في اصل الشعلة وأورد عليه زرقة السماء وحمرة المريخ وحلاوة الماء مع ان الكل بسيط بزعمهم فاجيب بان الزرقة متخيلة في الجو والوان الكواكب متخيلة من ضوئها وعذوبة الماء متخيلة من عذوبة الريق لنفوذه مع الماء اللطيف فهذا رايهم اما الاشعري واصحابه فعلى خلافه لانهم يقولون بجواز وجود هذه الكيفيات في جسم بسيط بل في جوهر فرد وقيل انما ذهب الشيخ مذهب الحكماء قصدا الى ما جرت به العادة الالهية قلت ويرد عليه عدم تمام الدليل لان جريان العادة على كون الكيفية في الاجسام تابعة للمزاج لا يدل على استحالة اتصاف الواجب تعالى بها وهذا ظاهر ولكن ان تدعى الضرورة في كون تلك الكيفيات من خواص الاجسام والجواهر الفردة ولا يتمكن اشتقاق مستحدث من المكان على حمل السيم اصالة كالحوقلة والتهليل

في مكان تحقيق المقام موقوف على مقدمات المقدمة الاولى ذهب الحكماء الى ان في الاجسام امتدادا هو عرض قائم بمستدلين بوجهين احدهما ان الشمعة اذا جعلت مدورة ثم مربعة فقد تغير امتدادها من حال الى حال مع بقاء جسميتها ثانيهما ان امتداد السمن ينقض بجموده ويزيد بذوبانه مع ان حقيقة الجسم على حالها فعلم من الوجهين ان الامتداد عرض زائد على حقيقة الجسم قائم به ويسمى البعد المادي والبعد العرضي والجسم التعليمي وتسميته بالجسم مجاز وذهب

المتكلمون الى ان هذا البعد موهوم بنار على ان الجسم مركب من جواهر فردة من غير اتصال المقدمة الثانية
اختلف العقلاء في المكان على اقوال والمعتمد منها ثلثة الاول مذهب افلاطون من انه البعد الموجود الجوهري
المجرد ينفذ فيه الجسم بطريق التداخل ولو لم يشغله الجسم لكان خلاء وتوضيحه بانا نجد في الحوض بعدا
يحيط به اطراف الحوض وهذا البعد مملوء بالهواء فاذا دخله الماء وخرج الهواء صار البعد مشغولا بالماء فالبعد
في الحالين قائم على حاله لا يتغير ولا ينتقل عن الحوض فهو جوهر مجرد عن المادة مغائر للبعد العرضي
القائم بالهواء والماء لانه تابع لهما في دخول الحوض والخروج عنه ويسمى بعدا جوهريا وبعدا مجردا
وبعدا منفطورا بالغار والقعاف لانه اصل الفطرة ولانه ذو اقطار وأورد عليه اولا ان الحس لا يحكم في
جوف الحوض الا ببعد واحد اجيب بان العقل قد يحكم بما يقصر عنه الحس وثانيا ان تداخل البعدين محال
والا جاز ان يجتمع العالم في بعد خردلة واجيب بانه لا استحالة اذا كان ماديا والآخر مجردا وانما
المحال تداخل المادتين وثالثا ان اجتماع المثلين محال اجيب بان احدهما جوهر والآخر عرض فلا
تماثل الثاني مذهب المتكلمين من ان المكان بعد موهوم والشيء محض وهو كمذهب افلاطون الا ان
البعد وهمي عندهم واورد عليهم ان الجسم ينتقل من مكان الى مكان والانتقال من المعدوم الى المعدوم
محال وان المكان ينقسم الى نصف وربع والمعدوم لا ينقسم واجيب بان الانتقال من جسم الى جسم
والمنقسم هو الجسم المتمكن الثالث مذهب ارسطاطاليس من ان المكان سطح باطن من الجسم الشامل
المتمكن وهو ينكر البعد غير البعد العرضي القائم بالجسم واورد عليه انه يلزم ان يكون المحمول في الصندوق
الى الفضاء ساكنا والطير الواقف في الريح والسمك الواقف في الماء الجاري متحركا واذا تحركا على وفق جري
الماء فساكنين المقدمة الثالثة اختلف العقلاء في تجويز فراغ في العالم لا يشغله جسم ويسمى الخلاء
فذهب المتكلمون وبعض اصحاب افلاطون الى التجويز ولكن هذا الفراغ جوهر موجود عند الحكيم ومعدوم
وهمي عند المتكلم واكثر الحكماء على ان الخلاء محال فلنجوز انا اذا رفعنا صفحة ملساء عن مثلها دفعة يحصل
فلاء في وسطهما لان الوطء ينحرك تدريجا من اطرافها الى وسطها واجيب بان الرفع محال وقد جرب
وللمانع التجارب لعدم انهباط الماء عن الجرة المنكبة على الماء الا اذا جعل فيها ثقبة تدخل الهواء منها
كما تفاع الماء في الانبوبة المصوصة وانما اطنبنا لان عامة من يدرس هذا الشرح في بلادنا

لا يعرفون الحكمة الطبيعية فيشكل عليهم امثال هذا المقام لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد
اخر متوهم او متحقق يسمونه المكان واراد بالبعد الاول البعد القائم بالجسم وهو عرض عند الحكيم وموهوم
عند المتكلم وبالثاني البعد الوهمي عند المتكلم والجوهري المتحقق عند افلاطون والضمير في يسمونه للثاني
فقوله متوهم او متحقق يجوز ان يكون صفة للبعدين على التنازع ولكن قوله يسمونه المكان يدل على انه
صفة للثاني والبعد يريد تعريف البعد العرضي والجوهري معا على سبيل اللف والنشر عبارة عن
امتداد قائم بالجسم وهو العرضي او بنفسه وهو المقطور الجوهري عند القائلين بوجود الخلاء
وهم افلاطون واتباعه القائلون ببعد خالي جوهري انتقلت ما السبب في ترك تعريف البعد الموهوم
قيل لانه يعرف قياسا عليها وهو بعد موهوم مفروض في الجسم او في نفسه وزعم بعض المحشين ان
التعريف يعم الكل وان المراد بالقيام ما يعم الحقيقي والوهمي وبالوجود المعنى اللغوي ولا يخفى انه تكلف بارد
والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزام التحيز فيكون منزها عن المكان والفرق بينهما
ان الامتداد اعم من ان يكون قائما بنفسه او بالجسم والمقدار هو الامتداد القائم بالجسم فقط ففي الكلام
تخصيص بعد تعميم للتاكيد انتقلت للشارح لم يذكر بذهب ارسطاطاليس قلت لانه ضعيف لما قد
سبق ولانه لو كان المكان هو السطح لزم نقصان المكان بزيادة المتمكن وبالعكس كما اذا املا ما نقرة الخشبة
او نقرتا الخشبة وذا سفسطة فانقيل مبنى السوال اتحاد المتمكن والمتحيز الجوهر الفرد متحيز لانه مشار بالاشارة
الحسية ولا بعد فيه والا لكان الجوهر الفرد متحيزا اذ كل بعد منقسم قلنا المتمكن اخص من المتحيز
اعلم ان الحيز قد يستعمل مرادفا للمكان وقد يستعمل اعم منه ومنشا السوال هو الاول وحاصل الجواب هو
الثاني وزعم بعض الافاضل ان الاصطلاح الاول للحكماء والثاني للمتكلمين لان الحيز عند المتكلمين
هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شئ ممتد كالجسم او غير ممتد كالجوهر الفرد فالاول مكان وحيز
والثاني حيز لا مكان قيل هذا يخالف ما ذكره الشارح في آخر بحث حدوث العالم من ان الحيز هو الفراغ
المتوهم الذي يشغله الجسم واجيب بان المذكور ثمة تعريف حيز الجسم لا مطلق الحيز فما ذكر من لزوم التحيز
دليل على عدم التمكن في المكان لا على عدم التحيز واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما
في الازل فيلزم قدم الحيز وهو محال مما ثبت من حدوث العالم واورد عليه انه مبني على وجود الحيز ومذهب

المتكلمين انه فراغ موهوم وازلية المعدوم غير محال اجيب بوجوه احدها انا اختار وجود الحيز لقوة
الدليل على وجوده وهو انه مشار اليه ولاشئ من المشار اليه بمعدوم ثانيها ان الدليل غير مبني على وجود الحيز
بل الاحتياج الى الحيز ينافي الوجوب موجودا او معدوما وفيه انه لامعنى للترديد بين قدمه وحدوثه
ثالثها ان المراد بقدم الحيز قدم التحيز وهو عرض عندهم والعرض لايبقى زمانين فيلزم تتالي الاكوان بلا نهاية
ويبطله برهان التطبيق اولا فيكون محلا للحوادث لان الكون في الحيز من الاعراض الموجودة في
الخارج عند المتكلمين والحكماء وايضا دليل ثان اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا
وفيه بحثان احدهما ان الملازمة على تقدير المساواة ممنوعة لجواز ان يكون الحيز والمتحيز غير متناهيين و
اجيب بان عدم تناهي الابعاد باطل كما تبين في محله ثانيهما انه يحتمل ان يكون على تقدير النقصان
جوهرا فردا ولا يلزم التناهي المار من انه من صفات المقادير والاعداد والجزء لا مقدار له اجيب
بان بديهة العقل تشهد على ان الواجب ليس جزء لا يتجزى فلا حاجة الى ابطال هذا الاحتمال بالبرهان
او يزيد عليه فيكون متجزيا لان بعضه يطابق الحيز وبعضه يزيد عليه وارد وعلى الدليل ان الحيز لا
تكون الا مساويا للمتحيز اجيب بان الترديد للمطابقة في بطلان الحيز على جميع التقديرات وعندي
انه اراد بالحيز في هذا الدليل الحيز العرفي وهو المانع الجسم عن النزول تنبيها على رد الشبهة فان بعضهم
ذهب الى انه يملؤ العرش وقيل هو على بعض العرش وقيل يزيد باربع اصابع من كل جهة تعالى عن
ذلك واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة مسئلة اخرى ذكرها الشارح لانها من المهمات وفي
الشرط والجزاء اشارة الى عذر المصنف في تركهما لان قوله لا يتمكن بنفي الجهة ايضا لا علو ولا سفل
كلاهما بالكسر ولا غيرهما من الشرق والغرب والجنوب والشمال لانها اي الجهات اما

حدود واطراف للامكنة كما هو مذهب الحكماء او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى
كما هو مذهب المتكلمين يريدان الجهة اما من عوارض المكان او نفس المكان فالمنزه عن المكان منزه عن الجهة
وتوضيح الكلام ان الجهة تطلق على معنيين منتهى الاشارات ونفس الامكنة والاول مذهب الحكماء والثاني
مذهب المتكلمين اما تحرير الاول فقالوا الجهة موجودة مستدلين اولا بانها يشار اليها بالاشارة الحسية و
ثانيا بان المتحرك يقصد بالحركة والاشارة الى معدوم والمقصد اليه محالان ثم قالوا الجهة الحقيقة هو الفوق
والتحت وما سواهما من الجهات كاليمين والشمال فيختلف بتغير وضع الشخص ثم الجهة لا تنقسم فالاقول
اذا وصلت الى جزئها الاقرب فان انتهت هناك فهو الجهة لا ما بعدها والا فالجهة ما بعده لا هناك فثبت
ان الفوق والتحت عبارة عن نهايات وحدود غير مقسومة قائمة بالاجسام ثم انه يجب ان يكون الجسم
المحدد لهما كرة فيكون الفوق سطحه المحدب والتحت نقطة مركزه ليكون كل من الفوق والتحت ابعد شئ عن
الآخر فالمحدد فلك محيط بعالم الاجسام فقول الشارح حدود واطراف للامكنة اراد بها المركز والمحيط فان
جميع الامكنة داخلة في محدب هذا الفلك المحيط وحدها الفوقاني محدبه والتحتاني مركزه ليس الخارج من
هذا الفلك الا العدم الصرف اما حكم الوهم بان ما وراءه فضاء غير متناه فباطل واما تحرير الثاني فقالوا المكان
ليس الجهة ماذكر الحكماء بل الجهات هي الامكنة من حيث الاضافة فان السماء الاولى فوق بالنسبة الى الارض
وتحت بالنسبة الى الفلك الثاني فالاشارة الحسية وقصد المتحرك انما هي الى الامكنة ولا يخفى عليك
ذلك قالوا وجوده تعالى ليس في الزمان ومعنى كونه في الزمان ان لا يمكن حصوله الا في الزمان وسنفي
المواقف ان هذا مما لا تعرف للعقلاء فيه خلافا لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد ويقدر به متجدد اخر
المتجدد حادث بحدث شيئا فشيئا ولا يثبت على حال واحدة ولا شك ان بعض المتجددات معلوم وبعضها
مجهول فاذا قدر المجهول بالمعلوم فهذا المعلوم هو الزمان عند الاشاعرة وقد ينعكس التقدير لانعكاس العلم
والجهل فاذا قيل متى قدم الامير فيقال يوم ذهب زيد اكان السائل عالما بيوم ذهابه واذا قيل متى ذهب
زيد فيقال يوم قدم الامير اكان السائل مستحضرا اليوم قدومه فعلى الاول يكون ذهاب زيد زمانا لقدوم
الامير وعلى الثاني بالعكس ويختلف الازمنة لاختلافات التقديرات على حسب اصطلاحات الناس فاذا
قيل كم جلس الامير فيقول القاري قدر ما يقرء سورة البقرة ويقول الخياط قدر ما يخاط ثوب وتقول
المرئة قدر ما يغزل ربع رطل وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة قال ارسطاطاليس الزمان

حركة الفلك الاعظم مستدلا بان الزمان يتفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم ويكون له فصول مشترك فهو كم متصل واذا لم يجتمع اجزاءه فهو مقدار لامر غير مجتمع الاجزاء فثبت انه مقدار للحركة ثم الزمان يستحيل انعدامه والا لكان عدمه بعد وجوده وبذا البعدية لا تتصور الا بالزمان فيلزم وجوده من فرض عدمه هذا خلف فهو مقدار لحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة لا تذهب الى غير نهاية لقيام البرهان على تناهي الابعاد ثم انه يقدر به جميع الحركات فهو مقدار لاسرع الحركات ولا اسرع من حركة الفلك الاعظم فهو مقدارها و للمتكلمين عليه ايرادات بسطت في محلها والله تعالى منزه عن ذلك اي عن ان يجري عليه زمان اما بمعنى المتجدد فلا لا يتصور الا فيما يحدث ويتجدد والله سبحانه ازلي ابدي لا حدوث فيه ولا تجدد واما بمعنى مقدار الحركة فلان الوجود في الزمان ما ينطبق وجوده عليه وهو لا يتصور الا فيما يتغير بالتدريج فما لا يتغير لا تعلق له بالزمان وههنا نكتة شريفة وهي ان تنزه الحق سبحانه عن الزمان يحل كثيرا من الاشكالات منها لزوم العبث من الامر والنهي في الازل ومنها لزوم الكذب والحدوث في نحو انا ارسلنا نوحا بلفظ الماضي ومنها تعطل السمع والبصر قبل وجود المسموعات والمبصرات ومنها لزوم تغير العلم بالجزئيات وكل ذلك لما انه ليس بالنسبة اليه تعالى ماض وحال واستقبال والكان عالما بكل ماض وحال ومستقبل والله سبحانه اعلم ثم ان الشارح اراد ان يذكر كلاما جامعا للتنزيهات المذكورة فقال واعلم ان ما ذكره المص من التنزيهات بعضها يغني عن البعض فان قوله ليس بعرض ولا جسم يغني عن قوله لا مصور ولا محدود ولا متبعض ولا متجزي ولا مركب وكذلك احد هذه الثلثة يغني عن صاحبيه وقوله الواحد يغني عن قوله لا معدود الا انه حاول اي طلب واراد التفصيل والتوضيح في ذلك فقضاء لحق الواجب يجوز ان يراد به واجب الوجود او يراد به ما يجب على العبد وهو الاظهر في باب التنزيه ورد اعلى المشبهة قوم يشبهون الخالق بخلقه في الصورة والجسمية قوم يقولون انه جسم واقاويلهما متقاربة وسائر فرق الضلال والطغيان كالحلولية والاتحادية القائلين بحلول الواجب واتحاده بالاجسام كالنصارى في عيسى عليه السلام وغلاة الشيعة في الائمة الاثني عشرة و كالكرامية القائلين باتصافه تعالى بالحوادث

وكالتنوية القائمين بالبهين نور وظلمة وكالحقار القائمين بالولد وكالفلاسفة القائمين باللذة العقلية
قلت وذهب الامام الغزالي الى اثباتها على انها ليست من الكيفيات كلذة المخلوقات والله تعالى
اعلم بالبغ وجه واوكده فلم يبال تفريع على قوله حاول والمبالاة پرواه داشتن بتكرير الالفاظ
المترادفة كالتبعض والتجزي والتصور بما علم بطريق الالتزام فان قوله ليس بجسم ولا عرض
يدل بالالتزام على انه غير محدود ولا متناه ثم ان التنزيه مصدر ميمي عما الجار متعلق بالتنزيه
ذكرت ماض مجهول والضمير الى ما تاويله بالاشياء المذكورة على انها خبران والضمير لما ذكرت
تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا اليه في شرح كل كلمة
لا على ما ذهب اليه المشائخ عطف على قوله انها تنافي ولعل غرض المشائخ اقناع العوام بما يقرب
الى عقولهم من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاءه يقال هذا امر عارض اي لا قيام له
وهذه الصفة عارضة اي ليست باصلية ومنه قيل للسحاب عارض لسرعة زواله وفيه ان النزاع في
مفهوم العرض لا في المعنى اللغوي لهذا اللفظ ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره من قولهم خلق الله
عالم الاجسام من جوهر غلظه لغلظ سبع ارضين ومعنى الجسم ما يتركب هو من غيره بدليل قولهم
هذا الجسم من ذلك اي اكثر اجزاء او اعظم حجما وفي الوجهين نظر كما مر في العرض وان الواجب
ليس مركبا لانه لو تركب فاجزاؤه اما ان يتصف بصفات الكمال اي جميعها فيلزم تعدد الواجب
اذ اعظم صفات الكمال الوجوب او لا اي ان لم يتصف بجميعها وهذا بانتفاء الكل او البعض فيلزم
النقص لفوات بعض الكمالات وقد يوجه لزوم النقص بانه لو لم يتصف بها لم يتصف بالوجوب لانه
من جملتها فيلزم الامكان وهو معدن كل نقص وفيه بحث لانه مبني على ان معنى قولنا والا ان لم يتصف بشيء منها
وهذا غير صحيح والا لم يكن الترديد حاصرا فافهم والحدوث اذ نقص الاجزاء يستلزم نقص مجموعها و
الناقص لا يكون واجب الوجود فلا بد ان يكون حادثا عن غيره واورد على الدليل ان اتصاف مجموع
المركب بمجموع الكمالات يكفي في دفع النقص واجيب بان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء
يستلزم حدوث الكل ودفع الجواب بانا لا نسلم ان عدم اتصاف الجزء بجميع الكمالات نقص للجزء و
لا نسلم ان النقص مطلقا يستلزم الحدوث وان اشتهر ايضا الواجب ليس له صورة ومقدار وكيفية كانت
اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والمقادير والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد واورد عليه

قوله اذ اعظم صفات الكمال الوجوب بل يجوز ان لا يكون بعض صفات الكمال واجبا بالذات كالعلم والقدرة والارادة وغيرها
على ان يكون الاضافة لا استغراقية فلا يلزم ان يكون الاضافة بجميع صفات الكمال
يستلزم تعدد الواجب لان من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم فان
قيل على هذا لا يكون الشرط الثاني منتجا اعني قوله ولم يتصف بصفات
الكمال يلزم النقص والحدوث لان
رفع الايجاب الكلي يستلزم السلب الجزئي
ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال
الحدوث بجواز ان يكون منتفيا

قوله تعدد الواجب
قوله الوجوب وهو باطل
قوله والا لاستغنى من النقصان من
قوله والا لاستغنى من الوجوب
قوله والا لاستغنى من الحدوث
قوله صفات الكمال وبعضها نقصان
قوله لانه لا يتصف بشيء منها
قوله فانه لا يفيد الا التنزيه عن النقص
قوله الكيفيات وكذا يلزم اجتماع الاضداد
قوله يلزم الاستدلال على انتفاء العلم
قوله نقص كما صرح به
قوله الكيفيات نقص كما صرح به

ان الهيولى العنصرية شخص واحد موصوف بالاضداد واجيب بان الموصوف بالاضداد بالذات
هى الصور المتعددة ولا يتصف الهيولى بها الا بالتبع قلت والمحتاج الى هذا التكلف هو من يعترف
بالهيولى واما المتكلم فلا يحتاج اليه او على بعضها وهى مستوية الاقدام فى افادة المدح والنقص
لو حذف لفظ الاقدام لكان احسن ولكنه اراد البلاغة بالاستعارة واصل هذا الكلام مستعار من
القائمين فى صف القتال ثم لا يخفى ان الاستواء محل بحث فان بعضها حرية بالمدح وبعضها حقيقة
بالنقص كالصورة الحسنة والقبيحة وفى عدم دلالة المحدثات عليها هذا زعم منهم ان وجه ثبوت
الصفات للواجب هو دلالة المصنوعات عليها والتبس عليهم ان المحدثات طرق ترشدنا الى
العلم بوجودها وليست عللا لثبوت الصفات للواجب فى نفس الامر فيفتقر الواجب تعالى
الى مخصص حتى يخصص بعض الصفات بالواجب ويدخل تحت قدرة الغير وهو المخصص
فيكون حادثا واورد عليه انه يجوز ان يكون المخصص قديما موجبا لا مختارا بخلاف مثل العلم
والقدرة والحيوة فان ثبوتها للواجب لا يحتاج الى مخصص فانها صفات كمال فتدل المحدثات
على ثبوتها لان مبدع العالم على النمط العجيب لا بد ان يكون حيا عليما قديرا واضدادها كالجهل
والعجز والموت صفات نقصان لا دلالة لها على ثبوتها بل تدل على نفيها لانها تمسكات
ضعيفة ودليل لقوله الاعلى ما ذهب اليه المشائخ توهن من الايهان اى تضعف عقائد الطالبين
وتوسع من الايساع او التوسيع مجال الطاعنين اى طريقهم زعما منهم من الطالبين و
الطاعنين ان تلك المطالب العالية مبنية على مثل هذه الشبهة الواهية الى
الضعيفة والدليل الفاسد يسمى شبهة ومما يجب ان يعلم ان هذه الاستدلالات انما هى من المشائخ
الماتريدية وهم حقيقة ماوراء النهر والكثر ما ذكروا من الادلة يكون من قبيل الاقناعات واما المشائخ
الاشعرية فهم يد طولى فى التدقيق كالامام الرازى والآمدى والقاضى العضد والشارح

والسید السند وکلمۃ الانصاف ان کلام الماتریدیۃ بعامۃ الامۃ انسب وانفع وکلام الاشعریۃ بالمذہبین
واجتنب المخالف وہو الجسم والمشبہ بالنصوص الظاہرۃ فی الجہۃ کقولہ تعالی الیہ یصعد الکلم الطیب و
قولہ تعالی الرحمن علی العرش استوی وقولہ علیہ الصلوۃ والسلام لامۃ ترتہ این اللہ قالت فی السماء
قال ہی مؤمنۃ کما فی صحیح مسلم والجسمیۃ نحو من اثنانی یمشی اتیتہ ہرولۃ کما فی الصحیحین والصورۃ
نحو ان اللہ خلق آدم علی صورتہ والجوارح ای الاعضاء من الجرح وہو الکسب کقولہ علیہ الصلوۃ و
السلام قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن وبان کل موجودین فرضا لابان یکون احدہما
متصلا بالاخر مما شاکلہ اریدبالمماسۃ مایعم الملاقات بالاطراف والتداخل او منفصلا عنہ مباینا
لہ فی الجہۃ بحیث اذا کان احدہما فی جہۃ الجنوب عن الاخر کان الاخر فی جہۃ شمال عنہ واللہ تعالی لیس
حالا ولا محلا للعالم ای منزہ عن الحلول فی العالم وعن حلول العالم فیہ فیکون مباینا للعالم فی الجہۃ فیکون
فی جہۃ العلو علی مطبق النصوص ولانہا اشرف الجہات فیتحیز اذ کل ما فی الجہۃ فہو فی حیز بالضرورۃ
فیکون جسما او جزء جسم لان کل متحیز کذلک وانما ذکرکونہ جزء جسم لاستیفاء الاقسام المحتملۃ والا
فلا قائل بہ من ہؤلاء المستدلین ولا یمکنہم القول بالحلول والاتحاد کما یدل علیہ استدلالہم مصورا
متناہیا لان کل جسم فہو کذلک للبرہان علی تناہی الابعاد والتناہی علۃ للصورۃ والجواب ان ذلک
ای القول بان کل موجودین اما متلاقیان او متباینان وہم محض خالص وحکم علی غیر المحسوس
باحکام المحسوس والوہم قوۃ فی الدماغ یحکم علی غیر المحسوسات ویصادم البدیہیات والنظریات القاطعۃ
بالاحکام الباطلۃ کحکمہ بالخوف عن المقابر والموتی وان ما وراء العالم فضاء غیر متناہ فلا عبرۃ بحکمہ
والادلۃ القطعیۃ ای البراہین العقلیۃ قائمۃ علی التنزیہات لان وجوب الوجود یقتضی التنزیہ قطعا وہذا
کلام مشترک فی الجواب عن دلیلہم المعقول والمنقول لما عن الاول فلما تقرران حکم الوہم علی خلاف العقل

مولوی محمد رحمت خان

باطل واما عن الثاني فلقوله فيجب ان يفوض التفويض يبردن علم النصوص الى الله تا قد ذهبت
الاشاعرة الى ان النص المخالف للدليل العقلي مصروف عن الظاهر لان صحة النص انما تعرف بالاستدلال
عقلي وان كلام صاحب المعجزة الصدوق من عند الله فالعقل هو اصل النقل فلا يدفع الاصل بالفرع
بل ذهب جمهورهم الى ان النصوص لا تفيد القطع بمعانيها اصلا لان اللغة والصرف والنحو انما نقلها الاحاد
كالاصمعي والخليل وسيبويه ومع هذا فاحتمال المجاز والاشتراك قائم ولكن الصحيح خلافه اذ من العربية
ما نقل بالتواتر وقد تقوم القرائن على ان المراد هذا المعنى دون ذلك فلا يمتنع ان تفيد بعض
النقليات القطع على ما هو دأب السلف اي عادة العلماء الاقدمين من الصحابة والتابعين وتبعهم
ايثارا اختيارا علة للتفويض للطريق الاسلم لانه يحتمل ان يكون التأويل فيها ممنوعا وعلى
تقدير الجواز يحتمل ان يقع التأويل على خلاف مراد الله تعالى او يأول بتأويلات صحيحة اي
مطابقة بقواعد الشرع والعربية غير مخلة ببلاغة القرآن وشرط بعض الائمة ان القطع بمراد الحق سبحانه
على ما اختار المتأخرون دفعا علة للاختيار لمطاعن الجاهلين وهم المبتدعة يقولون مذهب اهل السنة
مخالف للمنصوص وجذبا للضبع القاصرين الجذب المد وبالفارسية كشيدن والضبع العضد وبالفارسية
بازو والقاصرون ضعفاء المسلمين شبههم بمن يسقط فلا يستطيع القيام فيحتاج الى من يأخذ بيده
وسلوكا علة ليأول وفي بعض النسخ بالواو وهو احسن للسبيل الاحكم لانه اقوى في دفع المخالفين
وجذب القاصرين من التفويض وتوضيح الكلام ان هذه النصوص تسمى المتشابهات ونصوص الصفات
المتشابهة وعلماء السنة مجمعون على ان معانيها الظاهرة غير مرادة ذهبوا مذهبين احدهما مذهب السلف

وهو الايمان بما اراد الله سبحانه وتفويض علمها اليه تعالى مع تنزيه عن التجسم والتشبه وقالوا الاستواء
على الرجل واليد والرجل وسائر ما نطق به تلك النصوص صفات لله سبحانه لا نعرف كنهها وفي بعض نسخ
الفقه الاكبر المنسوب الى الامام الاعظم ان تاويلها ابطال للصفات وهو قول المعتزلة انتهى قالا فيهما
مذهب السلف اثبات ما اثبته نفسه بما يليق به تعالى للاشتهار المذاهب الفاسدة في زمانهم وتضليل المشبهة
عوام المسلمين فضلوا ذلك حفظا للدين ولا طائفة من المحققين هذا الخلاف مبني على تفسير قوله
تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين
في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم يقولون آمنا به فمذهب السلف الوقف على الجلالة على ان تاويله خاص بعلمه تعالى ويؤيده
قراءة ابن عباس ويقول الراسخون في العلم آمنا به رواه الحاكم ومذهب الخلف عطف قوله والراسخون
على الجلالة ويعضده قول ابن عباس انا ممن يعلم تاويله رواه ابن المنذر وهم يخصون ذم تاويل المتشابه
بمن يأوله على وفق بدعته كالمشبهة (ولا شبهة شتى) اى لا يماثله فتربذلك لان المشابهة في
المشهور هي الاتحاد في الكيف كاتحاد الشمس والنار في الضوء والكافور والكاغذ في البياض فهي غير
متصورة في الواجب تعالى فلا يحسن نفيها بل لا يجوز لايهامه انه معروض الكيف اما اذا اريد بالمماثلة
الاتحاد في الحقيقة اى الاتحاد بالنوع وهو ان يشتركا في جميع الذاتيات ولا يختلفا الا بالعوارض
المشخصة كزيد وعمرو فظاهر لان المماثلة بهذا المعنى يستلزم تعدد الواجب تعالى واما اذا اريد بها
كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر السد بندكرون رخنه را من حد نصر اى يصلح
كل واحد منهما تفسيرا للسد واشارة الى ان المعتبر سد كل من الطرفين كما هو شان المفاعلة لما يصلح له
الآخر فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسد الله تعالى في شئ من الاوصاف الوجودية فان اوصافه
تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما اى بين

اوصاف الواجب تعالى واوصاف مخلوقاته حتى قيل ان الاشتراك لفظي كاشتراك العين بين الباصرة
والذهب قال في البداية القائل هو الامام الزاهد نور الدين احمد بن محمود البخاري المشهور بالامام الصابوني
في كتابه بداية الكلام والمقصد من النقل تائيد قوله لا مناسبة بينهما ان العلم منا موجود وعرض و
علم ومحدث وجدت النسخ ههنا مختلفة ففي بعضها علم بفتحتين وهو في اللغة ما يعلم به الشئ ولذا يسمى
النجاة الاسم الخاص بالشخص علما واراد به ههنا ما يكون والا على ان له خالقا وهذا من لوازم الحدوث
فقوله محدث تفسير له او تاكيد وفي بعضها بكسر العين وسكون اللام وهو الظاهر واريد به التشخيص والاوضح
بحدوث علمنا وسقط في بعضها لفظ علم وهو احسن ووقع في بعضها علم ومحدث بالعطف بينهما وليس
ببعيد لانه ذكر في الطرفين خمسة امور على حسب التقابل فلو زيد الواو صار الطرف الاول ستة وغاية ما
يقال في توجيهه ان العلم بفتحتين ومحدث عطف تفسيري فهما في حكم الواحد وجائز الوجود متجدد
في كل زمان كما هو مذهب الاشعري من عدم بقاء الاعراض فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى
كلمة لوشكلته لانها تستعمل في مواضع التردد وقيل هي بمعنى اذا قلت وبعض الاشكال باق لان كون
العلم الالهي موجودا وصفة ليس مشروطا باثباتنا والجواب هذا من مسامحتهم في عباراتهم والمعنى اذا
ثبت العلم صفة لله تعالى لكان موجودا قيل مجرد كونه صفة لا يستلزم كونه موجودا لان الصفات قد
تكون اعتبارية كصفات الافعال عند الاشعري قلت اراد اثباته بدلائله وهي تدل على وجوده و
صفة ذكرها مقابلة للعرض ارشادا الى ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى فلا يرد انه تكرار عبث اذ تحا
بين الشرط والجزاء ورد قد يا واجب الوجود قيل ان اريد الوجوب الذاتي لزم تعدد الواجب وان
اريد الوجوب بالغير لم يكن جهة للامتياز لان الممكن ما لم يجب لم يوجد ويمكن الجواب باختيار الشق الاول
كما هو رأي الامام الضيري والمستحيل عنده تعدد الذوات الواجبة واجاب بعضهم بان معناه استغناءه
من غير ذات الواجب تعالى بالقيام به وعندي انه اراد بوجوب وجوده وجوب ثبوتها لموصوفها
دائما من لازل الى لا بد فلا يماثل علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه
واعترض على كلام البداية بوجوه احدها ان تعميم الوجوه مما لا يتفرع على هذا الدليل ويمكن ان يجاب ولا بوجه
من الوجوه المذكورة وثانيا بانه يعرف منه انتفاء التماثل فيما وراءها بالمقايسة الثاني ان نفي التماثل
بوجه من الاشتراك في الموجودية مما لا يصح ويمكن الجواب بان هذا الاشتراك ساقط عن هذا الاعتبار

نظم الفرائد

اما لانه اشتراك لفظي بناء على ان الوجود غير مشترك معنى بل وجود كل شئ عينه واما لانه لا يمكن اعتبار التماثل
الا بين موجودين الثالث ان علمنا بان الله سبحانه قادر يماثل علمه تعالى في كونه حكما ايجابيا صادقا
اجيب بان المراد بعلم الحق والخلق جنس العلمين ولا شك ان جنس علم الخلق لا يسد مسد جنس علم الحق و
لا عبرة بهذا القدر من المشابهة واجاب بعضهم بان هذا من عدم الفرق بين العلم والمعلوم وقد صرح
بان المماثلة بين الشيئين عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا
في وصف واحد انتفى المماثلة للمحشين في تفسير هذا المقام اقوال احدها انه اراد بيان التناقض
بين كلامي صاحب البداية لان قوله فلا يماثل علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه يدل على ان
الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة وصرح صاحبها في موضع آخر بان المماثلة لا تحصل الا
بالاشتراك في جميع الاوصاف الثاني ان صرح ماض مجهول اي صرح العلماء بذلك فح يكون المقصد
ان كلام صاحب البداية يناقض ما صرح به العلماء الثالث ان هذا الكلام المنقول عن البداية مشتمل
على التناقض والتصريح مفهوم من نفي التماثل بين علم الحق وعلم الخلق مع اشتراكهما في الموجودية الرابع
انه لم يرد بيان التناقض بل معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه المبالغة في نفي المماثلة وانه ليس لاثبات
المماثلة وجه اصلا وقوله قد صرح تائيد لقوله لا يماثل سواء كان معلوما او مجهولا والثاني احسن وقال الشيخ
ابو المعين بفتح الميم وهو احد اعاظم الحنفية بما وراء النهر في التبصرة معترضا على من اشترط الاستوار من
جميع الوجوه في المماثلة انا نجد اهل لغة لا يمنعون من القول بان زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان
يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب من نحو التدريس والافتاء وان كان بينهما مخالفة بوجوه
كثيرة من الاوصاف البدنية والاخلاق الروحانية وما يقوله الاشعرية من انه لا مماثلة الا
بالمساواة في جميع الوجوه فاسد لان النبي عليه الصلوة والسلام قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل
اي بيعوا حال كونهما مثلا بمثل بلا زيادة في كيل فانهم رووا قال القاري في تخريج احاديث الشرح هذا
منقول بالمعنى والاختصار من حديث ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الذهب
بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد فمن
زاد او استزاد فقد ربى فيه الآخذ والمعطي سواء رواه مسلم واراد الاستواء في الكيل لا غير وان
تفاوت الوزن بان يكون حنطة اثقل من حنطة وعدد الحبات والصلابة سمنى والرخاوة

زعي انتهى كلام التبصرة والظاهر انه لا مخالفة لابين كلام الاشعري واللغة والحديث ولابين
كلامي صاحب البداية ولابين كلامه وكلام القوم لان مراد الاشعري به المساواة من جميع الوجوه
فيما به المماثلة كالكيل مثلا بان لا يكون كيل اكثر من كيل وليس مراده الاستواء في الوجوه كلها على
الاطلاق فانه غير معقول بين شيئين وعلى هذا اي على المساواة فيما به المماثلة ينبغي ان يحمل كلام
البداية ايضا اراد كلامه الذي اشار اليه الشارح بقوله وقد صرح وبهذا ان كان الفعل معلوما اما ان كان
مجهولا فالمراد قوله فلا يماثل علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه وذلك لانا لو عممنا الوجوه ففي المماثلة غير
صحيح اذ كل من العلم القديم والحادث صفة قائمة بذات ومتعلقة بالمعلومات وموجبة لانكشافها والا
اي وان كان المماثلة هي المساواة في جميع الاوصاف فالتماثل لا يتحقق بين شيئين اصلا
فاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف فمساواتهما في جميع الوجوه يرفع التعدد ويستلزم
الاتحاد فكيف يتصور التماثل لانه فرع التعدد ملخص كلام الشارح انهم اختلفوا في تعريف المماثلة فقيل
الاشتراك من كل وجه وقيل يكفي المساواة من بعض الوجوه والحق انها المساواة في جميع الوجوه التي
اعتبرت المماثلة فيها وعليه ينزل كلام الفريقين انتهى ولا يخفى انه لا مماثلة بين الحق والخلق على كل من
هذه التعريفات فانه وان وقع الاشتراك في بعض الصفات كالعلم لكن صفاته اجل فلا مساواة ولكن
يرد عندي على ما حققه الشارح تماثل السواد والبياض في اللونية بل الجوهر والعرض في الامكان وهذا
مخالف لاصطلاح الجمهور بل لكلامه في مصنفاته ايضا لان التماثل عندهم مقابل التضاد والمذكور في
مطولات الفن ان الاثنين عند اهل الحق ثلثة اقسام المثلان والضدان والمتخالفان اما المثلان
فهما المتحدان بالنوع وبعبارة اخرى موجودان مشتركان في جميع صفات النفس وصفة النفس ما
دل على الذات كالموجودية والجوهرية والانسانية ويقابلها الصفة المعنوية وهي ما دل على معنى زائد
على الذات كالتحيز والحدوث ويلزم في صفات النفس المساواة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذا قال المثلان
ما يسد احدهما مسد الآخر في الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا واما الضدان فهما معنيان يستحيل
اجتماعهما في محل كالسواد والبياض واما المتخالفان فما سوى المتماثلين والضدين كالحيوان والانسان
انتهى ولعل الشارح جرى على مصطلح الماتريدية ولكل ان يصطلح ان قلت فالسد مسد الآخر من لوازم
الاتحاد بالنوع الذي يعبر عنه بالاشتراك في جميع صفات النفس كما قال الشارح في التهذيب المثلان

موجودان يشتركان في جميع صفات النفس وليس احدهما مسدا الآخر انتهى فلا يصح قوله اما اذا اريد بالمماثلة الخ قلت فيه وجهان احدهما ان حاصل الاتحاد والمسد والمكان واحد لكن وحدته تحتاج الى تامل فاراد نفي المماثلة بكل من التفسيرين المشهورين نظرا الى تغايرهما بحسب الظاهر الثاني انه لم يقصد السد في جميع الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة كما هو عرف المتكلمين بل اعم من ان يكون في البعض او الكل فعلى هذا لا يكون حاصل التفسيرين واحدا بل يكون الزمرد والذباب متماثلين في الخضرة مع تغاير الحقيقة ولا يخرج من علمه وقدرته قيل بالاضافة على ان علمه وقدرته زائدان على ذاته كما هو مذهب الاشاعرة شئ لا يخفى ان معلوماته اكثر من مقدوراته فان الذات والصفات والمحالات معلومات لا مقدورات فنظم المصنف العلم والقدرة في سلك واحد ليس بجيد لقصور عبارته عن ادراج عموم العلم سوا فسرنا الشئ الموجود او الممكن ولا يجوز ان يراد به ما يصح ان يعلم ويخبر عنه لانه يلزم القدرة على المحالات قيل ثم الظاهر ان المراد بالشئ الموجود اذ لو اريد الممكن لم يحصل الرد على الدهرية واورد عليه ان الموجود لا يكون مقدورا والجواب عندي ان المراد هو القدرة على التصرف فيه لا على ايجاده فيصح الكلام وان كان قاصرا عن ادراج عموم القدرة اما عدم القدرة على المحال فليس نقصا لان تعلق الارادة به محال فلا عجز وقال بعض الاكابر بل هذا نقص في المحل حيث لم يستعد لتعلق القدرة به والظاهر عندي انه دليل ثان ويحتمل ان يكون تفسيرا للنقص وانما يثبت الافتقار لان نسبة جميع المعلومات والمقدورات اليه على السوا وههنا بحثان البحث الاول اورد عليه انه يجوز ان يكون الامور غير قابل لتعلق العلم فلا نقص ولا افتقار كما في عدم تعلق القدرة بالمحال واجيب بان المراد بالشئ في كلام المصنف الموجود وقد ثبت ان كل موجود صادر عنه بالاختيار ولا شك ان الاختيار يستدعي سبق العلم ويدفع الجواب بان الموجودات غير منحصرة في الصادر بالاختيار بل الواجب موجود فللخصم ان يمنع تعلق علمه بذاته كما زعم بعض قدماء الصابئين وعندي فيه بحث لان علمه بذاته وصفاته بديهي والمنكر مكابر والحاجة الى الاستدلال انما هي فيما سوا ها البحث الثاني استدلال الاشاعرة على عموم القدرة بان المقتضي للقدرة ذاته تعالى والمصحح للمقدورية هو الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السوا مع ان النصوص القطعية اي غير القابلة للتاويل

ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة وهذا دليل نقلي بعد عقليين وايضا دل الاجماع على عموم مهما
فهو بكل شئ عليم وعلى كل شئ قدير تفريع على الادلة مقتبس من تلك النصوص فهو من حيث
الاقتباس مدعى ومن حيث الاصل دليل لا اي ليس الامر كما يزعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات
قالوا هو يعلم الجزئيات المجردة عن المادة كالعقول والنفوس لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت
متغيرة كزيد وعمرو ام لا كالافلاك والكواكب وقد يزعم ان انكارهم يخص المتغير وليس بصحيح واستدلوا
بوجهين احدهما ان الجزئيات المادية مشخصة باشكال واوضاع جزئية يشار اليها بالاشارة الحسية
وهو محال اجيب بانه مبني على ان العلم هو بانتقاش الصورة في العالم وهو ممنوع عندنا بل هو نسبة بين
العالم والمعلوم الثاني ان الجزئيات المتغيرة لو دخلت في علم الواجب تعالى لزم التغير في علمه و
اجيب ان التغير انما يلزم في اضافة العلم لا في نفسه وقد يجاب بان زيدا سيوجد وبانه موجود
وبانه كان موجودا واحدا بالنسبة الى الله سبحانه والفرق انما هو بالنسبة الى الحوادث وههنا بحث
اعني المتاخرون من المتكلمين تهذيبه وهو ان الحكماء لا ينكرون العلم بالجزئيات بل صرحوا بانه لا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في السماء والارض وكيف ينكرونه وهم يقولون بان الواجب يعلم نفسه و
يعلم العقول وبان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول بل مرادهم انه يعلم الجزئيات على طريق الكلية وشيوعه
بعلم الحساب ان في نصف رمضان من سنة كذا خسوف القمر فهذا علم كلي بمعلوم جزئي ولا تغير
بحال وهذا القول وان كان خلاف الحق لكن ليس بشديد الشناعة ولذا قال صاحب الفتوحات
الفلاسفة لا يكفرون في مسئلة العلم وان كفروا بوجوه اخر وانه لا يقدر على اكثر من واحد
وهو العقل عندهم مستدلين بانه تعالى واحد من جميع الوجوه والواحد لا يصدر عنه الا واحد فلا يمكن
ان يصدر عنه الجسم لانه مركب مشتمل على الكثير فالصادر عنه جوهر مجرد واحد يسمى العقل ثم صدر
عن هذا العقل عقول واجسام بالترتيب المفصل في كتبهم والجواب بانا لا نسلم الواحدة بالمعنى الذي
زعموا بل له صفات فيصح صدور الكثير عنه وانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اما استدلالهم
عليه بانه لو صدر شيئان كان مصدرية هذا غير مصدرية ذلك فيلزم التركيب فضعيف لان المصدرية امر
اعتباري ثم اعلم ان المحققين من الحكماء على ان معطي الوجود هو الحق سبحانه وان الممكن لا يوجد شيئا
وان العقل واسطة بمنزلة الشرط والآلة وان الكل مقدورات الحق تعالى ومخلوقاته فكلام الشيخ

مبنى على ما اشتهر من مذهبهم او على انه ارادة القدرة بلا واسطة ان قلت الفلاسفة ينكرون القدرة و
يقولون بالايجاب فلا يصح قوله لا يقدر على اكثر من واحد اجيب بانهم يسمون الايجاب قدرة ولا كما
يزعم الدهرية قوم ينسبون الكائنات الى الدهر فمنهم من يظن انه لا خالق سواه ومنهم من يعترف
بالصانع سبحانه لكن يجعل الدهر كالشريك له من انه لا يعلم ذاته مستدلين بان العلم نسبة بين العالم
والمعلوم والنسبة تقتضي تغاير طرفيها واجيب اولا بان التغاير اعتباري كما في علمنا بنفوسنا
وثانيا بان ما ذكرتم خاص بالعلم الحصولي وعلم الشيء بنفسه حضوري ولا كما يزعم النظام هو ابراهيم
ابن سيار امام المعتزلي ويسمى شيطانهم وهو مقتداهم في خلط الفلسفة بكلام الاعتزال انه لا يقدر على
خلق الجهل والقبيح تعميم بعد تخصيص واستدل بان خلق القبيح مع العلم بقبحه شر وبدونه جهل واجيب بانه
لا يقبح من الله شيء وله ان يتصرف في خلقه كيف يشاء على ان الدليل يدل على ان الدليل يدل على
عدم الخلق والمدعى عدم القدرة ولا كما يزعم البلخي هو ابو القاسم المشهور بالكعبي انه لا يقدر على
مثل مقدور العبد قال اذا حرك الله سبحانه جوهرا ثم حركه العبد فالحركتان غير متماثلين بل مختلفان
بالماهية واستدل بان فعل العبد ان اشتمل على مصلحة فهو طاعة او فساد فهو معصية وان خلا عنهما
فهو عبث وفعل الحق سبحانه منزه عن الكل اجيب بان فعل العبد انما يوصف بهذه الاوصاف على
حسب غرضه وداعيه والا فهو في نفسه حركة او سكون وفعل الحق سبحانه منزه عن الغرض والداعي
فلا يمكن ان يوصف بهما ولا كما يزعم المعتزلة كالجبائي وابنه ابي هاشم انه لا يقدر على نفس مقدور
العبد اي عين فعله مستدلا بالتمانع وهو انه لو اراد الله سبحانه ان يوجد فعلا في العبد واراد العبد عدمه
فان وقعا لزم اجتماع النقيضين وان لم يقع ارتفع النقيضان وان وقع احدهما فلا قدرة
للآخر والمفروض انه قادر واجيب اولا بانه لا تاثير لقدرة العبد عندنا بل خالق افعاله هو الحق
سبحانه وثانيا بعد تسليم التاثير ان قدرة الحق سبحانه اقوى لكن لم يلزم من ذلك
قدرة العبد بل عجزه عن مصادمة القدرة الالهية وهذا ليس بمحال كما يعجز عن مصادمة من هو
اقوى منه من الحيوانات ومن المخالفين في عموم القدرة الصابئة نسبوا الكوائن الى قدرة
الكواكب على حسب تغير اوضاعها وسيرها في البروج وهذا كفر اما القول بان الكواكب اسباب و
علامات بتسخير الواجب تعالى فلا كفر بل قد اعترف به المحققون كالامام الغزالي وصاحب الفتوحات

ومنهم التنويه قالوا لا يقدر على فعل الشر ولا اراد بالشر والا لم تم اغراض الحيوانات كالحر والبرد الشديدين
والقحط والطاعون والامراض والاوجاع ان خالقها اله ثان يسمى اهرمن نعوذ بالله من الضلال
بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الصفات قال الشيخ قدس سره وله صفات قيل قدم
المسند للقصر وفيه ان حقه التقديم لنكارة المبتدا ثم الاشاعرة على ان صفاته تعالى زائدة على ذاته
لكن دلالتهم انما تدل على زيادة مفهوم الصفات على مفهوم الذات لا على زيادة حقائق الصفات على
حقيقة الذات وذهب الحكماء والصوفية والمعتزلة الى انها عين ذاته بمعنى ان كل ما يظن انه صادر عن
صفاته فهو صادر عن ذاته المقدسة لما ثبت شرعا وعقلا من انه تعالى عالم وقادر حي الى غير ذلك
كالسميع والبصير ومعلوم بحسب اللغة والعرف ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم
الواجب والاسم يصح الحمل لانه في حكم حمل الشيء على نفسه وانما اقام الشيخ الدليل على زيادة الصفات مع
ان المقام يقتضي اثبات الصفات فقط اتباعا للمشائخ في قولهم ان انكار زيادة الصفات انكار
للصفات وليس الكل الفاظ مترادفة دليل ثان تقريره لو كان العلم والقدرة مثلا عين الذات
كان المفهوم من العلم والقدرة شيئا واحدا فيلزم ترادفهما وكذا في العالم والقادر والترادف باطل
وعلى هذا فالمراد بالكل الصفات ويحتمل ان يكون من تتمة الدليل الاول والمقصود به اما توضيح زيادة
المفهوم واما اثبات تعدد الصفات بعد اثبات زيادتها لا يظن ان العالم والقادر ونحوهما صفة
واحدة زائدة على الذات والمراد بالكل الواجب والصفات وان صدق المشتق على شيء يقتضي
ثبوت ماخذ الاشتقاق له هذا دليل ثالث وقال بعض المحشين معطوف على ان كلا من ذلك حال
وان المجموع دليل واحد وانت تعلم ان ما اخترناه اوفق بكلام المشائخ وتقرير هذا الدليل على ما نقل
عن قدماء الاشاعرة ان معنى الضارب مثلا من ثبت له الضرب وهذا ثابت في المشاهد باستقراء
المشتقات كالراكب والجالس والقائم فكذا في الغائب واورد عليه اولا ان قياس الغائب على
الشاهد غير صحيح كما حققه المتاخرون اما الجواب بان هذا مما لا يختلف في الشاهد والغائب فدعوى بلا دليل
وثانيا ان الاتصاف بالمشتق لا يقتضي وجود الماخذ كالاعمى فان المعنى عدم والمقصود وجود الصفات
الزائدة فثبت له صفات العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك تفريع على الدلائل الثلثة لا كما يزعم
المعتزلة اي الكثر هم انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك نحو سميع لا سمع له فانه محال ظاهر

ثم ان الاتصاف لا سواد بل بوجود السواد فيه فكذا الحال في هذه الصفات كما اشار اليه بقوله

بمنزلة قولنا اسود لا سواد له اجيب بانهم قالوا عالم بذاته لا بعلم زائد وهذا معنى معقول لا استحالة فيه
وقد نطقت النصوص كقوله تعالى ان الله عليم قدير بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدوره
الافعال المتقنة اى المحكمة المشتملة على العجائب على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما
قادرا وجهتان وثالث فى رد المعتزلة نظمها النفى فى سلك واحد بتعلقه بكل واحد منهما وانكان كلمة
على توهم تعلقه بالثانى فقط واورد على الثانى ان صدور الافعال المتقنة انما تدل على المبنى الاضافى
الذى هو نسبة بين العالم والمعلوم واما على الصفة التى هى مبدء الاضافة فلا ولما كان يسبق اوهام
العامة من زيادة الصفات ان الصفات الزائدة اعراض حادثة مستحيلة البقاء على قياس
صفاتنا فكيف يصح اثباتها للواجب المنزه عن قيام الحوادث دفعه بقوله وليس النزاع فى
العلم والقدرة التى انث الموصول لانه صفة لكل من العلم والقدرة على سبيل التنازع وتاويلها
بالصفة اولانه ذكر العلم والقدرة واراد الصفات كلها من باب ذكر البعض وارادة الكل
من جملة الكيفيات اى الاعراض المعدودة من مقولة الكيف والملكات تخصيص بعد تعميم
فان الملكة هى الكيفية الراسخة التى يعسر زوالها ويقابلها الحال وهى الكيفية التى ليست راسخة فعلم
المدرسين ملكة وعلم المبتدى حال لما صرح به مشائخنا من ان الله تعالى حى وله حيوة ازلية
ليست بعرض ولا مستحيل البقاء عطف تفسيرى والله تعالى عالم وله علم ازلى شامل للكليات
والجزئيات ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضرورى ولا مكتسب لان المنقسم الى الضرورى
والكسبى هو العلم الحادث فقط ان قلت لم لا يجوز ان يكون علم الله سبحانه كله ضروريا وكذا
فى سائر الصفات بل النزاع فى انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم زائد عليه حادث فهل
للصانع العالم بكسر اللام على التوصيف وفى بعض النسخ لصانع العالم بغتحها على الاضافة علم
هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا
ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وهذا التعلق عبارة
عن نسبة بين الذات والمعلومات وهو عند المعتزلة حال اى لا موجود ولا معدوم ويعبرون عنه
بالعالمية وبالمقدورات قادرا ليسمون هذا التعلق بالقادرية الى غير ذلك فلا يلزم تكثر فى الذات
اشارة منهم الى دفع السوال لعدده الاشاعرة وحاصل السوال ان الصفات كثيرة كالعلم و

القدرة فلو كانت عين الذات لزم تكثر الذات وهو باطل وتقرير الجواب انه لا تكثر في الذات
بل في تعلقاتها وهي خارجة عن الذات ولا يلزم تعدد في القدماء والواجبات اشارة الى اعتراض
على الاشاعرة وهو ان القول بالصفات الزائدة القديمة يوجب كثرة القدماء وهو ظاهر وكثرة
الواجبات لان الصفات لو كانت ممكنة لكانت حادثة لقاعدتكم ان كل ممكن حادث والجواب
عن قولهم يلزم تعدد القدماء ما سبق في شرح القديم من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو
غير لازم بل اللازم تعدد الصفات القديمة وهو غير محال وسكت الشارح عن الجواب تعدد الواجبات
حوالة على ما يجيء وحاصله استنكار الممكن القائم بالقديم عن قولهم كل ممكن حادث ويلزم
خطاب للمعتزلة والمعتزلة يمايرد على مذهبهم من المحالات ثانيا بعد ما رد عليهم بالوجوه السابقة و
كان الاحسن في الترتيب جمع الكل كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم
ومعبود الخلق لان الكل عبارة عن ذات الواجب تعالى على مذهبكم واجيب بان هذا المحال انما
يلزم على من يقول باتحاد مفهومات الكل وهم لا يقولون به وكون الواجب غير القائم بها تنزيه هذا محال
ثان وبيانه ان الصفات غير قائمة بذاتها بل بموصوفها بالبديهة فيلزم على تقدير اتحاد الذات
والصفات ان يكون الواجب قائما بالغير واجيب بانه انما يلزم على من قال بالزيادة والاتحاد
معا وهم لا يقولون به الى غير ذلك من المحالات فمنها انا نحتاج بعد اثبات الذات الى اثبات
الصفات ولو اتحدت لم نحتج اليه ومنها ان الاتحاد يجعل الكل لغوا في قولنا والله عالم واجيب
بقي ههنا كلام شريف القدر وهو ان ادلة المتكلمين على زيادة الصفات ضعيفة ايضا يرد عليهم
اشكالات صعبة سوار قالوا بانها واجبة او ممكنة اما اعتذارهم بانها لا عين الذات ولا غيرا فما يصعب
شخصه ولذا ترى كثيرا من اهل التحقيق يذهب الى عينية الصفات وقال الامام عبد الوهاب الشعراني
في القواعد الكشفية صفاته عينه وان لم تصل اي ذلك الا بالسلوك على شيخ وجب عليك السلوك
ليرفع عنك الحجاب ونقل بعض الصوفية عن علي رضي قال كمال الاخلاص نفي الصفات اي الزائدة
وقال بعض الاكابر يكفي للموحد ان يعتقد ان الله سبحانه بسميع بصير والخوض في العينية والغيرية

فرع اول

ازلیۃ ای قدیمۃ والازل فی اصل اللغۃ بمعنی الضیق واطلق علی القدم لان العقل یضیق عن تصور ابتدائہ واختار صاحب القاموس انہ ماخوذ من لم یزل وان ہمزتہ منقلبۃ عن الیاء کتولہم فی الرمح المنسوب الی الملک فی یزن ازنی لا کما تزعمہ الکرامیۃ ہم اصحاب ابی عبداللہ محمد بن کرام بکسر الکاف وتخفیف الراء علی الصحیح وقد یقال بالفتح والتشدید طائفۃ من المشبہۃ وکثیرا ما یقلدون فی الفروع اما منا الاعظم کما قال شاعرہم الفقہ فقہ ابی حنیفۃ وحدہ والدین دین محمد بن کرام من ان لہ صفات لکنہا حادثۃ سوی القدرۃ واستدلوا علیہ بوجوہ احدہا ان السمع والبصر والکلام لا تعقل الا بوجود مسموع ومبصر ومخاطب الثانی انہ تعالی صار خالقا للعالم بعد ما لم یکن وصار عالما بان زیدا وجد بعد ما کان عالما بانہ سیوجد وجیب عن الوجہین بانہ لا یلزم من حدوث تعلق الصفۃ حدوث نفسہا الثالث علۃ قیام الصفۃ بذاتہ تعالی ہو کونہ صفۃ کمال من غیر تقیید بازلیۃ اذ الازلیۃ عدم الاولیۃ والعدم لا یکون علۃ ولا جزء علۃ فیصح قیام کل صفۃ کمال ولو حادثۃ واجیب بانہ یجوز ان یکون الحدوث مانعا والقدم شرطا لاستحالۃ قیام الحوادث بذاتہ تعالی علۃ للنفی والمراد الحوادث الموجودۃ وذلک لان الصفۃ تطلق علی معان احدہا معنی حقیقی محض کالحیوۃ ثانیہا معنی حقیقی ذو اضافۃ کالعلم والقدرۃ والسمع والبصر والارادۃ والکلام والتکوین عند الماتریدیۃ ثالثہا اضافۃ کتکوینہ تعالی قبل العالم ومعہ وبعدہ والتکوین عند الاشعریۃ رابعہا سلب النقائص کتکوینہ لیس بجسم ولا عرض فمعناہ سلب ما یجوز ککونہ تعالی لیس مع زید بعد ما کان فالقسم الاول والرابع لا تجدد فیہ مطلقا والثانی لا یتجدد فی نفسہ ویتجدد تعلقاتہ والثالث والخامس یتجدد بنفسہ اجماعا من العقلاء لانہما امران اعتباریان لا قیام لہما بذاتہ تعالی فی الحقیقۃ وکثیرا ما یتوہم من تجدد ہما ان مذہب الکرامیۃ حق فاحفظہ واحتج الاشاعرۃ علی الکرامیۃ بوجوہ الاول لو کان الحدث نقصا فقیامہ بذاتہ تعالی محال وان کان کمالا فالخلو عنہ قبل حدوثہ محال الثانی لو جاز وجود الحادث فی الازل لان القابلیۃ من لوازم الذات والا لزم انقلاب الامتناع الذاتی بالامکان الذاتی وہو محال ووجود الحادث فی الازل باطل الثالث لو قام بہ الحادث للزم التغیر فی ذاتہ تعالی وہو محال والکلام فی ہذہ الدلائل

قائمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره كاللوح المحفوظ ولسان جبريل عليه السلام والنبي صلى الله عليه وسلم وشجرة موسى عليه السلام الى غير ذلك من الاجسام زعما منهم ان الكلام النفسي باطل واللفظي حادث لا يقوم بذاته تعالى واستدلت الاشاعرة بالاستقراء الدال على ان اسم الفاعل لا يشتق لشئ والفعل قائم بغيره واورد عليه المعتزلة بانه يسمى خالقا والخلق هو المخلوق لقوله تعالى هذا خلق الله ولا شك ان المخلوق لا يقوم بذاته تعالى واجيب بان الخلق معنيين التاثير والمخلوق والاشتقاق بحسب الاول واعترض المعتزلة على الجواب بان التاثير مم لانه ان كان قديما لزم قدم العالم وان كان حادثا احتاج الى تاثير آخر فيتسلسل واجيب بانه نسبة وانتساب امور عدمية يعتبرها العقل ولا وجود لها في الخارج فلا يحتاج الى تاثير آخر لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة لله غير قائمة بذاته تعالى دفع لما يرد من انك حكمت عنهم بنفي الصفات وكونها عين الذات فكيف يقولون بان كلامه قائم بغيره او تضعيف لاحتجاج اصحابنا عليهم بان قيام صفة الشئ بغيره سفسطة ولما شرطية والجزاء قوله اشار الى الجواب تمسك المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لانها موجودات قديمة مغايرة لذات الله فيلزم قدم غير الله سبحانه وتعدد القدماء المغايرة للحق تعالى بل يلزم تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين من الاشاعرة والتصريح به في كلام المتاخرين كالامام حميد الدين الضريري من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته من بيان لما وقعت والحال انه قد كفرت النصارى باثبات ثلثة من القدماء الوجود والعلم والحيوة والمراد بهم نصارى المتقدمين قبل ان يبعث نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وقد صرح صاحب الشرع بكفرهم مع انهم كانوا على شريعة عيسى عليه السلام وهي دين الحق في ذلك الزمان فعلم ان سبب كفرهم هو قولهم بالقدماء الثلثة وقد يزعم ان المراد بهم النصارى بعد البعثة وهو باطل لان كفرهم ظهر بانكار هذه الشريعة المقدسة ولو كانوا غير قائلين بالقدماء الثلثة فما بال الثمانية اي ما حال اثبات ثمانية من القدماء وهي الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام والتكوين والمعنى ان القائل بالثمانية اولى بالتكفير من النصارى او اكثر كما ذهب بعض علمائنا ما وراء النهر الى ان التخليق والترزيق والاحياء والتصوير ونحوها صفات عليحدة غير مندرجة في التكوين وكما ذهب اليه الاشعري من ان المشتبهات كاليد والرجل

والاستواء على العرش والضحك ونحوها صفات لا نعرف كنهها ولا يجوز تاويلها اشار الى الجواب انما
قال اشار لان المقصد اصالة هو بيان حكم الصفات لان الجواب انما يتم بنفي التغاير بين الذات والصفات
وبين الصفات والصفات اكتفى بالاول وترك الثاني مع الحاجة اليه ونفي العينية مع عدم الحاجة
اليه فالجواب غير مقصود ولكن في قوله لا غيره اشارة الى ان التعدد فرع التغاير فيعرف به عدم التغاير
بين الصفات ايضا بقوله وهي لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات
ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء تفريع على عدم المغايرة ولما كان ههنا سوال وهو ان القول بقدماء غير متغايرة ان لم يكن كفرا لم يكفر النصارى لانهم لم يصرحوا بتغاير القدماء الثلثة ولكنهم قد كفروا فعلم ان القول بالقدماء كفر مطلقا متغايرة ام لا اجاب بقوله والنصارى
وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم جمع اقنوم بمعنى الاصل
في اليونانية او الروحية الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة زعموا ان الذات المقدسة تفيض
بهذه الصفات الثلثة وسموها اقانيم لانها اصل الموجودات وسموها الاب والابن وروح القدس
ومن العجب ان حذاق العلماء يتصدون لتوجيه كلامهم فيقولون لعلهم ارادوا ان الصفات عين
الذات ولم يذكروا القدرة لانهم ادرجوها في الحيوة وكذا السمع والبصر لانهم ادرجوها في العلم وانت
تعلم انها هذيانات صدرت عمن ختم الله على قلوبهم فلا يلزم علينا تطبيقها على القواعد الصحيحة بل
الواجب ابطالها وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانتقال
والانتقال فكانت الاقانيم ذوات متغايرة فحض الجواب ان التكثر انما يتحقق حيث تحقق الانفكاك
فيلزم على النصارى تكثر القدماء لقولهم بانفكاكها ولا يلزم على الاشاعرة لانهم لا يجوزون انفكاك
الصفات عن الذات ولا انفكاك
بعض الصفات عن بعض

وفي هذا الجواب بحثان البحث الاول انه تقرر في الشرع ان التزام الكفر كفر لازمه والالزم تكفير كثير من اهل القبلة والنصارى لم يلتزموا التكثير ولكن لزمهم من الانتقال بسبب وجهين احدهما ان النصارى التزموه بعد ما ظهر لهم لزومه وفيه نظر اما اولا فلان هذا تصريح منهم بالقدماء فكيف قلتم لم يصرحوا به لك واما ثانيا فلانه رجم بالغيب لان الكلام في نصارى الفترة لا في الذين ناظرهم المتكلمون ثانيهما ان اللزوم البديهي في حكم الالتزام وكون المنتقل ذاتا من اجلى البديهيات وعندنا فيه نظر لان جما عظيما من اهل السنة يعتقدون ان الكلام الذي هو الصفة الازلية هذا القرآن المنزل المقروء والمكتوب فهم قائلون بالانتقال ولم يكفرهم بذلك احد بل هم يكفرون من قال بخلافه البحث الثاني النصارى كفار من وجوه كثيرة كقولهم عيسى ابن الله وتصريحهم بان الآلهة ثلثة الله ومريم وعيسى كما قال الله سبحانه لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وقال لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وقال يا عيسى ابن مريم ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله وسجودهم الى صور عيسى عليه السلام وانكارهم نبوة موسى عليه السلام الى غير ذلك مما يظهر على الناظر في القرآن والحديث فليت شعري ما وجه تكلف المتكلمين في تكفيرهم بهذا الوجه الضعيف مع ان وجوه كفرهم كثيرة ظاهرة في النصوص ان قلت يحكى عن النصارى انهم يفسرون الثلثة بالصفات الثلثة قلت يكذبهم القرآن ولو سلم فهذا مذهب بعضهم ولا نسلم تكفير هذا البعض من حيث الشرك ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك اى لا نسلم ان التكثر لا يوجد بدون الانفكاك كما قال الاشاعرة في الجواب للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد مبنى على ان الواحد عدد وقد اختلف فيه فقال بعضهم ليس بعددا اما اولا فلان العدد كم منفصل ومعنى الانفصال ان يوجد فيه اجزاء بالفعل ولا جزء للواحد واما ثانيا فلان الكم يقتضي القسمة لذاته والوحدة تقتضي اللاقسمة واورد عليهم انه لو لم يكن عددا لم يتالف منه الاعداد اجيب بان الملازمة ممنوعة فان الجوهر الفرد ليس بجسم ويتالف منه الاجسام وقال بعضهم عدد وليس كل عدد كما قال بعض المحققين النزاع لفظي لانا ان فسرنا العدد بالكم المتالف من الوحدات فليس بعدد وان فسرناه بما يقع في التعداد فعدد والاثنين والثلثة والعشرة ذات متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض اعترض عليه بان المحقق هو ان الاعداد لا تقوم بالاعداد التي فيه بل بالوحدات فالعشرة عشر وحدات لا خمستان ولا ثمانية واثنتان

والستة واربعة اما ادلا فلانا نتصور العشرة بالكنه مع الغفلة عنها وثانيا فلان بعضها ليس اولى من بعض فثبت انه ليس بعض الاعداد جزء من البعض واجيب بان الشارح اراد الجزء العرفي كما في قولهم الكل اعظم من الجزء لا الجزء المقوم والجزء لا يغاير الكل اي لا ينفك عنه لانه لو انفك اثنان من عشرة لم يبق العشرة عشرة والحاصل ان التعدد ثابت مع عدم الانفكاك وايضا عطف على قوله فالقطع لا يتصور التراع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها لاختلافهم في انها سبعة او ثمانية او اكثر متغايرة كانت او غير متغايرة يعني اذا اعترفوا بان الصفات سبعة او ثمانية لزمهم الاعتراف بانها كثيرة متعددة سواء جاز الانفكاك بينها ام لا ولم يجز تفريعهم الكثرة والتعدد على جواز الانفكاك فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات اي لا يجاب المعتزلة بما مر من انكار التعدد بل يجاب بتسليم التعدد ويقال ليس هذا التعدد محالا وذكر بعض المحققين الافضل ان يفسر كلام المصنف لا هو ولا غيره بهذا الجواب بان يقال المحال تعدد القدماء المتغايرة والتغاير في الذات والصفات ولكن الشارح فسره بما فسرناه لانه اشهر واعلم ان بعضهم اجاب عن تمسك المعتزلة بجوابين آخرين احدهما ان القديم هو الازلي القائم بنفسه والصفات فهي ازلية لا قديمة فلا يلزم تعدد القدماء بل تعدد الازليات ولا يخفى انه تستر لفظي ثانيهما ان المحال هو تعدد القدماء بالقدم الذاتي اما الصفات فهي قديمة بالزمان لا بالذات واورد عليه ان القدم الذاتي والزماني من مصطلحات الفلاسفة وعندي فيه نظر لانه لا باس في موافقتهم عند الاضطرار واقتضاء البراهين وان لا يجترئ الاجتراء وليري كردن على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها اي لا يجاب القول المعتزلة يلزمكم تعدد الواجب لذاته بالتزام هذا التعدد وتسليمه كما فعله بعضهم احتجاجا بكلام بعض المتقدمين والمتاخرين وذلك لان القول بتعدد الواجب لذاته جرءة عظيمة مع بطلانها بادلة التوحيد بل يقال صفاته واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مرادا من قال الواجب لوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته هذا تاويل على سبيل حسن السبق وان كان كلام بعضهم لا يحتمل هذا التاويل كما نقله الشارح من كلام الضريري في تفسير القديم يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس وهذا بان يكون الضمير في قوله لذاته راجعا الى الواجب لا الى اللام والالف واللام الموصولة واما في نفسها فهي ممكنة ولما كان في امكانها اشكال وهو انه قد تقرر عند الاشاعرة ان كل ممكن حادث اي مسبوق بالعدم لان الواجب مختار ومعلول المختار لا يكون قديما سبق الاختيار على وجوده اجاب عنه

بقوله ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه
وحاصل الجواب ان قدم الممكن انما يستحيل اذا كان صادرا عن الواجب بالاختيار والصفات ليست كذلك
بل استنادها الى الذات كاستناد اللازم الى الملزوم على سبيل الايجاب وكل ما صدر عن الواجب بالايجاب
فهو قديم فليس كل قديم الها تفريعا على قوله لا استحالة في قدم الممكن حتى يلزم من وجود القدماء
وجود الآلهة فثبت ان القول بتعدد القدماء لا ينافي التوحيد الا اذا كانت واجبات غير ممكنات
لكن ينبغي ان يقال ان الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء فلا يقال صفات الله قديمة
لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها اي كل واحد من الصفات قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية
وهذا النهي انما هو بالنسبة الى عامة الناس ممن يزعم ان كل قديم الله واما اهل العلم فلا باس عليهم في اطلاقه
كما لا يخفى واعلم ان الاشاعرة قد وعدوا فيما سبق بتحقيق وجوب الصفات وامكانها وقد وفاه بما ذكر ههنا و
حاصله ان الصفات ممكنة صادرة عن الذات بالايجاب فهي قديمة اما قولهم كل ممكن حادث فمخاص بما
صدر بالاختيار واعترض عليه بانه يخالف قواعد الاشاعرة كقولهم ان الايجاب نقص وقولهم ان علة الاحتياج
الى الموجد هو الحدوث دون الامكان واجيب بان هذه القواعد خاصة بما سوى الصفات واورد عليه ان
تخصيص الاحكام العقلية غير مسموع ولصعوبة هذا المقام اي البحث في ان الصفات هل هي عين
الذات وزائدة على الذات وعلى تقدير الزيادة هل هي واجبة او ممكنة ذهب المعتزلة والفلاسفة
الى نفي الصفات اما الفلاسفة فقالوا الزائد على الذات فان كانت صادرة عن الذات لزم ان يكون
الواحد الحقيقي فاعلا لشيئين وقابلا لهما معا وهو محال وان كانت صادرة عن غيره لزم استكمال الواجب بالغير و
هو محال واما المعتزلة فقالوا الزائد فان كانت قديمة لزم تعدد القدماء وان كانت حادثة لزم قيام الحوادث
به تعالى والكرامية الى نفي قدمها تحرزا عن تعدد القدماء وورد عليه انهم قالوا بقدم بعض الصفات كالقدرة
فلو كان قولهم بنفي القدم تحرزا عن تعدد القدماء لم يعتبروا بقدم شيء منها بل الذي حملهم على ذلك حدوث المعلومات
والمسموعات والمبصرات ونحوه من الشبه الفاسدة والاشاعرة الى نفي عينيتها وغيريتها وبهذا ذهب قدماؤهم
اما المتأخرون منهم فاستشكلوا الواسطة بين العينية والغيرية وذهبوا الى انها غير الذات وانها ممكنة

صادرة بالايجاب وسموا بطلان تعدد القدماء المتغايرة القائمة بذاته تعالى ومال بعضهم الى العينية واختار
بعضهم السكوت فانقيل هذا اى نفى الغيرية والعينية فى الظاهر رفع النقيضين وفى الحقيقة جمع
بينهما لان نفى العينية اثبات للغيرية ونفى الغيرية اثبات للعينية ومن كلماتهم المشهورة رفع النقيضين
جمع النقيضين ثم استدل على تناقض العينية والغيرية بقوله لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو المفهوم
من الآخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا حاصل الجواب انكار التناقض واثبات الواسطة
لكن دون اثباتها خرط القتاد قد فسروا اى الاشاعرة الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر
ويتصور عطف تفسير وجود احدهما مع عدم الآخر اى يمكن الانفكاك بينهما وفسروا العينية
باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا قال الشيخ الاشعرى الغيران موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر
فاعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يصح عدم احدهما لان القديم
لا يكون عدمه فغيروا التعريف الى قولهم موجودان جاز انفكاك كل منهما عن الوجود او الحيز فخرج الجسمان لان حيز
احدهما غير حيز الآخر فهما منفكان فى الحيز ثم اعترض عليه بالجوهرين مفروضين فانهما غيران مع عدم جواز
الانفكاك فى الوجود اذ لا يجوز عدم احدهما ولا حيز لهما وكذا المجردات التى اثبتها الفلاسفة من النفوس
والعقول القديمة الابدية واختار الشيخ ابقاء التعريف على الحال الاولى ولم يلتفت الى هذه النقوض
لان مادة النقض ينبغى ان تكون متحققة ولا وجود لجسمين قديمين والجوهرين والمجردات عند الاشاعرة
فلا تكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشئ بحيث لا يكون مفهوم مفهوم الآخر
ولا يوجد بل وجوده كالجزء مع الكل زعم المشائخ ان الجزء لا عين الكل ولا غيره اما الاول فلعدم اتحاد المفهوم
واما الثانى فللشرع والعرف فانك اذا قلت ليس على غير عشرة دراهم حكم الشرع والعرف بلزوم السبعة
فقط فهو ممنوع او بلزوم السبعة مع ما فوقها من الآحاد الى عشرة فهى عين العشرة والصفة مع الذات
نقل عن قدماء الاشاعرة ان الصفة لا عين الموصوف ولا غيره ثم اختلف المتاخرون منهم فى تفسير هذا
الكلام فزعم بعضهم ان هذا عام فى الصفات القديمة والحادثة ولهذا استدلوا على صحة هذا الحكم بان
قولك ليس فى الدار غير زيد حكم صحيح مع ان فى الدار صفات زيد من العلم والشجاعة فلو كانت زيد
لكان كذبا والا يخفى ضعفه لان المراد ليس فى الدار غيره من ابناء نوعه والا لزم ان لا يكون ثوب زيد غيره
وذهب محققوهم كالشيخ الى ان هذا الحكم خاص بالصفات القديمة بخلاف نحو سواد الجسم فانه غيره

بالضرورة وهكذا صفات الافعال كالتخليق والترزيق فانها امور اضافية اعتبارية حادثة عند
الاشعري فتنفك عن الذات فتغاير ما ويشهد لذلك قول الاشعري الصفة اما عين الموصوف كالوجود
او غيره كصفات الافعال واما لا عينه ولا غيره كالصفات الذاتية الممتنعة الانفكاك من العلم
والقدرة والحيوة والارادة والسمع والبصر وبعض الصفات مع بعض كعلم الله سبحانه مع قدرته
فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال فلا يمكن انفكاك الصفات عن
الذات ولا انفكاك صفة عن صفة فلا غيرية بينهما ولكل منهما مفهوم على حدة فلا عينية بينهما ولم
يتعرض لاثباته لانه ظاهر والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها بيان لعدم تغاير الكل
والجزء وكان مقتضى الترتيب تقديمه لكن قدم بيان الصفات لانه المقصود ومعناه يستحيل بقاء
الواحد من حيث انه جزء العشرة بدون العشرة بذا ما قيل في توجيهه وفيه نظر سيذكره الشارح
ويستحيل بقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه بيان لاستحالة الاول اي عدم
العشرة مستلزم لعدم الواحد من حيث انه واحد من العشرة فالحمل مجازي على المبالغة او حذف
المضاف ووجوده او وجوده بيان لاستحالة الثاني بخلاف الصفات المحدثة كقيام زيد
فان قيام الذات كزيد بدون تلك الصفات المعينة يتصور وقيد بالمعينة لان خلو الذات عن
الصفات كلها محال ولكن اي صفة اخذت منها كان قيام الذات بدونها جائزا فيكون الضمير
للصفات او الصفة المعينة غير الذات لامكان الانفكاك كذا ذكره المشائخ في اثبات الواسطة
وفيه نظر اي في تعريف الغيرية بامكان الانفكاك لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من
الجانبين انتقض التعريف بالعالم مع الصانع فان الصانع ينفك عن العالم الحدوثه
والعالم لا ينفك عن الصانع فالانفكاك من جانب الصانع وحده والعرض مع المحل لان الانفكاك
من جانب المحل فقط اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود
العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة بين العالم والصانع و

وكذا بين الجسم والسواد اتفاقا واجاب بعض المدققين بانا اذا فسرنا الغيرية بالانفكاك في الوجود او التحيز فلا اشكال لان الصانع ينفك عن العالم في الوجود والعالم ينفك عن الصانع في التحيز وكذا الجسم ينفك عن العرض في الوجود والعرض ينفك عن الجسم في التحيز لان حيز العرض هو الجسم وحيز الجسم مكانه وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة قيل اراد بالصفة الحادثة بناء على ان الشيخ الاشعري يعمم الحكم بنفي الغيرية في كل صفة كما يدل عليه استدلاله بخوليس في الدار غير زيد وفيه بحث اما اولا فلان التعميم ظاهر البطلان وكذا الاستدلال فنسبتهما الى الشيخ في غاية البعد واما ثانيا فلان الصفة المحدثة عرض متحدد وعنده فهي منفكة في كل آن عن موصوفها واما ثالثا فلان الشيخ قرر في اول البحث ان الكلام في الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات الحادثة وقيل اراد بالصفة القديمة واعترض عليه بانه لا يجوز وجود الذات بدونها واجيب بان المراد بالجواز الامكان الذاتي فلا ينافيه امتناع الانفكاك لمانع وهو القدم وقد يدفع بان الظاهر من كلامهم الامكان الوقوعي اي الجواز بلا مانع واورد على الدفع بان الامكان الوقوعي غير مراد والا لزم ان لا يكون الشيء مغايرا للعرض للازم وقد يدفع الايراد بان المراد بالانفكاك اعم من ان يكون بحسب الوجود او بحسب الحيز وحيز المحل مغاير لحيز العرض وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد ودفع لما سبق من استحالة وجود الجزء بدون الكل وسيأتي بطلان اعتبار الاضافة التي اعتبروها في بيان استحالته وهو ان الواحد من العشرة من حيث هو واحد منها لا يوجد بدونها واعلم ان بعض العلماء ذكر لتعريف الغيرية توجيها دافعا للنظر الذي ذكره الشيخ فاراد الشيخ ابطاله فقال لا يقال في الجواب المراد بقولهم الغيران موجودان يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض اي ولو كان عدم الآخر بالفرض وانكان المفروض محالا للتعريف مع اختيار الشق الاول وهو الانفكاك من الجانبين والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع فقد امكن تصور وجود العالم مع عدم وجود الصانع اذ لو لم يمكن لكان طلب البرهان عليه محالا وكذا يمكن تصور وجود الصانع مع عدم العالم وهذا ظاهر فثبت تغايرهما للانفكاك من الجانبين بخلاف الجزء مع الكل فانه لا يمكن تصور وجود احدهما مع عدم الآخر فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد فيمتنع

وجود الواحد من العشرة من حيث هو واحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا
من العشرة فحينئذ هذا لا يمكن تصور وجود العشرة بدون الواحد ولا يمكن تصور وجود الواحد بدون العشرة
فلا يثبت بينهما التغاير وبهذا في الذات مع الصفة اذا اعتبرنا الذات ذاتا للصفة والحاصل ان
وصف الاضافة اي كون الواحد من العشرة وكون الذات مقاما للصفة معتبرا وامتناع الانفكاك
حينئذ اي عند اعتبار الاضافة ظاهر اذ لا يمكن تصور وجود احد المضافين مع عدم الآخر واعلم
ان الظاهر من قوله بخلاف الجزء مع الكل انه تكملة للجواب ذكرا ايضاحا فان الشئ يتبين بضده ولكن
يكون بيان عدم الانفكاك في الكل والجزء من الجانبين تكلفا فوق الحاجة اذ عدم الانفكاك من جانب
واحد يكفي في عدم التغاير وقال بعض المحققين ان قوله بخلاف الجزء مع الكل جواب ثان باعتبار
الشق الثاني وهو الاكتفاء بجانب واحد ولكن تسامح في العبارة لانا نقول قد صرحوا اي المشائخ
الذين فسروا الغيرية بامكان الانفكاك بعدم المغايرة بين الصفات فقالوا العلم لا يغاير القدرة
وبهذا بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية والعدم على الازلي محال مع القطع متعلق بقوله
صرحوا بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر كالكلام فثبت تصور
وجود بعضها مع عدم بعض فعلم انهم لم يريدوا بالغيرية هذا المعنى اي جواز تصور كل مع عدم
الآخر والا لزمهم تغاير الصفات وهذا باطل مع انه لا يتصور اي هذا المعنى لا يستقيم في العرض مع
المحل بهذا وجه ثان في ابطال التوجيه وكان الوجه الاول يبطل منع تعريف الغيرية وهذا يبطل جمعه و
حاصله ان تصور وجود العرض الجزئي بدون المحل الجزئي محال فيلزم ان لا يتغاير او هو خلاف اجماعهم
ولو اعتبرت الاضافة هذا وجه ثالث لابطال التوجيه وارد على قوله والحاصل لان وصف الاضافة
معتبر لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين هما كل اثنين بينهما نسبة متكررة اي نسبة معقولة
بالقياس الى نسبة اخرى سواء كان النسبتان من نوع واحد كالاخوة من نوعين كالابوة والبنوة
فان اخوة زيد انما تعقل بالقياس الى اخوة اخيه وابوة زيد انما تعقل بالقياس الى بنوة ابنه كالاب
الابن فانه يستحيل تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر فيلزم ان لا يكونا غيرين وهو باطل اجماعا وبداهة
وكالاخوين وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين اي بل يثبت عدم المغايرة بين الغيرين كان
الغير من الاسماء الاضافية لا يطلق على الشئ الا بالقياس الى شئ آخر ولا قائل بذلك اي بهذا

المغايرة بين المتضائفين لا سيما بين غيرين لانه تناقض ولانه يوجب ان لا يثبت المغايرة بين شيئين
اصلا واعلم ان لصاحب المواقف توجيها الكلام الاشاعرة حيث قال اعلم ان قولهم لا هو ولا غيره مما
استبعده الجمهور والحق ان مرادهم انه لا هو بحسب المفهوم ولا غير بحسب الهوية كما يجب ان يكون في
الحمل انتهى محتصرا والشارح اراد ابطاله فقال فانقيل فلا يجوز ان يكون مرادهم اى مراد الاشاعرة
بقولهم الصفات لا هو ولا غيره انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود في الخارج ولعل هذا
هو مذهب القائلين بان الصفات عين الذات كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه
تشترط الاتحاد بينهما بين الموضوع والمحمول بحسب الوجود ليصح الحمل لان الحمل حكم بالاتحاد ولهذا لا يجوز
حمل زيد على عمرو لعدم اتحادهما في الوجود انقلت يصح حمل في المعدومات نحو شريك لبارى محال بالاتحاد
بحسب الوجود قلت نعم كان الاحسن ان يقول ليشترط الاتحاد بحسب الذات حتى يعم الموجود والمعدوم
ولكنه لم يلتفت اليه لان الكلام في حمل الموجودات والتغاير بحسب المفهوم ليفيد لان حمل الشئ على نفسه
عبث واعترض المدقق عليه بان التغاير غير كاف بل لا بد من عدم استعمال الموضوع على المحمول الرفع لنا
الحيوان الناطق ناطق لا يفيد وبهذا عجب ان الشارح حكم بان التغاير شرط لا بانه كاف للافادة كما في
قولنا الانسان كاتب فالكاتب المحمول على الانسان متحد معه وجودا ومغاير مفهوما بخلاف قولنا
الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا لا يجوز ان يكون مراد هم لذلك
لان هذا اى الاتحاد بحسب الوجود والمغايرة بحسب المفهوم انما يصح في حمل العلم والقادر بالنسبة الى الذات لا
لانها تحمل فلا يقال الله علم وقدرة ولا في الاجزاء الغير المحمولة احترازا عن الاجزاء المحمولة وهي
الجنس والفصل كقولك زيد حيوان وزيد ناطق كالولد من عشرة واليد من زيد اذ لا يقال الواحد
عشرة واليد زيد ويمكن عندنا توجيه كلام المواقف بوجهين احدهما انه لم يقصد من التشبيه
بالمحمولات صحة الحمل فيما نحن فيه بل اراد تمثيل الاتحاد في الوجود والتغاير في المفهوم
توضيحا ولا نزاع عن ان الاتحاد وجودا والتغاير مفهوما يستلزم صحة الحمل لان المحققين صرحوا بان
لوازم الماهية متحدة مع الماهية وجودا

بمعنى ان وجود الماهية عين وجودها كالزوجية للاربعة وتغايرهما ظاهر مع انه لا يصح الحمل بينهما
انه اراد تصحيح كلام الاشاعرة في الصفات الالهية فقط لانه المقصود وان كان سوق كلامه على العموم فلا يرد
عليه الاعتراض بالاجزاء الغير المحمولة واما ان العلم والقدرة لا تحمل عليه فممنوع عند القائلين بان الصفات
عين الذات فان الحكماء يصرحون بان الواجب علم وعالم ومعلوم وانما لم يستعمله اهل اللغة لقصورهم
عن نحو هذه الدقائق واعلم ان الشيخ ابا المعين ذكر في التبصرة توجيها لكلام المشائخ فاراد الشارح دفعه
فقال وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غير مما يقل به احد من
المتكلمين سوى جعفر بن حارث المعتزلي وقد خالفه في ذلك جميع المعتزلة خص المعتزلة بعد
ادعاء مخالفة المتكلمين كلهم لانه ادخل في الزام جعفر بخروجه عن مذهب قومه وعد ذلك من جهالاته
اي شنوا عليه في ذلك وهذا اي كون ذلك جهلا لان العشرة اسم لجميع الافراد فيتناول
لكل فرد مع اغياره فيصدق على كل فرد منها انه مع التسعة الباقية عشرة فلو كان الواحد غيرا اي
غير العشرة لصار الواحد غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه ان بالكسر مخففة
نافية معطوفة على قوله لانه من العشرة والمعنى لا يوجد العشرة بدون الواحد وقيل ان مفتوحة ناصبة
معطوفة على قوله لصار بحسب المعنى اي لزم ان يوجد العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيرا
لكان اليد غير نفسها لان زيدا اسم لكل عضو مع اغياره هذا كلامه ولا يخفى ما فيه من الخبط
لان كون الشيء من الشيء وكونه لا يوجد بدونه لا يدل على عدم المغايرة وهي اي صفاته الازلية
العلم وهي صفة ازلية احترز عن صفة المخلوقات تنكشف المعلومات اي من شانها ان
يعلم فلا يرد انه تحصيل الحاصل واعترض بان التعريف دوري اجيب بان المراد بالمعلومات ذاتها
غير ملحوظة بصفة للمعلومية ويمكن ان يقال المحدود هو العلم الاصطلاحي والواقع في الحد هو اللغوي
عند تعلقها بها اي عند تعلق الصفة بالمعلومات وفيه اشارة الى دفع اشكال يرد على العلم الالهي

وهو ان الله تعالى ان علم فى الازل ان زيدا فى الدار فهو غير مطابق للواقع وان علم انه سيدخل لزم تغير هذا العلم عند دخوله فى الدار ثم عند خروجه عنها وحاصل الدفع ان العلم تعلقين بالمعلومات احدهما قديم شامل لكل ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والحادثات والممكنات والمحالات وهذا التعلق حادث يكون باعتبار انه سيوجد تارة وينتهى تعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات تحدث عند حدوثها فالعلم فى الازل متعلق بانه سيدخل فاذا دخل تعلق بانه داخل ثم يتعلق بانه كان داخلا فالتعلق الاول ازلى والاخيران حادثان والانكشاف ثابت على حسب التعلق ولا يلزم من ذلك تغير فى الصفة الا آنية بل فى تعلقاتها وهى امور اضافية لا يوجب تغيرها تغيرا فى الصفة القديمة فانك اذا تحركت حول الاسطوانة كانت تارة عن يمينك وتارة عن شمالك ومرة امامك ومرة خلفك مع انها فى نفسها على حالها واما التغير نسبتها اليك وللمتكلمين عن هذا الاشكال جوابان آخران احدهما لابى الحسين البصرى عن المعتزلة وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها ولا يخفى لبطلانه عقلا وسمعا وثانيهما لمشائخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة وهو ان علمه تعالى متجدد بالمتعلقات تعلقا واحدا فعلمه بان زيدا سيوجد عين علمه بانه موجود الآن ما دام موجودا وذلك لان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا ثم استمر علمه هذا الى الغد كان عالما بهذا العلم انه دخل الآن ولكنا نحتاج الى تجدد العلم به لطريان الغفلة اما الواجب تعالى فعلمه مستمر بلا غفلة بقى ههنا بحث شريف وهو ان العقلاء اختلفوا فى حقيقة العلم الالهى فقال افلاطون صور قائمة بذاتها ولها نسبة الى الحق سبحانه حتى تسمى عالما لا علم غيره وتسمى المثل الافلاطونية وقال ارسطاطاليس وابن سينا صور مرتسمة فى ذاته تعالى وقد ورد عليه انه يلزم الكثرة فى الواحد الحقيقى وهو خلاف مذهبهم حتى نفوا الصفات لذلك فاجاب الشيخ بان تلك الصور متاخرة عن ذاته تعالى تاخر المعلول عن العلة وقال الشيخ شهاب الدين السهروردى المقتول المشهور بشيخ الاشراق انه نسبة اشراقية بين ذاته تعالى وبين المعلومات وقال فرفوريوس تلميذ المعلم الثانى العاقل يتحد بالمعقول فهذا الاتحاد هو العلم وشنع عليه ابن سينا وهو حقيق بالتشنيع وقال الاشاعرة صفة قديمة لها تعلق بالمعلومات ففى كلام الشارح اشارة الى بطلان بقية المذاهب واستيفاء مباحث العلم الالهى يستدعى دفترا مستقلا

وَالْقُدْرَةُ وهى صفة ازلية توثر فى المقدورات ظاهر ومبنى على ما ذهب اليه الاشعرى من

ارجاع التكوين الى القدرة لا على مذهب المصنف ومشائخ الماتريدية القائلين بان القدرة صفة مصححة والارادة مرجحة والتكوين مؤثرة اللهم الا ان يقول التاثير بجعل المقدورات ممكنة الصدور عن الواجب سبحانه عند تعلقها بها اختلف في ان تعلق القدرة بالمقدورات قديم او حادث فالقائلون بالتكوين على انه قديم لان صحة صدور المقدور عنه تعالى غير مخصوص بزمان واما نفاة التكوين كالاشعرية فقال بعضهم قديم لان القدرة تعلقت في الازل بايجاد المقدورات في اوقاتها المخصوصة فاذا حضر الوقت خرج المقدور من العدم وقال بعضهم يحدث عند وجود المقدور وهو مختار الشارح والحيوة وهي صفة ازلية توجب صحة العلم اكتفى بالعلم ولم يذكر القدرة معه كما هو معتادهم لانه كاف وزيد لفظ الصحة مع ان سلب العلم عن الواجب محال لان ما يوجبه الحيوة هو صحة العلم واما وجوب العلم فبدلائل اخر وهذا تعريف الاشاعرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة الحيوة صحة ان يعلم ويقدر واحتج الاشاعرة عليه بانه لولا اختصاصه تعالى بصفة موجبة لصحة العلم والقدرة لكان اختصاصه بصحتهما ترجحا بلا مرجح واجيب بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة المرجحة اذ لابد ان يكون لمرجح فيتسلسل المرجحات هذا خلف وقال صاحب المواقف وشرحه الحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد تقتضي ذاته الاختصاص بامر فلا يلزم الترجح بلا مرجح ومن اراد اثبات زيادة على نفس الصحة فعليه البيان والقوة وهي بمعنى القدرة قيل انما ذكرها لوجهين احدهما التنبيه على ترادفهما ثانيهما الاشارة الى صحة اطلاق القوي عليه سبحانه وفي الوجهين نظر اما في الاول فلان الانسب عدم الفصل بينهما واما في الثاني فلانه لا وجه لتخصيصه بالذكر اللهم الا ان يقال هذا من تسامحات الفقهاء كما عرفت من عادتهم والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات كان الانسب ان يقول صفة ازلية لكن اعتمد على ما ذكر في العلم والقدرة او لان قوله لا على تاثير حاسة ووصول هو ارمن تتمة تعريفي السمع والبصر اولان قوله فيدرك معلوم والبصر وهي صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك بها معلوم اي اسم سبحانه او مجهول او الجار والمجرور مفعول مالم يسم فاعله والضمير لكل من صفتي السمع والبصر ادراكا تاما فوق الادراك العلمي وفيه رد على فلاسفة الاسلام وبعض المعتزلة حيث زعموا ان السمع والبصر في نحو قوله تعالى الله سميع بصير هو العلم بالمسموعات والمبصرات لا الحالة الادراكية التي يجدها احدنا بحاستين ونسب هذا الى الاشعري وهو وهم نشأ عن قوله ان الاحساس علم

فتامل احتجت الاشاعرة على ان السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم بوجهين احدهما ان العلم بالمسموعات والمبصرات حاصل قبل وجودها بخلاف السمع والبصر فهما متغايران ان اجيب بان العلم نوعين من التعلق بالمسموعات والمبصرات فتعلق ازلي ابدي وتعلق آخر في وقت حدوث المسموع والمبصر موجب للانكشاف التام وهذا هو المسمى بالسمع والبصر ثانيهما انه لو صح اتصافه بالسمع والبصر لكونه عالما بالمسموعات والمبصرات لصح اتصافه بالشم والذوق واللمس لانه عالم بالمشمومات والمذوقات والملموسات اجيب بان عدم الاذن الشرعي مانع عنه لا على سبيل التخيل والتوهم التخيل هو ادراك الصورة المخزونة في الخيال فانك اذا ابصرت زيدا او سمعت صوتا ارتسمت صورتهما في حاسة الخيال بحيث تجدهما كالحاجز ولكن هذا الادراك ضعيف من الادراك بالسمع والبصر والتوهم هو ادراك المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات كحكم زيد وشجاعته فانهما مدركان بحاسة الوهم بالسمع والبصر ومقصودهم من هذا الكلام تاكيد قوله ادراكا تاما للرد على الفلاسفة وذلك لان العلم بالمسموعات والمبصرات ادراك لشبه التخيل والتوهم وليس ادراكا تاما كالحاصل بالسمع والبصر ولا على تاثر حاسة ووصول هواء اشارة الى دفع شبهة ذكرها الفلاسفة وهي ان الادراك بالسمع والبصر لا يحصل الا اذا تاثرت الحاسة وانفعلت عن المسموع والمبصر وايضا لابد في السماع من وصول الهواء الى صماخ الاذن والله سبحانه منزه عن الكل وحاصل الجواب ان تاثر الحاسة ووصول الهواء انما هو في الحيوانات وقياس الواجب تعالى عليهم من الحماقة على انا نمنع اشتراطهما في الحيوانات ايضا ونعتقد ان الادراك بخلق الله سبحانه كما صرح به شيخنا الاشعري ولا يلزم من قدمهما اي من قدم الصفتين قدم المسموعات والمبصرات ودفع شبهة اخرى اوردها الفلاسفة وحاصلها ان اثبات صفة السمع والبصر في الازل مع ان المسموعات والمبصرات حادثة يكون سفسطة وحاصل الدفع انه لا يلزم من قدم الصفة قدم متعلقاتها كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها اي السمع والبصر والعلم والقدرة صفات قديمة يحدث لها تعلقات بالحوادث ولا يجب من وجود الصفة ان يكون لها تعلق كما في سمعناصين لا يكون صوت

والارادة والمشيئة لفظان مترادفان لغة واصطلاحا عند الجمهور

وزعمت الكرامية ان الارادة صفة حادثة والمشية صفة قديمة وهما عبارتان عن صفة في الحي الظاهر انه اراد تعريف مطلق الارادة والمشية ويعرف الصفة الآلهية منه اذا قيدت الصفة بالازلية و يجوز ان يراد تعريف الصفة الآلهية وترك القيد اعتمادا على ما مر في العلم والقدرة ولك ان تقول اللام في الحي للعهد توجب تخصيص احد المقدورين وهما الفعل والترك في احد الاوقات بالوقوع الغير المتعلقان بالتخصيص والاول بقوله توجب مع استواء نسبة القدرة الى الكل اشارة الى الاستدلال على اثبات صفة الارادة وكونها مغايرة للقدرة وتقريره ان المقدرة صفة يصح بها الفعل والترك فنسبتها الى هذين المقدورين على السواء وكذا نسبتها الى الاوقات فان صدر بها الفعل في وقت والترك في وقت لزم الترجيح بلا مرجح فلا بد من صفة اخرى ترجح احد المقدورين واحد الاوقات واورد عليه ان الارادة من حيث هي ارادة تصلح للتعلق بالفعل والترك على السواء وكذا باحد الاوقات فتعلق الارادة باحد المقدورين واحد الاوقات لا بد له من مرجح فيلزم الايجاب والتسلسل لان المقدور ان كان مع المرجح واجب الوقوع فالايجاب وجائز الوقوع فالتسلسل في المرجحات وهذا اقوى اشكال اورده المعتزلة على الاشاعرة واجيب بوجوه احدها ان الارادة صفة متعلقة باحد المقدورين في احد الاوقات بذاتها لا المرجح كما يعلم من مذهب الهارب عن احد الطريقين المتساويين واختيار الجائع احد الرغيفين المتساويين من غير مرجح وشنعوا عليه بان رجحان الامر الممكن بالذات يوجب سد باب الصانع ودفع بان ترجيح المختار احد مقدوريه لا يستلزم صحة خروج الممكن عن العدم بلا موجد فان الترجيح غير الرجحان واستلزام الاول للثاني محل بحث ثانيها ان ارادة الارادة عينها وهو كلام لا محصل له ثالثها ان تعلق الارادة حال اي ليس بموجود ولا معدوم فلا يستدعي مرجحا لان المحتاج الى المرجح هو وجود الممكن واما الاحوال فلا وجود لها وفيه ان المجمور على نفي الواسطة راى بعضهم ان المرجح لا يبلغ حد وجوب الفعل بل يجعل جانبه اولى بالايجاب ودفع بان الاولوية لا يكتفى في وجود الشيء ما لم يبلغ حد الوجوب فقد ثبت ان الممكن ما لم يجب لم يوجد ومع كون تعلق العلم تابعا للوقوع رد على الفلاسفة حيث زعموا ان الارادة الآلهية عبارة عن العلم بنظام العالم على احسن ما يمكن ويسمونه بالعناية الازلية ويزعمون ان هذا العلم علة لفيضان الوجود على الكل على حسب ما يقتضيه استعداد المواد والاوضاع الفلكية وكذلك على مشايخ المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ زعموا ان الارادة علمه تعالى بنفع في العقل ويسمونها الداعية وتقريد الرد

قوله وزعمت الكرامية الخ اقول ان الارادة صفة حادثة بطلانه ظاهر لان كل حادث يحتاج الى الارادة فارادة الارادة ان كانت حادثة احتاجت الى ارادة اخرى وهلم جرا وان كانت قديمة لزم تخلف المراد عن الارادة القديمة وهو باطل بالبديهة

قوله ويجوز ان يراد تعريف الصفة الآلهية الخ اقول يجوز ان يراد تعريف الصفة الآلهية من حيث هي هي بلا اعتبار قيد الازلية ويجوز ان يراد تعريف الصفة الآلهية من حيث انها ازلية فعلى الاول يكون قوله وترك القيد اعتمادا على ما مر في العلم والقدرة اشارة الى ان تعريف الصفة الآلهية من حيث هي هي بلا اعتبار قيد الازلية فيهما ايضا وعلى الثاني يكون اشارة الى ان تعريف الصفة الآلهية من حيث انها ازلية فيهما ايضا

قوله توجب تخصيص احد المقدورين الخ اقول فيه بحث لان الارادة من حيث هي ارادة لا تصلح للتعلق بالفعل والترك على السواء وكذا باحد الاوقات فتعلق الارادة باحد المقدورين واحد الاوقات لا بد له من مرجح فيلزم الايجاب والتسلسل لان المقدور ان كان مع المرجح واجب الوقوع فالايجاب وجائز الوقوع فالتسلسل فافهم

قوله واجيب بوجوه الخ اقول فيه بحث لان تعلق الارادة باحد المقدورين في احد الاوقات بذاتها لا المرجح كما يعلم من مذهب الهارب الخ فيه بحث لان تعلق الارادة باحد المقدورين في احد الاوقات بذاتها لا المرجح كما يعلم من مذهب الهارب الخ

قوله ودفع بان ترجيح المختار الخ اقول فيه بحث لان ترجيح المختار احد مقدوريه لا يستلزم صحة خروج الممكن عن العدم بلا موجد فان الترجيح غير الرجحان واستلزام الاول للثاني محل بحث لان ترجيح المختار احد مقدوريه لا يستلزم صحة خروج الممكن عن العدم بلا موجد فان الترجيح غير الرجحان واستلزام الاول للثاني محل بحث

قوله ومع كون تعلق العلم تابعا للوقوع الخ اقول فيه بحث لان تعلق العلم تابعا للوقوع لا يستلزم ان يكون تعلق الارادة تابعا للوقوع فلا يتم الرد على الفلاسفة

قوله عبارة عن العلم بنظام العالم الخ اقول فيه بحث لان العلم بنظام العالم على احسن ما يمكن لا يستلزم ان يكون تعلق الارادة تابعا للوقوع فلا يتم الرد على الفلاسفة

قوله ويزعمون ان هذا العلم علة لفيضان الوجود على الكل الخ اقول فيه بحث لان العلم بنظام العالم على احسن ما يمكن لا يستلزم ان يكون تعلق الارادة تابعا للوقوع فلا يتم الرد على الفلاسفة

قوله كابي الحسين والنظام والجاحظ الخ اقول فيه بحث لان العلم بنظام العالم على احسن ما يمكن لا يستلزم ان يكون تعلق الارادة تابعا للوقوع فلا يتم الرد على المعتزلة

ان العلم لا يصلح مرجحا لانه يعم الممكنات والممتنعات وكذا الثاني لانه تابع للوقوع فلو كان الوقوع لا يصلح مرجحا لاحد المقدورين لانه اما علم بحقيقة المقدور او علم بوجوده في الخارج فالاول تابع له لزم الدور وانما كان العلم تابعا لانه صورة للمعلوم وحكاية عنه والمطابقة معتبرة من جهة حتى انه لو لم يكن المعلوم على الوجه الذي تعلق به العلم لم يكن علما بل جهلا كما ان صورة الفرس على الجدار يعتبر المطابقة من جانبها فان طابقت الفرس فصحيحة والا فغلط واعترض عليه على وجهين الاول ان العلم اما فعلي وانفعالي والاول مفيد للوجود الخارجي كما اذا تصورنا البيت ثم بنيناه والثاني مستفاد منه كتصورنا الشمس والقمر وعلم الله تعالى فعلي والتابع للمعلوم هو الانفعالي فيجوز ان يكون للفعلي مرجحا اجيب بانك ان اردت ان العلم الفعلي ليس ظلا وحكاية للمعلوم فغير مسلم وان اردت انه مقدم في الوجود فمسلم لكن هذا التقديم لا يصلح مرجحا واورد عليه ان الحكاية مع عدم المحكي عنه لا يعقل الثاني ان العلم بالوقوع انما يكون تابعا للوقوع وانما كان الحكم بوقوعه مقيدا بالزمان الماضي واما اذا قيد بالمستقبل او كان مطلقا فلا اجيب بانا لا نريد بالتبع التاخر في الوجود الخارجي بل كونه ظلا وحكاية الثالث ما اورده الطوسي في نقد المحصل انه مخالف لقولهم ما علم الله وجوده وجب ان يقع ويمكن ان يجاب بان هذا الوجوب ليس بنفس العلم بل للعلم بان القدرة والارادة متعلقان بوجوده الرابع ان يسلم انما يتم على الفلاسفة لا على المعتزلة لان علمه تعالى ينفع في العقل ليس تابعا للوقوع الفعل وظلا وحكاية عنه وقد يجاب بان العلم بالمصلحة انما يرجح لو كان مراعاة الاصلح واجبة وقد برهنا على بطلانه وفيما ذكر من تراد فهما وتعريفهما بصفة توجب التخصيص وذكرهما في الصفات الازلية تنبيه على الرد على من زعم ان المشية قديمة والارادة حادثة عند حدوث المقدور وهم الكرامية زعموا ان المشية متعلقة بمطلق ايجاد الشئ والارادة بايجاده في وقت مخصوص فائتمر بذا تالله تعالى وهؤلاء يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى ومحل التنبيه تراد فهما وعدهما في الازليات وعلى من زعم ان معنى ارادة الله سبحانه فعله مفعول الارادة انه ليس بمكره اسم مفعول من الاكراه اي مجبور في فعله ولا ساه اي ذي سهو بان يكون غافلا عن فعله ولا مغلوب بان يكون غيره غالبا عليه يمنعه عن الفعل وهذا الزعم الحسين البخار من المعتزلة والارادة على هذا امر عدمي ويرد عليه اولا انه يلزم ان يكون الجماد مريدا كالنار في الاحراق وثانيا ان هذا ليس يصلح مخصصا لاحد المقدورين بل هو ذهاب مذهب الفلاسفة في الايجاب ونفي القصد والاختيار ومعنى ارادته فعل غيره انه امر به كيف اي كيف يكون الارادة بمعنى الامر

ان يترك ما فيه لصلاح وفضل ما لا صلاح فيه فانه يكون تخصيصا تأمل حتى تتكشف لك حقيقة الحال وكيف يكون الارادة بمعنى الامر فانه تعالى امر بارادة القديمة ما كان وما يكون فلا يكون في الدنيا ولا في الآخرة صغير او كبير قليل او كثير خير او شر نفع او ضر حلو او مر ايمان او كفر فوز او حرمان زيادة او نقصان طاعة او عصيان الا بارادته ودون تحكمه ولئن تشذره ونقضائه فما فاقه ما كان وما لم يرد لم يكن فهو الفعال لما يريد لا كما يحسب الحاكم

ان العلم لا يصلح مرجحا لانه يعم الممكنات والممتنعات وكذا الثاني لانه تابع للوقوع فلو كان الوقوع لا يصلح مرجحا لاحد المقدورين لانه اما علم بحقيقة المقدور او علم بوجوده في الخارج فالاول تابع له لزم الدور وانما كان العلم تابعا لانه صورة للمعدوم وحكاية عنه والمطابقة معتبرة من جهة حتى انه لو لم يكن المعلوم على الوجه الذي تعلق به العلم لم يكن علما بل جهلا كما ان صورة الفرس على الجدار يعتبر المطابقة من جانبها فان طابقت الفرس فصحيحة والا فغلط واعترض عليه على وجهين الاول ان العلم اما فعلي وانفعالي والاول مفيد للوجود الخارجي كما اذا تصورنا البيت ثم بنيناه والثاني مستفاد منه كتصورنا الشمس والقمر وعلم الله تعالى فعلي والتابع للمعلوم هو الانفعالي فيجوز ان يكون للفعلي مرجحا اجيب بانك ان اردت ان العلم الفعلي ليس ظلا وحكاية للمعلوم فغير مسلم وان اردت انه مقدم في الوجود فمسلم لكن هذا التقديم لا يصلح مرجحا واورد عليه ان الحكاية مع عدم المحكي عنه لا يعقل الثاني ان العلم بالوقوع انما يكون تابعا للوقوع وانما كان الحكم بوقوعه مقيدا بالزمان الماضي واما اذا قيد بالمستقبل او كان مطلقا فلا اجيب بانا لا نريد بالتبع التاخر في الوجود الخارجي بل كونه ظلا وحكاية الثالث ما اورده الطوسي في نقد المحصل انه مخالف لقولهم ما علم الله وجوده وجب ان يقع ويمكن ان يجاب بان هذا الوجوب ليس بنفس العلم بل للعلم بان القدرة والارادة متعلقان بوجوده الرابع ان يسلم انما يتم على الفلاسفة لا على المعتزلة لان علمه تعالى ينفع في العقل ليس تابعا للوقوع الفعل وظلا وحكاية عنه وقد يجاب بان العلم بالمصلحة انما يرجح لو كان مراعاة الاصلح واجبة وقد برهنا على بطلانه وفيما ذكر من تراد فهما وتعريفهما بصفة توجب التخصيص وذكرهما في الصفات الازلية تنبيه على الرد على من زعم ان المشية قديمة والارادة حادثة عند حدوث المقدور وهم الكرامية زعموا ان المشية متعلقة بمطلق ايجاد الشئ والارادة بايجاده في وقت مخصوص فائتمر بذا تالله تعالى وهؤلاء يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى ومحل التنبيه تراد فهما وعدهما في الازليات وعلى من زعم ان معنى ارادة الله سبحانه فعله مفعول الارادة انه ليس بمكره اسم مفعول من الاكراه اي مجبور في فعله ولا ساه اي ذي سهو بان يكون غافلا عن فعله ولا مغلوب بان يكون غيره غالبا عليه يمنعه عن الفعل وهذا الزعم الحسين البخار من المعتزلة والارادة على هذا امر عدمي ويرد عليه اولا انه يلزم ان يكون الجماد مريدا كالنار في الاحراق وثانيا ان هذا ليس يصلح مخصصا لاحد المقدورين بل هو ذهاب مذهب الفلاسفة في الايجاب ونفي القصد والاختيار ومعنى ارادته فعل غيره انه امر به كيف اي كيف يكون الارادة بمعنى الامر

وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات مع ان اكثر المكلفين كفار وعصاة ولو شاء صدور الايمان والواجبات عنهم لوقع والا لزم العجز فعلم ان الامر غير المشية وفيه نظر لان المعتزلة يجوزون تخلف مراده تعالى عن ارادته لان ايمان الكافر مراد عندهم ولا يقع اجيب بان الاشاعرة اعتمدت على ان بطلان التخلف بديهي لاستلزامه غلبة العبد على صانعه تعالى والفعل بالفتح كردن و التخليق عبارة اى كلاهما عن صفة ازلية يسمى التكوين وهو اشهر اسمائه وعرفوه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود وسيجيء تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق الى التخليق لشيوع استعماله اى الخلق في المخلوقات اى لانه في معنى المفعول اشهر منه في معنى الايجاد والترزيق وهو تكوين مخصوص متعلق بالرزق صرح به اى بالترزيق مع انه داخل في الفعل والتخليق اوضح بالتخليق والترزيق مع انه داخل في الفعل اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك كالرفع والخفض والتنعيم والتعذيب مما اسند الى الله تعالى كل منهما داخل في الجملة خبران الوصفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هي التكوين اى كل منهما تكوين وانما تعدد الاسماء لتعدد المتعلقات لا كما زعم الاشعري قيل فيه اشارة الى المختار الشيخ مذهب المصنف وعندنا فيه نظر بل مختاره مذهب الاشعري كما صرح به في هذا الشرح وغيره ولكن مشى ههنا على ما يلائم تفسير كلام المصنف من انها اضافات فانه قال التكوين ليس صفة حقيقية بل اذا تعلق القدرة والارادة بالرزق حدث اضافة تسمى الترزيق واذا تعلقت بالحيوة حصل اضافة تسمى الاحياء وقس عليه وصفات الافعال فانه قسم الصفات الى صفات الذات وهي التي لا يجوز خلو الذات عنها كالعلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والكلام والى صفات الافعال وهي حادثة يجوز خلوه عنها كالتخليق والترزيق والتصوير ونحوها ولا يلزم منه قيام الحوادث بذاته تعالى لان الاضافات امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في صفة الكلام قال رحمه الله تعالى والكلام هو صفة ازلية عبر عنها تعبيرا عن الموضوع له بالموضوع او عن المؤثر بالاثر فضية قولان الاول اشهر والثاني اقرب الى التحقيق بالنظم اراد اللفظ لكن الاصوليين يعبرون عن لفظ القرآن بالنظم الادب لان اللفظ طرح الشئ عن الفم والنظم جمع اللآلي في السلك المسمى بالقرآن المركب من الحروف يريد ان الكلام المعدود من الصفات الالهية هو المعنى القديم القائم بذاته تعالى واما هذا القرآن المركب من الحروف الهجاء فحادث وليس صفة قديمة قائمة بذاته تعالى بل هو دال عليها ويسمى الاول بالكلام النفسي والثاني بالكلام اللفظي والمعتزلة ينكرون الاول ويقولون كلام الله هو اللفظ الحادث فقط فهذا تحرير محل النزاع وذلك اي الكلام النفسي ثابت لان كل من يامر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة فهذا المعنى هو الكلام النفسي وهو معنى واحد غير مختلف يعبر عنه بامور مختلفة فهو غير مختلف لان ما يختلف غير ما لا يختلف ولما اورد المخالف عليه ان هذا المعنى هو العلم او الارادة لان مدلول عبارة في الخبر علم المتكلم به وفي الامر ارادة المامور به وفي النهي ارادة عدم الفعل فلا يثبت كلام نفسي اجاب عنه بقوله وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان بما لا يعلمه بل يعلم خلافه كسائر الاخبار الكاذبة فان الخبر فيها على خلاف العلم فثبت تغايرهما واعترض عليه بان الكذب محال في حقه تعالى وقياس الغائب على الشاهد ممنوع واجاب الامام الرازي بالاجماع على ان جهة الخبر متحدة في الغائب والشاهد فمغايرة العلم في الشاهد تدل عليها في الغائب واجاب بعضهم بان المقصود منه تصوير التغاير بين الكلام النفسي والعلم والارادة واما اثباته صفة للواجب فبالاجماع والنقل عن الانبياء واجاب بعض بان المخالف يجوز قياس الغائب على الشاهد ودفع الاول بان الاتحاد ممنوع بل هو اول البحث والثاني الاجماع والنقل انما يدلان على ثبوت الكلام لا على انه مغاير للعلم والارادة فلا بد من بيان المغايرة والا وجب تاويل ما نقل بالعلم والارادة والثالث بان المطلوب اثبات ما هو من مهمات الدين لا امساك الخصم فقط واعترض على الدليل بوجه آخر وهو انه يدل على مغايرة الكلام النفسي للعلم التصديقي لا التصوري فان المخبر لا بد ان يقع في ذهنه صورة ما يريد الاخبار به فهذا التصور هو الذي تزعمون انه كلام نفسي ويجاب بان مدلول الكلام الاخباري هو العلم التصديقي لا التصوري ودفع بانه يتم اذا كانت الدلالة وضعية وليست كذلك بل هي دلالة الاثر على المؤثر وقال صاحب الصحائف الفرق الواضح البين بين

النفسي والعلم بان النفسي لابد ان يكون مع قصد الخطاب مع نفسه او مع غيره بخلاف العلم فانه
خال عن هذا القصد وهو من خواص انكارنا انتهى وغير الارادة لانه قد يامر بما لا يريد امتثال
عبده قصدا الى ظهار عصيانه وعدم امتثاله اى عدم اطاعته لاوامره توضيحه ان الرجل قد
يضرب عبده العاصي فيلومه الناس ويقولون لا تضرب عبدك بلا حق فيقول هو عاص فيقولون كذبت
فيريد ان يظهر عليهم عصيانه فيامره بفعل وهو يريد ان لا يفعله ليعيد ليظهر صدقه واعترض بان الموجود ههنا
صيغة الامر لا حقيقة الامر فلا طلب كما انه لا ارادة وفيه نظر لان الطلب مدلول صيغة الامر فلا ينفك عنه
ويسمى هذا المعنى كلاما نفسيا واورد عليه بان العرب لا يسمونه كلاما فاجاب محتجا بكلام البلغاء بقوله
على ما اشار اليه الاخطل شاعر من نصارى العرب كان من دولة قدماء بني اميه ونسب بعضهم
البيت الى امير المؤمنين علي ع يقوله ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا
الفؤاد بالضم وبهمزة العين القلب فان دت اللحم اذا وضعته على النار سمي به لسوادلونه او لحرارة مزاجه وقد
يستعمل بالفتح والواو وقال في القاموس هو غريب وما قبل هذا البيت قوله لا تعجبن من امرء بكلام
حتى يكون مع الكلام اصيلا واراد بالاصيل صاحب الاخلاق المحمودة من الوفاء بالوعد والجود و
الشجاعة وقال عمر رض اني زورت في نفسي مقالة التزويز اختراع الكذب او تزيين الشئ او تدبير الكلام
والمراد احد الاخيرين وهذا من قصة بيعة ابي بكر رض قال حتى بعث الانصار على ان يامروا سعد بن
عبادة فمشيت اليهم مع ابي بكر رضي الله عنه وزورت في نفسي مقالة فتكلم ابو بكر ولم يترك من ما زورت شيئا
وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك ومن الشواهد القوية قوله تعالى
يقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول والدليل على ثبوت صفة الكلام بعد ما ثبت مغايرته
العلم والارادة اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم لقولهم ان الله يامر بكذا
وينهى عن كذا وفي القرآن قال ربك ونحوه في مواضع كثيرة اعترض عليه بانه سبق في شرح قول المصنف
اي القادر العليم ان الكلام ما يتوقف ثبوت الشرع عليه فاثبات الكلام بالنقل عن الانبياء وبالاجماع
الذي هو من الحجج الشرعية دور واليضا بين كلاميه تناقض اجيب بوجوه احدها انه قال في شرح
المقاصد انه تعالى متكلم تواتر النقل بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على
اخبار الله عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى وكذلك ثبوت الاجماع لا يتوقف على ثبوت

الشرع بل على صدق الشارع فى قوله لا تجتمع امتى على الضلالة وصدقه معلوم من المعجزة ثانيهما ان اثبت
بالشرع هو النفسى وما ثبت به الشرع هو اللفظى ثالثها ان الكلام موقوف على نفس الشئ والموقوف على الكلام
ثبوت الشرع ودفع بانه لا معنى للتوقف على الشرع الا التوقف على ثبوته مع القطع باستحالة التكلم
من غير ثبوت صفة الكلام وزعمت المعتزلة ان التكلم ايجاد الكلام وهو تكلف لا يعبأ به لان الفاعل
من قام به الفعل باجماع اللغويين وقدمها اى كونها قديمة وفصل الكلام اى كلامه او كلام الله سبحانه
بعض التفصيل فقال وهو اى الله تعالى مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ صِفَةٌ لَهُ ضرورة امتناع ثبوت
المشتق للشئ من غير قيام ما خذ الاشتقاق به وقد يقال ماخذ اشتقاق التكلم لا الكلام بل
الكلام اثر التكلم كما ان النقوش اثر الكتابة ويجاب بان قيام التكلم مستلزم لقيام الكلام وفى هذا
رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره كاللوح المحفوظ وجبريل وشجرة موسى
بل كل من يقرره ليس صفة له فى الحقيقة لعدم قيامه بذاته تعالى أَزَلِيَّةٌ ضرورة امتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى ودعوى الضرورية فى هذه المقدمة النظرية غير مسموعة بل اثباتها بالدليل يحتاج
الى بحث متطاول لكنهم قد يستغنون الضرورة بمعنى اليقين وهو المقصود لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الْحُرُوفِ
وَالْأَصْوَاتِ ضرورة انها اعراض حادثة فان الصوت كيفية تعرض الهواء والحرف صوت
مخصوص عند المتكلم وقال الحكيم كيفية تعرض الصوت على تجويز قيام العرض بالعرض مشروط حدوث
بعضها بانقضاء البعض هذا دليل حدوثها وحدوث السبوق ظاهر اما المنقضى فلان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه لان امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء الحرف الاول بديهى وفى هذا
اى فى قوله ليس من جنس الحروف رد على الحنابلة اصحاب الامام الرابع احمد بن حنبل وعندى انهم
لم يصرحوا بذلك فى امثالهم حيث ذهبوا الى قدم الكلام اللفظى والكرامية القائلين بان كلامه عرض
من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم القول بقدمه مذهب الحنابلة اما الكرامية
فذهبوا الى حدوثه لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فمنى كلام الشيخ مساهلة ولعله وجد بعض الكرامية
قائلين بقدمه وَهُوَ اى الكلام صِفَةٌ اى معنى قائم بالذات اى بذاته تعالى مُنَافِيَةٌ لِلسُّكُوتِ

الذی هو ترک التکلم قیل فیه مسامحة والاولی ان یقال عدم التکلم لئلا یشعر بسبق التکلم مع القدرة علیه
یعنی تقابل السکوت والتکلم تقابل العدم والملکة فلا یوصف الحجر بالسکوت والآفة التی هی عدم
مطاوعة الآلات المطاوعة فرمان بردن وآلات التکلم الحنجرة واللسان والعضلات المحرکة لها اما
بحسب الفطرة بالکسر المخلقة التی خلق علیها المولود فی بطن امه کما فی القاموس وهذا بان یخلق الامة غیر
قابلة للتکلم کما فی الخرس بفتحتین گنگی او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة کما فی الطفولیة
ولم یرد اشارة الی حصر الآفات حتی یرد ان الآفة قد تکون فقد الآلة کمن للسان له او فقد السمع لان
الاصم لا یتکلم لعجزه عن سمع الاصوات وتعلمها وقد یقال آفة الطفولیة فطریة ویمکن ان یجاب انه مشی
علی مصطلح الاطباء فانهم یسمون بالفطری المرض المولودی الذی لا یزول فانقیل هذا ای کون
الکلام صفة منافیة للسکوت والآفة انما یصدق علی الکلام اللفظی علی بنائیه او صلة الصدق دون
النفسی اذ السکوت والخرس انما ینافی اللفظ لا النفسی قلنا المراد السکوت والآفة الباطنیتان
بان لا یدبر فی نفسه التکلم فهذا سکوت باطنی او لا یقدر علی ذلک فهذا آفة باطنیة فکما ان
الکلام لفظی ونفسی فکذا ضده اعنی السکوت والخرس ان قلت فکان الواجب ان یفسر السکوت
والآفة فی کلام المصنف بعدم التدبر وعدم القدرة قلت فسرهما بالمعنی المشهور الذی یعرفه العقلاء لیکون
معرفتها وسیلة وتمهیدا الی معرفة المطلوب واللّٰه تعالی متکلم بها ای بالصفة امرا ونهیا
ومخبرا اشارة الی دفع بعض الاشاعرة حیث زعم ان الکلام لیس صفة واحدة بل خمس صفات الامر
والنهی والخبر والاستفهام والنداء یعنی انه صفة واحدة ویستدل علیه بانها لو تعددت فاستناد
الی الذات ان کان بالاختیار لزم حدوثها اذ القدیم لا یکون مصادرا بالاختیار وان کان بالایجاب
لزم ثبوت کلامات غیر متناهیة او الترجیح بلا مرجح لان نسبة الموجب الی جمیع الاضداد علی السواء وعندنا
فیه نظر لانه لو تم لبطل کون الصفات سبعا او ثمانی ولعل هذا الدلیل یحقق ما ذهبت الیه الصوفیة من اثبات
صفات غیر متناهیة یتکثر الی الامر والنهی والخبر اکتفی بالثلثة علی حسب التمثیل او لاتباع المصنف
باختلاف التعلقات فالکلام الواحد خبر بحسب التعلق بالمخبر عنه وامر بحسب التعلق بالمامور به وقس
علیه فالکلام جزئی حقیقی یتعدد اسمائه بالاضافات کتسمیة زید کاتبا وشاعرا وسنجارا ولیس نوعا له
جزئیات او کلا له اجزاء کالعلم والقدرة وسائر الصفات کالسمع والبصر فان کلا منها واحدة

قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات ذكر الحدوث استطرادي للاشارة الى الاستشهاد اي كما ان الصفة القديمة يكون في تعلقاتها واضافاتها حدوث كتعلق القدرة بايجاد زيد يوم الجمعة ولا يلزم منه حدوث الصفة فكذلك يكون في تعلقاتها واضافاتها كثرة ولا يلزم منه تعدد الصفة ولو قال كالحدوث لكان احسن لما ان ذلك اليق بجمال التوحيد دليل على قوله صفة واحدة وحاصله ان اللائق بالتوحيد نفي الصفات ولكنا اثبتنا صفات ثمانية للضرورة فالانسب تقليل الصفات ما امكن ونفي ما زاد على الضرورة ولنا في هذا المقام بحث في آخر بحث التكوين وملخصه ان تعدد الصفات لو كان ينافي التوحيد فالقول بالثمانية شرك والا فلا باس في اثبات الف الف صفة بل هو الانسب بالكمال ولانه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها دليل ثان على وحدة الكلام بل سائر الصفات وهو ان الثابت بالدليل هو تكثر التعلقات والاضافات لا تكثر الصفة ومن ادعاه فعليه البرهان ولا يخفى ان هذا النوع من الحجة ضعيف لان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول ولو سلم فعدم الاطلاع على الدليل لا يدل على عدمه نعم قد يستعمل امثاله في الخطابيات فان قيل هذه اي الامر والنهي والخبر اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها حاصله ان الكلام كلي والامر والنهي والخبر جزئيات له والكلي لا يوجد في الخارج الا في ضمن الجزئيات المتكثرة فلا يمكن وجود الكلام الا مع التكثر فلا يصح قولكم الكلام واحد وانما التكثر في التعلقات قلنا مسلم اي لا نسلم انه لا يعقل وجود الكلام الا في ضمن هذه الاقسام بل انما يصير الكلام احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال اي فيما بعد الازل واما في الازل فلا اقسام اصلا لعدم التعلقات والاضافات فالحاصل انه ليس نسبة الكلام الى اقسامه كنسبة الكلي الى جزئياته بل كنسبة زيد الى عوارضه من الكاتب والضاحك فكما انها لا توجب تكثرا في ذات زيد ويجوز ان يوجد زيد معها وبدونها فكذا حال الكلام مع اقسامه وهذا الجواب انما هو على مذهب الامام عبد الله بن سعيد القطان وجمع من قدماء الاشاعرة حيث ذهبوا الى ان كلام الله سبحانه في الازل ليس امرا ولا نهيا وانما ينقسم اليهما بالتعلقات الحادثة واما على مذهب الجمهور القائلين بانه في الازل امر ونهي وان التعلقات قديمة فالجواب ان التكثر بسبب التعلقات ولو كان ازليا لا يوجب التكثر في الذات كما في العلم وذهب بعضهم قيل هو الامام الرازي الى انه اي الكلام في الازل خبر ومرجع الكل من اقسام الكلام اليه اي الى الخبر لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على

الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس اي العقاب على الفعل والثواب على الترك عند تهيؤ
الاسباب وقرب الارتكاب مطلقا وحاصل الاستخبار اي الاستفهام لانه طلب لخبر الخبر عن طلب
الاعلام اي الاخبار عن ان المتكلم طالب للاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة والمقصود
من هذا الارجاع امران احدهما الجواب عن اشكال اورده المعتزلة وهو انه لو كان الكلام ازليا لم يكن
معنى للامر والنهي والاستفهام والنداء اذ لا مخاطب في الازل ثانيهما الرد على ابن يجعلها خمس صفات
ورد ذلك بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة فان مدلول الخبر غير مدلول الامر قطعا والا
لم تكن اقسامه متباينة من الكلام ولذلك كان الخبر يحتمل الصدق والكذب بخلاف اخواته واستلزام
البعض للبعض لا يوجب الاتحاد يريد انا لا نسلم ان الامر مستلزم لمعنى الاخبار عن استحقاق فاعله
الثواب لكنه لا يوجب اتحاد الامر والخبر والا لزم الاتحاد بين كل متلازمين كالاب والابن وذا
سفسطة فانقيل الامر والنهي بلا مامور ومنهي سفه جهل وعبث والاخبار في الازل
بطريق المضي بضم الميم وكسر الضاد مصدر من مضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه
هذان اشكالان اوردهما المعتزلة على الاشاعرة وحاصل الاول انه لو كان الكلام ازليا لكان الله
سبحانه آمرا وناهيا في الازل بلا مخاطب وهذا غير معقول وتقرير الثاني ان الاخبار بلفظ الماضي
كثير في القرآن نحو قال موسى وقلنا يا ذا القرنين وصدق لفظ الماضي يقتضي وقوع مضمونه قبل
الاخبار فلو كان الكلام ازليا لزم الكذب وهو محال على الله تعالى واعلم ان اهل الملل اجمعوا على ان الكذب
من الله سبحانه محال استدلين بوجوه احدها للمعتزلة وهو انه قبيح يجب تنزيه الله سبحانه عنه ثانيها انه
ينافي مصلحة بعث الرسل وهو للمعتزلة ايضا وبناهما على القبح العقلي ثالثها انه نقص يجب تنزيه
الواجب عنه وهو للاشاعرة ودفعه صاحب الموقف بانه قول بالقبح العقلي وفيه ان صاحبها قد حقق
ان الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص مما يدركه العقل وانما الخلاف في ايجاب الثواب والعقاب بهما
لو كذب لكان كذبه قديما فيمتنع عليه الصدق لان القديم لا ينعدم خامسها اجماع الانبياء وهو المعتمد

وأورد عليه ان صدق النبي يعلم بتصديق الله تعالى اياه فيلزم الدور اجيب بانه تصديق بالفعل لا بالقول
على ان العلم الحاصل بالمعجزة من العاديات التي لا يبطلها الشبهات كما سيذكر في محله انشاء الله تعالى
قلنا ان لم نجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا كالقطان فلا اشكال اذ لا يتوجه الامر والنهي
الا الى مخاطب موجود ولئن جعلناه كالاشعري فالامر في الازل لا يجاب تحصيل المأمور به في
وقت وجود المأمور الجار ظرف لتحصيل وصيرورته اهلا لتحصيله بالبلوغ هذا ان جوابا عن الاشكال
الاول وبيانا ان اهل السنة اختلفوا في وصف كلام الله سبحانه في الازل بكونه امرا ونهيا فقال عبد الله بن
سعيد القطان وجماعة بان كلامه في الازل لا يوصف به بل انما يصير امرا ونهيا عند نزوله على الانبياء و
قد مشى الشارح قبل هذا على مذهبه وذهب الشيخ الاشعري الى ان الاتصاف بهما قديم وكذا التعلقات
قديمة واشار قبل الجواب على كل من المذهبين ومحض الجواب الثاني ان السفه والعبث انما يلزم لو طلب
الفعل من المعدوم في حال عدمه وليس كذلك فيكفي وجود المأمور في علوم الآمر اشارة الى رد ما قيل
ان الخطاب لا بد ان يكون الى مخاطب موجود في الخارج والجواب ان هذا انما يلزم في الخطاب اللفظي و
اما في الخطاب النفسي فالوجود العلمي كاف كما اذا قدر رجل اي تصور ابنا له قبل تولده فامره
بان يفعل كذا بعد الوجود اورد عليه انه عزم على الطلب وتخيل له اما حقيقة الطلب فهي سفه بل محال
اجيب بوجهين احدهما انه لو صح لم يأمرنا النبي عليه الصلوة والسلام بشيء ودفع بانه امر ضمني في ضمن امر الموجود
في عهده والكلام في الامر الصريح ثانيهما ان المراد هو ان يقول الرجل للحاضرين اني آمر ابني ان يشتغل
بالعلم فبلغ اليه امري فهذا حقيقة الطلب والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة
جواب عن الاشكال الثاني اي لا يتصف الخبر بالوقوع في الازمنة من ماض او مستقبل اذ لا ماضي ولا
مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان لما تقرر ان الموصوف بالزمان هو ما
يتجدد ويتغير فالله تعالى لا يوصف به وحاصل الجواب ان الكلام في الازل منزه عن الوقوع في الازمنة
وانما يوصف بالازمنة فيما لا يزال بحدوث التعلقات والازمنة وقال العلامة القوجي في شرح التجريد

تحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظ غير جدا كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الزمان اشارة
الى دفع اشكال اورد المعتزلة على الجواب وهو ان التغير على القديم محال فلو لم يكن الكلام في الازل موصوفا
بالازمنة استحال فلك فيما لا يزال فحاصل الجواب ان حدوث تعلقات الصفة لا يوجب تغيرا في الصفة
كما في العلم فان علم الحق سبحانه بوجود زيد قديم مع انه فيما لا يزال قد تعلق بانه سيوجد وتارة بانه موجود
وتارة بانه كان موجودا وهذه التعلقات لا توجب تغيرا في صفة العلم وشبهوه باسطوانة يمشي رجل حولها
فتكون تارة عن يمينه وتارة عن يساره وتارة عن خلفه وتارة قدامه فهذه تغيرات في الاوضاع بين
هذا الرجل والاسطوانة من غير تغير في ذاتها واعلم ان للمعتزلة اشكالات اخر احدها ان الامر لو كان ازليا
لزم استمرار التكليف في دار الجزاء ايضا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ثانيها ان الكلام لو كان ازليا لكان
مستمرا ازلا وابدا فلا معنى لاختصاص مكالمة موسى عليه السلام بالطور اجيب عنهما بان تعلقات الكلام حادثة
بارادة الحق سبحانه فتعلق بالتكليف في دار الجزاء فقط وبمكالمة موسى عليه السلام على الطور فقط ثالثها ان
نسبة القديم الى جميعها على السوا كما في العلم فيجوز تعلق الامر والنهي بكل فعل فيكون المامور
منهيا وبالعكس وجوابه على راي الماتريدية القائلين بان حسن الفعل وقبحه لصفة فيه ظاهر لانها مرجحة
واما عند الاشعرية فان التعلقات حادثة بالارادة المرجحة ولما صرح المصنف بازلية الكلام حاول اي
قصد التنبيه على ان القرآن ايضا كالكلام قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على
النظم المتلو الحادث وهو المشهور في العرف العام وعرف الاصوليين والفقهاء والقراء بالقرآن ومحل
التنبيه قوله غير مخلوق ان الموصوف بعدم الخلق هو النفسي لا اللفظي فقال والقرآن كلام الله تعالى
غير مخلوق وعقب القرآن بكلام الله تعالى التعقيب درس آوردن اي ذكر قوله كلام الله بعد
قوله القرآن لما ذكره المشائخ من انه يقال القرآن كلام الله غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا
يسبق الى الوهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم لان اطلاق القرآن على الكلام اللفظي اشهر كما
ان اطلاق كلام الله تعالى على النفسي اكثر في عرف الاشاعرة كما ذهب اليه الحنابلة المنسوبون
الى الامام الهمام احمد بن حنبل جهلا او عنادا الجهل عدم العلم والعناد انكار الحق مع العلم به قالوا
كفى دليلا على جهلهم قولهم الجلد والغلاف قديمان وقول بعضهم ان الجسم الذي يكتب فيه القرآن يصير قديما
بعد ما كان حادثا وبالجملة فالمتكلمون يشنعون على الحنابلة تشنيعا عظيما وهو ان الامام احمد

م رواه ابو داود باسناد صحاح عن عبد الله وابن عمه حنبل رجال اسنده والبخاري ومسلم ١٢

ف قوله بعد اثبات ازلية الكلام

ف قوله فعلم ما يازمه القرآن يشبه على الطغام

ف قوله ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم

ف قوله فعلم ما يازمه القرآن يشبه على الطغام

ف قوله ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم

ف قوله فعلم ما يازمه القرآن يشبه على الطغام

ف قوله ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم

ف قوله فعلم ما يازمه القرآن يشبه على الطغام

ف قوله ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم

صاحب المذهب وعظيم المناقب في مذهبه ائمة كبار ومشائخ عظام فمنهم الشيخ الغوث الاعظم عبد القادر
الجيلاني القائل بان الحروف النحوية قديمة فيجب الكف عن اساءة الادب اليهم ثم السعي في توجيه كلامهم
فاقول قد ثبت عن الامام احمد ان الكلام اللفظي غير مخلوق وبهذا عن كثير من ائمة الحديث وفيه وجوه احدها
ما اختاره وهو ان مرادهم بهو ان الالفاظ قائم بذاته تعالى غير مرتب الاجزاء كما اختاره صاحب الموقف
وسيذكره الشارح في آخر البحث وهو قول مقبول وان لم يقل فليس بحيث يشنع قائله لكونه مذهب طائفة
من اهل الحق وثانيها انه تحاشى عن ان يتوهم المتوهمون ان الكلام النفسي مخلوق وثالثها انه اراد بغير
المخلوق غير المفتري يقال خلق الكلام اذا افتراه ثم رواه الناقلون بالمعنى غلطا فوضعوا القديم مكان
غير مخلوق وفيه نظر اما القول بقدم الجلد والغلاف فصادر عن بعض الجهلة المنسوبين الى مذهبه ولا
يقال كان يقوله الامام احمد رغما للانوف المعتزلة وقد جرى عليه في ذلك محنة عظيمة فان
خليفته كان معتزليا فاخذه وضربه ضربا وجيعا ليعترف بان القرآن مخلوق فلم يعترف وروي
ان الشافعي اتى بقميص وقيل هذا القميص احمد ضرب فيه فغسله بالماء وشربه وصب غسله على وجهه وقد
رأى بعض الصالحين احمد في المنام بعد موته فسأله عن حاله فقال دخلت على الله فقال يا احمد قد
اوذيت فينا فانظر الى وجهنا واقام غير المخلوق مقام غير الحادث مع ان المستعمل عند
المتكلمين في بحث الصفات هو لفظ القدم والحدوث تنبيها على اتحادهما خلافا للفلاسفة حيث
زعموا ان العقول والافلاك غير حادثة وليست غير مخلوقة فغير الحادث اعم وتصدق الى جرى الكلام
على وفق الحديث حيث قال عليه الصلوة والسلام القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال انه مخلوق
فهو كافر بالله العظيم قيل يحتمل الباء للتسمية والحديث رواه ابن عدي في الكامل عن ابي هريرة ورواه
الديلمي عن رافع بن خديج وحذيفة بن اليمان وعمران بن حصين واخرج الخطيب عن جابر بن عبد الله
قال القرآن مخلوق فقد كفر وجاء في بعض الروايات من مات وهو يقول القرآن مخلوق لقي الله تعالى
يوم القيامة ووجهه الى قفاه وبالجملة جاء الحديث بالفاظ كثيرة كلها موضوع عند المحققين وذكره ابن الجوزي
في الموضوعات وقال الامام الصغاني صاحب المشارق موضوع وقال السخاوي هذا الحديث من جميع
طرقه باطل وقال مجد الدين فيروز ابادي اللغوي لم يصح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء

قوله باطل نقله ابن الربيع في التمييز ١٢ احسن الفوائد

وكل ما ثبت فهو من مقالات الصحابة والتابعين وقال السخاوي صح عن عمرو بن دينار قال ادركت
تسعة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقولون من قال القرآن مخلوق فهو كافر وقد نقل
الثقات فلا يذكر حديثا موضوعا قلت هذه مقالة الجاهلين بعلم الحديث فان الاعتماد على
تصحيح الاحاديث هو على ائمة الاساتيذ وحدهم وتنصيصا على محل الخلاف اي تصريحا بالعبارة
المشهورة بين الفريقين اهل السنة والمعتزلة وهو اي محل الخلاف والعبارة ان القرآن مخلوق
او غير مخلوق وهذا اي لاشتهار هذه العبارة تترجم المسئلة اي تسمى بمسئلة خلق القرآن
لا بمسئلة حدوثه قيل المناسب مسئلة عدم خلق القرآن اجيب بان هذه التسمية وقعت عن المعتزلة ثم
استمرت وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي عندنا ونفيه
عندهم والا وان لم يختلف الفريقان في اثبات النفسي ونفيه فلا نزاع فانا اذا قلنا القرآن
غير مخلوق اردنا النفسي واذا قالوا القرآن مخلوق اراد واللفظي فنحن لا نقول بقدم الالفاظ
والحروف بل بحدوثه كما قالت المعتزلة وهم لا يقولون بحدوث النفسي بل ينكرون وجوده
ولو ثبت عندهم لقالوا بقدمه مثل ما قلنا فصار محل البحث هو ان النفسي ثابت ام لا ودليلنا
على ثبوت النفسي مام انه الضمير للشان وقد يزعم انه للكلام ثبت بالاجماع وتواتر النقل
عن الانبياء التواتر مصدر معطوف على الاجماع وقد يزعم انه ماض اي انه تعالى متكلم فاعل
ثبت ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام اذ الصفة لا تحمل الا اذا قام ماخذها على الموضوع
واورد عليه ان الماخذ هو التكلم واجيب بان الاتصاف بالكلام من لوازم التكلم وثبت انه
يمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى لان الحوادث لا تقوم به سبحانه وفي التوصيف
اشارة اليه فتعين النفسي القديم فهو الصفة القائمة به تعالى اذ لا ثالث اجماعا واما
استدلالهم على نفي النفسي القديم وحدوث القرآن بان القرآن متصف بما هو من صفات
المخلوق وسمات الحدوث اي علاماته وهو بالكسر جمع سمة بالكسر فالفتح من الوسم من التاليف
اي كونه مؤلفا من الحروف والآيات والسور والتنظيم اي كونه منظما على اسلوب مطبوع كسلك

اللآلى والاتصاف بهما ثابت فى عبارات العلماء وقد تقرر ان كل مولود مخلوق والانزال والتنزيل
كقوله تعالى انا انزلناه فى ليلة القدر وقوله تعالى نزلنا تنزيلا وفرق صاحب الكشاف بينهما بان الانزال دفعى
والتنزيل تدريجى وكلاهما صحيح فى حق القرآن لما صح انه نزل من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا دفعة فى ليلة
القدر ثم نزل منها تدريجا فى ثلث وعشرين سنة قالوا انزول الصفة القائمة بذاته تعالى محال وايضا النزول
حركة والمتحرك هو الجسم واعراضه وهى حادثة وكونه عربيا كقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والعرب
الذين وضعوا العربية محدثون مسموعا كقوله تعالى فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له والمسموع هو الصوت
وهو عرض قائم بالهواء والعرض مخلوق حادث فصيحا للاجماع والفصاحة سلامة اللفظ مع كونه
كثير الاستعمال اذ لا تصور الا بعد استعماله معجزا بالاجماع وقد شرط بالمعجزان يحدث عند التحدى فانه
لو كان سابقا على المعارضة لم يكن لها اختصاص بتصديق النبى الى غير ذلك فمنها ان بعضه منسوخ والنسخ
رفع الحكم او انتهاؤه وما ثبت قدمه يستحيل عدمه ومنها قوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث
وهو من اوضح ما احتجوا به عليهم فانما يقوم جواب لما حجة على الحنابلة لانهم قائلون بقدم اللفظ لا علينا
لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام فى المعنى القديم وما ذكرتم لا يدل على حدوثه ثم اراد البطال
جواب المعتزلة عن استدلالنا فقال والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما لتصريحات القرآن
به وتواتر الخبر عن الانبياء ذهبوا الى التاويل وهو انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف فى
محالها كالطور وشجرة موسى عليه السلام او فى الهواء وفى لسان جبرئيل والنبى صلى الله عليه وآله وسلم
او ايجاد اشكال الكتابة فى اللوح المحفوظ وان لم يقرء فعل معلوم اى يصح كون الايجاد متكلما بتلفظ
الله سبحانه بتلك الاصوات والحروف واستدلوا على ذلك بان العلماء يسبون ما فى الكتب الى المصنفين فيقال
قال الامام الرازى فى المحصل وهذا كلامه فى المحصول مع اثبات النقوش فى الاوراق كاف فى التصنيف
بلا حاجة الى القدرة على اختلاف بينهم فى كيفية اخذ جبرئيل القرآن عن الله سبحانه فقال بعض المعتزلة
يخلق الله تعالى صوتا فيسمعه جبرئيل وينزل به وقال بعضهم ينظر الى النقوش المكتوبة فى اللوح وانت
خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها فى غيره بان حرك جسما والا لصح اتصاف اباء
تعالى بالاعراض المخلوقة له فيصح ان يقال له اسود لانه اوجد السواد والمراد هو الاتصاف من حيث
اللغة فلا يرد ما قيل من ان اسماء الله توقيفية لعل المانع من الاتصاف عدم اذن الشارع تعالى عن ذلك

اى تنزه عن الاتصاف بها علوا كبيرا استنزاها قوى باشديد ادمن قوى شبه المعتزلة على ان
القرآن مخلوق افكم ايها الاشاعرة متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتى
المصاحف الدفة بالفتح والتشديد الجنب ودفتا الطاير جناحاه ودفتا المصاحف لوحان على جانبيه
لحفظ الاوراق والمصحف مثلثة الميم الاوراق المجلدة التى كتب فيه القرآن فاورد على التعريف بانه مشتمل
على السور واجيب اولا بان المصحف لا يحتاج الى التعريف لانه معلوم حتى الصبيان وثانيا بان المراد المصحف
اللغوى وهو مجمع الصحائف اى الاوراق المكتوبة لا المصحف العرفى ان قيل لو اريد المصحف اللغوى دخل الكتب
الالهية وكتب الاحاديث النبوية بل كتب العلوم فى التعريف قيل تخرج بقيد التواتر ولم ينقل شيء منها الينا
تواترا وعندنا فى دعوى عدم التواتر بحث والحق ان المراد هو النقل عن النبى صلى الله عليه وسلم اعم من ان ينقل عنه كتاب
بالتواتر سوى القرآن ان قلت تواتر بعض الاحاديث كقوله عليه الصلوة والسلام من كذب على متعمدا
فليتبوأ مقعده من النار قلت المراد ان يكون مجموع ما بين الدفتين متواترا وهذه الاحاديث نادرة جدا
والتواتر مفعول مطلق اى نقلا متواترا او حال وهو احتراز عن الالفاظ المنقولة برواية الاحاد فانها ليست
من القرآن كما وقع فى مصحف عبد الله بن مسعود وابى كعب وتسمى الشواذ ومنها الحمد لله بضم اللام و
ايضا بكسر الدال ومنها ملك يوم الدين بلفظ الماضى ونصب يوم الدين وعرف بعضهم القرآن بما نقل
الينا بين دفتى المصاحف نقلا متواترا بلا شبهة واحترز بالقيد الاخير عن التسمية فانها وان تواترت
لكنها محل شبهة عند الحنفية فلا تكون من القرآن قلت والحق انها عند الحنفية مع من القرآن لكنه
لم يجعلها جزءا من كل سورة فهم الناس ذلك وطابق بعض الائمة بان التسمية جزء السور فى بعض
القرية دون بعض وكل من القرءتين متواتر وهذا فى غاية الجودة وهنا اى هذا التعريف يستلزم
كونه مكتوبا فى المصاحف مقروءا بالالسن مسموعا بالاذن لانا نقرء المكتوب فى المصاحف و
نسمعه وكل من ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشار الى الجواب بقوله وهو اى
القرآن الذى هو كلام الله تعالى اى النفسى مكتوب فى مصاحفنا اى باشكال الكتابة

وصورالحروف الدالة عليه ويسمى بهذا وجود الكتابي محفوظ في قلوبنا ويسمى وجودا ذهنيا
اى بالالفاظ المتخيلة الظاهرة اراد بها الخيال المرتبة في خاصة الخيال على مذهب الحكماء وان الحس
المشترك ياخذ صور المحسوسات عن الحواس الظاهرة ويسلمها الى الخيال وذهب بعض علماء الشرع الى محل العلم
والحفظ هو القلب والنصوص معاضدة لهم وذهب هذا القول الى الشافعي وروي عن ابي حنيفة رحمه الله انه الدماغ
لاشتمال القوى المدركة بالفرية على الرأس وهو قريب من مذهب الحكماء وعندي ان مستقر علم القلب و
كرسيه القوى الدماغية جمعا بين الادلة وليل الحق لا يعدوه ولهذا ارتفع المنافاة بين كلام المعلم الشارح
مقروءا بالسنتنا بحروف الملفوظة المسموعة ويسمى هذا وجودا لفظيا مسموع ..... باذاننا
بذلك ايضا اى بمجرد قراءة الملفوظة غير حال بتشديد اللام من الحلول وقيامها اى مع ذلك اى
مع كونه مكتوبا محفوظا مقروءا مسموعا ليس عرضا في المصاحف ولا في القلوب اورد عليه ان المعنى
لو لم يحصل في القلب لم تفهم تفسير القرآن اجيب بان الحاصل في القلب ليس صن الكلام النفسي بل مثاله
كصورة الفرس على الجدار والالسنة والاذان خلاصة جواب المصنف ان وصف الكلام النفسي بانه مكتوب
محفوظ مقروء مسموع وصف مجازي وهي في الحقيقة اوصاف للامور الدالة عليه عني الاشكال والالفاظ
كقولنا زيد مكتوب محفوظ مقروء مسموع فلا يلزم منه حدوث الكلام واجاب بعض الاشاعرة بوجه آخر وهو ان
المراد بالقرآن حيث وقع موصوفا بسمات الحدوث هو الكلام اللفظي لا النفسي وعلى هذا يكون الوصف حقيقيا
بل الكلام النفسي معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ النظم
الدال عليه ويسمع ويحفظ بالنظم بل اى يحفظ النظم الدال عليه ويكتب بنقوش واشكال
موضوعة للحروف الدالة عليه اى يكتب النقوش والاشكال الدالة على معنى القديم النفسي بالواسطة
كما يقال الناد جوهر مضيء يحرق بذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه اى من كون النار مذكورا
مكتوبا كون الحقيقة ذات صوت وحرف في حقيقة اى تحقيق الجواب عن تمسك المعتزلة ان الشيء

وجودا فى الاعيان اى فى الموجودات المتحققة فى الخارج عن الذهن وهو ان يكون الشئ موجودا وان
لم تتصوره متصور ووجودا فى الاذهان الذهن قوة مدركة قائمة بالنفس الناطقة متوجهة نحو الكسب و
قد يسمى الحواس الباطنة ذهنا ايضا والمراد ههنا المعنى الكل وهذا تصريح بان المختار اثبات الوجود الذهنى
كما يقوله الحكماء وان انكره المتكلمون وهو وجود صورة الشئ فى ذهن من تصوره ووجودا فى العبارة
وهو اللفظ الخارج عن الفم ووجودا فى الكتابة وهو النقش المرسوم على الكاغذ مثلا والوجودان
الاولان حقيقيان والاخيران مجازيان اذ ليس فى العبارة الا اسم الناء وفى الكتابة الا الخط الدال
على الاسم والاول مدلول فقط والرابع دال فقط وكل من المتوسطين دال باعتبار ومدلول باعتبار
فالكتابة تدل على العبارة وهى اى العبارة على ما فى الاذهان وهاتان الدلالتان وضعيتان
تختلفان باختلاف الاصطلاحات واختلف فى ان الالفاظ موضوعة للاعيان الخارجية او للصور
الذهنية وهذا الخلاف متفرع على خلاف آخر وهو ان العلوم بالذات هو الصورة الذهنية او العين الخارجى
فذهب ابو نصر الفارابى وابو على بن سينا الى الاول وان العين الخارجى انما يعلم تبعا لصورته الحاصلة
فى الذهن وذهب الامام الرازى الى ان المعلوم بالذات هو العين الخارجى واختار الشيخ الاول
لانا قد نتصور ونسمى ما لا وجود له فى الخارج وهو اى ما فى الاذهان يدل على ما فى الاعيان وهذه
الدلالة عقلية لا تختلف بحسب اختلاف الاشخاص والاصطلاحات فحيث يوصف القرآن بما
هو من لوازم القديم كما فى قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقة الموجودة فى الخارج
وهى الكلام النفسى وحيث يوصف بما هو من لوازم المحدثات والمخلوقات يراد به الالفاظ
الملفوظة المسموعة كما فى قولنا قرأت نصف القرآن اى بوجوده فى العبارة او الالفاظ المخيلة
كما فى قولنا حفظت القرآن اى بوجوده الذهنى او الاشكال المنقوشة عطف على الالفاظ كما فى
قولنا يوم الحديث مس القرآن اى بوجوده الخطى انقلت هذا لا تحقيق جواب آخر وهو الذى حكيناه
سابقا عن بعض الاشاعرة وليس تحقيقا لجواب المعترض اجيب بان معنى قوله فالمراد حقيقة الموجودة فى
الخارج انها المرادة بدون ملاحظة ما يدل عليها ومعنى قوله يراد به الالفاظ ان المراد هى حقيقة بملاحظة
الالفاظ الدالة عليها وههنا اشكال وهو انكم حققتم ان اطلاق القرآن على الالفاظ والنقوش مجاز
فلا يصح تعريف كلام القرآن بالمنقول بين الدفتين اذ التعريف انما يكون لمعرفة المعرف لا المعرفة غيره

[illegible] بان ذهبت الاصوليون الى الكلام النفسى مخالفة لارباب الاصول الذين هم عمدة اهل الاسلام فاجاب بقوله

فاجاب عنه بقوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية من الوجوب والحرمة وغيرهما هو اللفظ دون
المعنى القديم لخفائه عن عقولنا عرفه اى القرآن ائمة الاصول اى اصول الفقه بالمكتوب فى المصاحف
المنقول بالتواتر ملخص الجواب انه كان مدار علمهم على اللفظ وكان اللفظ هو المقصود بالاهم عندهم
فاقتصروا على تعريف اللفظ لذلك وجعلوه اسما للنظم والمعنى النفسى جميعا كما وقع فى عبارة
الاقدمين اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى هذا تفسير من المتاخرين قال صدر الشريعة فى
التوضيح مشائخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى انتهى
وقال الشارح فى التلويح للقطع بان كونه عربيا مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر صفة اللفظ الدال
على المعنى لا المجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز متعلق بالبلاغة وهى من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار
افادة المعنى انتهى وكذلك قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن يراد به قراءة اللفظ والمعنى لا المجرد
المعنى عطف على قوله للنظم والمعنى جميعا فى التلويح مقصود المشائخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا
دفع التوهم الناشئ من كلام ابى حنيفة رح حيث جوز القراءة بالفارسية ان القرآن عندهم اسم للمعنى خاصة
انتهى ورد عليه انه لم يكن القرآن عنده اسما للمعنى لما جوز القراءة بالفارسية واجيب بان الفارسية
قريبة الى العربية فى الفصاحت فكان النظم موجودا بتقدير اداء الاتصاف ان هذا القول من الامام
مما يشكل توجيهه وقد صنف الكرخى فيه تصنيفا طويلا لكنه لم يشف والصحيح ان الامام يرجع الى قول
صاحبيه وهو عدم الجواز بالفارسية بقى ههنا بحث يجب تحقيقه وهو ان الكلام اللفظى يوجد فى
محال متعددة فيلزم ان لا يكون القرآن واحدا بل قرآنات لا تحصى اذ الموجود فى محل غير الموجود
فى محل آخر وفى حله قولان الاول ان القرآن اسم للمؤلف المخصوص القائم باول لسان خلقه الله تعالى
فيه كاللك والرسول ويرد عليه انه يكون ح كل ما يقرء بعده مثل القرآن لا عين القرآن الثانى
مذهب المحققين وهو ان القرآن اسم للالفاظ المخصوصة الموجودة بدون اعتبار التشخص بالمحل
فيكون القرآن واحدا بالنوع ويكون كل قارئ يقرأ القرآن نفسه وهكذا الحال فى كل كتاب ينسب
الى مصنفه وكثيرا ما يسمى جزء القرآن قرآنا على جعل القرآن اسما لمعنى كلى صادق على المجموع وعلى البعض من
اجزائه ثم لما ذكره الشارح ان القرآن اذا وصف بلوازم الحدوث كالقراءة والحفظ والمس فالمراد به الكلام
اللفظى اراد ان يبين حال وصفه بالمسموعية بل هو من لوازم الحدوث حتى يراد من المسموع الكلام

اللفظي ام فذكر اختلافهم في ذلك وقال واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب
الاشعري الى انه يجوز ان يسمع وان لم يكن صوتا وذلك على خرق العادة كما ان الحق سبحانه يرى
يوم القيامة على خلاف عادة الدنيا مع انه لا شكل له ولا مكان وبالجملة السمع عنده بخلق الله سبحانه
الادراك في الحاسة او النفس فيجوز في الاصوات وغيرها فعلى هذا يكون الوصف بالمسموعية مشتركا
بين القديم والحادث فيجوز في الكلام الموصوف بالسمع ان يراد النفسي كقولهم سمع موسى عليه السلام
كلام الله سبحانه او اللفظي كما في قولك سمعت القرآن ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائي لان المسموع
صوت بالضرورة والكلام النفسي ليس بصوت فعلى هذا يكون المراد بالكلام المسموع هو اللفظي
فقط والاستاذ هو الامام الكبير المتكلم الاصولي الفقيه الزاهد ابراهيم بن محمد بن ابراهيم منسوب الى
بلدة اسفرائن وهو المراد بالاستاذ في عرف الكلام والاصول تلمذ على الشيخ ابي الحسن الاشعري
وقال كنت في جنب الباهلي كقطرة في البحر توفي الاستاذ يوم عاشوراء سنة ثماني عشرة و
اربعمائة في نيشابور وحمل الى اسفرائن وقبره يستجاب عند الدعوة كذا ذكره الشيخ محمد الحافظي
في فصل الخطاب وهو اختيار الشيخ ابي منصور هو الامام محمد بن محمد بن محمود السمرقندي منسوب
الى ماتريد اسم قرية من سمرقند ويلقب بعلم الهدى وهو رئيس علماء اهل السنة والجماعة بماوراء
النهر وكان حنفي المذهب تلمذ على ابي نصر عياض تلميذ ابي بكر الجوزجاني تلميذ الامام محمد صاحب ابي حنيفة
وتسمى اتباعه بالماتريدية والشيخ ابو الحسن الاشعري هو رئيسهم في سائر البلاد وكان شافعي المذهب وتسمى
اتباعه بالاشعرية وتسمى مجموع الفريقين بالاشاعرة تغليبا لاسم ابي الحسن الاشعري لانه اشهر واكثر علما
بالمتابع والدلائل توفي الامام ابو منصور سنة خمس وثلاثين وثلثمائة ودفن بموضع يقال جاكرديزه وقبره
مشهور يزار ويتبرك فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع صارف له عليه اي اللفظ كما تقدم سمعت
علي غلاف اي اللفظ الدالة على علمه فان العلم كيفية قائمة بذهنه لا يسمع وعندي في تقريع هذا
التاويل على مذهب الاستاذ بحث وذلك لان الآية في شان الكفار وقد مر انهم احد من
المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله اي ان طلب الامان منك فامنه حتى يسمع
القرآن من المسلمين لعله يهتدي بسماعه ولا شك ان ما يسمعه الكافر منه الكلام اللفظي لا النفسي فالتاويل
باللفظي في الآية متعين سواء قلنا بجواز سماع النفسي او بعدم جوازه فالواجب الاكتفاء في التمثيل

بكلام موسى عليه السلام فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى القائم بالنفسي واورد عليه ان كل
احد انما يسمع الصوت الدال عليه فما وجه اختصاصه باسم الكليم ودفعه بقوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب
والملك بل كان صوتا ابدعه الله تعالى من غير ان يكسبه احد من خلقه خص باسم الكليم بخلاف ما نسمعه فانه
صوت العباد مع توسط الكتاب اى النقوش المرسومة فى الصحف وجبريل النازل باللفظ بيننا وبين
الله تعالى وبهذا جواب ابى منصور واجاب ابو اسحاق باستاذه بانه سمع الصوت من كل جهة بجميع البدن لا بالسمع فقط
فلهذا اختص باسم وقال الامام الغزالى تبعا للاشعرى سمع النفسي بلا صوت وحرف والحق سبحانه
قادر عليه كما ان النملة تصدر عنها افعال جميع الحواس بالقوة الشامة فقط فانقيل وارد على قول المصنف
ليس من جنس الحروف والاصوات وقول الشارح معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم
الدال عليه وقوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه فهذا الكل يدل على ان الكلام فى الحقيقة هو النفسي و
اللفظ انما يسمى كلام الله مجازا لدلالته على الكلام الحقيقى لتسمية الدال باسم المدلول ولو كان كلام الله
حقيقة فى المعنى القديم مجازا فى المنظم المؤلف لصح نفيه اى نفى الكلام عن النظم فان ذلك من
لوازم المجاز فانه يصح ان يقال الرجل الشجاع ليس بأسد بان يقال ليس المنظم المتلو المعجز المفصل
الى السور والآيات كلام الله تعالى انما وصف النظم بهذه الصفات تمهيدا لما سمع لئلا يلتزم نفى
الكلام عن النظم والاجماع على خلافه اى على عدم صحة النفى وايضا المعجز المتحدى به اسم مفعول و
التحدى للمعارضة والمنازعة مع دعوى الغلبة وقد طلب الله سبحانه من بلغاء العرب ان يعارضوا القرآن
بكلام بليغ ليعرفوا بالعجز هم عن ذلك انه ليس من كلام البشر وذكر المعجز تمهيد لذكر المتحدى به فلا يرد انه تكرار
هو كلام الله تعالى حقيقة لا مجازا وذلك بالاجماع مع القطع بان ذلك اى التحدى انما يتصور فى
النظم المؤلف المفصل الى السور لا بمعنى لمعارضة الصفة القديمة اما اولا فلانه لا معرفة لهم بتلك
الصفة التى لا يعرفها الاحذاق المتكلمين الجامعين بين العقل والنقل واما ثانيا فلانه ليس فى وسعهم ان
يأتوا بصفة قديمة مثلها واجاب القوجوى فى شرح التجريد بان منكر كلامية ما بين الدفتين انما

یکفر لو اعتقد نفی الکلامیۃ بمعنی انہ من مخترعات البشر واما اذا نفی الکلامیۃ بمعنی انہ لیس صفۃ قائمۃ
بذاتہ تعالی بل دالۃ علیہا فلا کفر بل ہو مذہب جمہور الاشاعرۃ قلنا حاصل الجواب ان الکلام لیس مجازا
فی اللفظ بل ہو حقیقۃ فی اللفظ والمعنی کلیہما بالاشتراک وانما یسمیہ المشایخ مجازا لانہ مشابہ المجاز
فی اعتبار علاقۃ الدلالۃ التحقیق ان کلام اللہ تعالی اسم مشترک بین کلام اللہ النفسی القدیم وبعض
الاضافۃ ای اضافۃ الکلام الی اللہ سبحانہ کونہ صفۃ لہ وبین اللفظی الحادث والمؤلف من السور و
الآیات ومعنی الاضافۃ انہ مخلوق اللہ تعالی لیس من تالیفات المخلوقین انتقلت خالق افعال العباد ہو
الحق سبحانہ فیصح ان یسمی کلام زید بکلام اللہ وہو باطل قلت ارادہ مخلوق اللہ تعالی بلا توسط کاسب
من المخلوقین اما بایجاد الصوت حتی یسمیہ الملک او الرسول واما بایجاد النقوش فی اللوح واما بخلق
ادراک الحروف فی قلب الملک او الرسول واما بخلق الحروف فی لسانہ بلا اختیارہ اما کلام زید فلیس کذلک
فلا یصح القیاس اصلا لان المشترک حقیقۃ فی کل من المعنیین والحقیقۃ لا یجوز نفیہا ولا یکون للاعجاز و
التحدی الا فی کلام اللہ تعالی بمعنی مخلوقہ تعالی بلا واسطۃ وما وقع فی عبارۃ المشائخ من انہ مجاز فی النظم
فلیس معناہ انہ غیر موضوع للنظم المؤلف بل معناہ ان الکلام فی التحقیق وبالذات اسم للمعنی القائم
بالنفس وتسمیۃ اللفظ بہ بالکلام ووضعہ لذلک ای وضع الکلام للفظ والعطف تفسیری انما ہو
الضمیر للتسمیۃ والوضع علی تاویل المذکور باعتبار دلالتہ علی المعنی یرید ان الکلام اولا کان موضوعا
للنفسی ثم وضع للفظ لدلالتہ علی النفسی وارد علیہ ان ما وضع لمعنی ثان باعتبار العلاقۃ لیس منقولا
للاشتراک والنقل یجعل المعنی الثانی حقیقۃ والاول مجازا اجیب بوجہین احدہما ان المنقول یتاخر فیہ
الوضع الثانی عن الوضع الاول تاخرا زمانیا والوضعان فی المشترک لا یتاخر احدہما عن الآخر بالزمان اما
قولہم کان موضوعا للنفسی ثم وضع للفظی عبارۃ عن التاخر بالذات واورد علیہ انہ یشعب علی ہذا اثبات
الاشتراک لعدم العلم بالمعیۃ وعدم التاخر ثانیہما ان المنقول ہجر استعمالہ فی المعنی الاول واطلاق الکلام
علی النفسی شائع فلا یکون منقولا بل مشترکا وہذا الجواب ہو المعتمد الموافق لما ذکر العلماء فی تعریف المنقول
فلا نزاع لہم للمشائخ فی الوضع والتسمیۃ ای فی کون لفظ الکلام موضوعا للنظم وکون النظم مسمی بہ
بل انما یسمونہ مجازا للمشابہۃ سالمجاز فی اعتبار العلاقۃ واعلم ان بعض الاشاعرۃ ذہب الی ان النظم ایضا
قائم بذاتہ تعالی وہذا الوثبت اندفع کثیر من الاشکالات فاراد الشارح ان یذکرہ ویزیفہ فقال

وذهب بعض المحققين وهو القاضي عضد الدين صاحب المواقف الى ان المعنى اي لفظ المعنى
في قول مشائخنا اي قدماء الاشاعرة كلام الله تعالى المعنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى
يراد به مدلول اللفظ ومفهومه فيلزم ان النظم ليس كلاما بل في مقابلة العين وهو يقوم بذاته والمراد به
بالمعنى ما لا يقوم بذاته وهذا شامل للفظ والمعنى جميعا وهذا اولى من تفسيره بالقائم بالغير كما فعله القاضي
لان الصفات عند الاشاعرة لا غير الذات ولعل القاضي اعتمد ان عدم الغيرية غيرية ثابت كسائر الصفات
من العلم والقدرة فانهما معان قائمة بذاته تعالى لا بانفسهما ومرادهم من قولهم كلام الله تعالى معنى
قديم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما خبر بان او نعت للاسم واورد عليه ان كلام الله لكان
اسما للشخص القائم بذاته تعالى لا يكون منزلا على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومانقرؤه قرآنا بل مثله
واذا باطل قطعا وان كان اسما للنوع القائم بذاته تعالى مع قطع النظر عن خصوصية المحل لزم ان يكون
اطلاقه على هذا الشخص من حيث خصوصه مجازا فيصح النفي وهو خلف وان كان موضوعا بالوضع العام
لكل واحد من الجزئيات الشخصية من القائم بذاته تعالى والقائمة بذات القارئين لزم اتصاف كلامه
تعالى بالحدوث اتصافا حقيقيا لحدوث الجزئيات القائمة بالقراءة وهو باطل وايضا القاضي لا يسلم
بل يقول كل من اللفظ والمعنى قديم وانما الحدوث للقراءة اجيب بوجوه الاول اختيار الشق الاول
وان ما يقرؤه البشر كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وان كان مغايره باعتبار تعلق قراءتنا به
وعندنا فيه نظر اذ المعنى القائم بمحل مغاير المعنى القائم بمحل آخر مغايرة حقيقية لا اعتبارية بل الجواب
الحق ان المغايرة وان كانت ثابتة بالتدقيق الفلسفي لكنها منفية عرفا لان اختلاف المحل في العرف كاختلاف
المكان لا يوجب التعدد والاحكام الشرعية مبنية غالبا على العرف المتبادر لا على التدقيقات الفلسفية
ولذلك لو نقص شيء قليل جدا من الحجر الاسود فقيل ليس هذا الحجر الاسود الذي استلم كان باطلا عرفا
ويجب شرعا العمل مع ان الكل غير الجزء وان تذكرت هذا انحل عنك كثير من الاشكالات الثاني اختيار
الشق الثاني وان صحة النفي ممنوعة اذ لا يصح سلب النوع عنه وانما نفي كون القرآن موضوعا للشخص من
حيث خصوصه فلا نسلم بطلانه الثالث اختيار الشق الثالث وانه لا استحالة في اتصاف الكلام بالحدوث
من بعض افراده الرابع ان لفظ الكلام مشترك بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع ولا يلزم حدوث
النوع لتحققه في الفرد القائم بذاته تعالى في الازل وانما الحادث بعض جزئياته وهو قد يعني القرآن

وكل من اللفظ والمعنى لا كما زعمت الحنابلة اى لا نقول بقدمه كما زعموا من قدم النظم المؤلف
المرتب الاجزاء فانه بديهى الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد
التلفظ بالياء فالسين حادثة وكذا سائر ما بعدها لتاخر وجودها عن وجود الباء والباء ايضا حادثة
لانها لو قدمت لم تتم التلفظ بها ابدا بل هو قديم بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس بذاته تعالى
ليس مرتب الاجزاء فى نفسه كالقائم بنفس الحافظ للقرآن من غير ترتيب الاجزاء وتقدم
البعض على البعض هذا حال عن القائم بنفس الحافظ او نعت له والترتيب انما يحصل فى التلفظ
والقراءة اى الترتيب فى الكلام الالهى انما يحصل بالنسبة الينا اذا تلفظنا به او الترتب فى القائم
بنفس الحافظ انما يحصل اذا تلفظ به لعدم مساعدة الآلة المساعدة الموقتة على سبيل الاعانة اى
لعدم قدرة اللسان على التلفظ بالقرآن دفعة بلا ترتب وهذا معنى قولهم المقروء قديم و
القراءة حادثة وكذا قولهم المسموع المحفوظ المكتوب قديم والسماع والحفظ والكتابة حادثة واما
القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلام الله تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء
لعدم احتياجه تعالى الى الآلة هذا حاصل كلامه وقد افرد القاضى فى ذلك رسالة وقال فيها
ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وتارة على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعرى مما قال
ان الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وانه هو القديم فقط وان
العبارات تسمى بالكلام مجازا وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ يلزمه مقاصد كثيرة كعدم تكفير من
انكر كون ما بين الدفتين كلاما وكعدم وقوع التحدى بكلامه الحقيقى وكعدم كون المقروء والملفوظ
كلام الحقيقى والكل باطل كما علم من الضرورة الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد بالمعنى ما
يقوم بالغير فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى مكتوبا فى
المصاحف مقروءا محفوظا وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل
يظهر حقيقته انتهى وقال السيد سند هذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره عبد الكريم الشهرستانى فى نهايته

الاقدام ولاشبهة فی انه اقرب الی الاحکام المنسوبة الی ظاهر الملة انتهی واجیب ان المفاسد مدفوعة بما حققه الشارح من ان الکلام مشترک ولیس مجازا وان وقع فی کلام بعض المشائخ فهو ماؤل وهو ای ماذکره القاضی جید لمن یتعقل لفظا قائما بالنفس بذاته تعالی او بالحافظ حال کونه غیر مؤلف من الحروف المنطوقة او المخیلة للشرطة وجود بعضها اللاحق بعدم البعض السابق ولا مؤلفا من الاشکال المکتوبة المرتبة الدالة علیه علی اللفظ یرید ان کون اللفظ قائما بذاته تعالی جید لموافقته قواعد الشرع بلا تکلف ولکنه غیر معقول لوجوه الاول ماذکره التوسجی فی شرح التجرید من ان عدم ترتب الملفوظ امر خارج عن طول المعقل کحرکة یکون اجزاؤها مجتمعة فی الوجود ولا یکون بعضها تقدم علی بعض الثانی انه لو لم یکن ترتب فلا فرق بین لمع ولمع بسم الله الرحمن الرحیم الکلام فی التکوین قال المصنف والتکوین وهو المعنی الذی یعبر عنه بالفعل بفتح الفاء والخلق والتخلیق والایجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلک کالصنع والابداع وهذه اسماؤه مع قطع النظر عن خصوصیة المکون ومع النظر الیها یسمی ترزیقا وتصویرا واجارا واماتة الی غیر ذلک ویفسر باخراج المعدوم من العدم الی الوجود ای جعل المعدوم موجودا فلا یرد ما یزعم ان الاخراج یستدعی کون المخرج موجودا والفرق بین ما یعبر ویفسر ان الاول اسماء لتلک الصفة والثانی تعریف لها وهو موجه من حیث اللغة اذ التعبیر من العبور علی الشیء والتفسیر من الفسر وهو الکشف عن المستور ومما یجب ان یعلم ان فی هذا التعبیر والتفسیر تسامحا فان الفعل والخلق والاخراج ونحوها معان مصدریة اضافیة فلا یمکن جعلها من صفات الحق سبحانه اما اولا فلانه لا وجود لها فی الخارج بل هی امور اعتباریة واما ثانیا فلانه لا یوصف الشیء بالاضافیات الا عند وجود المضاف الآخر باجماع العقلاء فلا یعقل اتصاف الباری بالاخراج الا عند وجود المخرج فیلزم اما حدوث الصفة الالهیة او قدم المصنوعات وکلاهما محال فوجب ان یکون الصفة هی المعنی الذی یکون مبدء للخلق والایجاد والاختراع ونحوها صفة الله تعالی اعلم ان اهل السنة اختلفوا فی التکوین علی ثلثة اقوال احدها قول الاشعریة ان الصفات الحقیقیة سبع الحیوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والکلام واما التکوین فمعنی اضافی حادث راجع الی القدرة والارادة فانه اذا تعلقت الارادة بوجود شیء اخرجه القدرة من العدم الی الوجود فهذا الاخراج هو الذی یزعمونه تکوینا ومن ادعی ان وجود الحادث

يحتاج الى صفة ثالثة فعليه البرهان ثانيها قول الامام ابي منصور الماتريدي واتباعه كالمصنف ان
التكوين صفة ثانية لان القدرة صفة مصححة لصدور المقدور والارادة صفة مرجحة لصدوره والتكوين
صفة مؤثرة ولها اسماء بحسب متعلقاتها فان تعلقت بالرزق فترزيق او بالحيوة فاحياء وقس
عليه ثالثها قال بعض الائمة ماوراء النهر ان الترزيق والاحياء ونحوها صفات حقيقية وليس رجوعها
الى صفة واحدة فعلى هذا تكون الصفات خارجة عن الحصر وهو مذهب بعض الصوفية لاطباق
العقل والنقل لاتفاقهما على انه تعالى خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق الاسم المشتق
على الشيء عطف على الاطباق او على انه خالق من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق كالخلق والتكوين
وصفاله قائما به وفي دلالة هذا الكلام على كونه زائدا على الصفات السبع نظر ازليته بوجوه
احدها انه يمتنع قيام الحوادث بذاته لما مر من دعوى الضرورة في مبحث الكلام ثانيها انه وصف
ذاته في كلام الماتن بانه الخالق كقوله تعالى خالق كل شيء فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب
او العدول الى المجاز اذ الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة وفيه
اشارة الى رد الجوابين الذين ذكرهما الاشاعرة عن هذا الدليل احدهما انه مجاز بالنظر الى المستقبل
وهذا تاويل الامام الغزالي قال معنى كونه خالقا في الازل انه سيخلق ثانيهما القادر على الخلق وهو
تاويل صاحب جمع الجوامع قال ازليته اسم الخالق راجع الى القدرة لا الفعل فالخالق من له القدرة
على الخلق لانه بالفعل موصوف بالخلق وحاصل الرد انه عدول من الحقيقة الى المجاز وهذا لا يجوز
الا عند تعذر الحقيقة ولا تعذر ههنا لجواز ان يكون الخلق صفة ازلية ثم ذكر وجها ثانيا للرد على
التاويل الثاني بقوله على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما
يقتدر هو عليه من الاعراض فيجوز اطلاق الاسود عليه لقدرته على السواد وامر دعليه انه يجوز ان لا يمتنع
الاطلاق لغة ولكن يمتنع لعدم الاذن الشرعي وفيه نظر لان اهل اللغة لا يسمون الصباغ اسود واحمر قائلها
انه لو كان التكوين حادثا فاما بتكوين اخر لزم ان الحادث يحتاج الى ايجاد الموجد فيلزم

التسلسل لانا ننقل الكلام الى التكوين الثاني وهو ايضا حادث بتكوين ثالث ولم جرا وهو
محال ويلزم منه استحالة تكون العالم لان وجودها صار موقوفا على تكوينات غير متناهية ووجودها
محال فكذا ما يتوقف عليه مع انه مشاهد واما بداهة اي بلا تكوين آخر بل يتكون بنفسه فيستغني
الحادث اي التكوين عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع لانه اذا جاز حدوث حادث واحد
بلا محدث لزم جواز ذلك في الكائنات كلها فلا يبقى حاجة الى الصانع وهو سفسطة واجيب بوجهين
احدهما ان تكوين التكوين عينه فالتكوين يكون بتكوين هو نفسه ولا يخفى او كلام غير محصل ويبطله
ما سيذكر ان التكوين غير المكون ومن البديهي ان الاثر غير المؤثر ويجاب بان معنى العينية انه ليس
في الخارج الا المكون والمكون اما التكوين فامر اعتباري على هذا لا يحتاج الى تكوين ثانيها ان
نفس التكوين الذي هو صفة الحق سبحانه تتعلق اولا بوجود نفسه ثم بوجود المكونات ولا استحالة في
سبق ذات الشيء على وجوده سبقا ذاتيا كما ان قيام الاعراض بمحالها متقدم على وجودها تقدما ذاتيا
لما تقرر ان محل العرض مقوم له والمقوم متقدم على الوجود بالذات فعلى هذا قيام التكوين بذاته تعالى
متقدم على وجوده فيجوز ان يكون في المرتبة المتقدمة متعلقا بوجود نفسه في المرتبة الثانية وان لم يكن
هناك تقدم بالزمان وأورد عليه ان كون الشيء علة لنفسه سفسطة لا تسمع وتسد باب اثبات الصانع رأسا
انه لو حدث الحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث اورد عليه انه تكرار للدليل واجيب بان الدليل
الاول مبني على ان صفة الشيء لا تقوم الا به وان ذلك لا ظاهر يستغني عن البيان ولذا كان الدليل
شقا واحدا واما هذا الدليل فاريد به ابطال الاحتمالات ولذا اشتمل على شقين او في غيره كما ذهب اليه
ابو الهذيل المعتزلي من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ادلا معنى
للخالق والمكون الا من قام به الخلق والتكوين ولا خفاء في استحالته وذهب الراوندي وبشر
بن المعتمر الى ان التكوين حادث لا في محل وهو ظاهر الفساد لان الصفة لا توجد الا قائمة بموصوف ثم
اراد الشيخ ان يرجح مذهب الاشعرية فقال وبنفي هذه الادلة الدالة على ازلية التكوين على ان
التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة واما اذا كانت صفة اضافية كما ذهب اليه الاشعرية
فالادلة غير ناهضة اما الاول والرابع فلانه لا
يلزم كونه تعالى محلا للحوادث كما لا يلزم

من كونه مسجودا زيد يوم الجمعة واما الثاني فلانه يجب التاويل لتعذر الحقيقة لزم اما تقدم المضوعات
او تحقق الاضافة بدون احد المضافين وكلاهما محال واما الثالث فلان المحتاج الى الاحداث وهو
الموجود لا الامر العدمي الاعتباري والمحققون من المتكلمين وهم الاشعرية وتبعهم الشيخ على ان
الاضافات الاضافة عند المتكلمين بمعنى موهوم تعقل من نسبة شيء الى شيء فالتكوين اضافة بين الخالق
ومخلوقاته والاعتبارات العقلية الاعتبار العقلي لا يكون له وجود في الخارج ولا قيام الا في اذهان
المعتبرين مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء وبصره وبعده وذكورا باقيا ومعبودا
لنا وحيينا وميتنا ونحو ذلك ولا شك في ان بعض هذه الاضافات حادثة ولا يلزم من حدوثها
محال كذلك التكوين والحاصل في الازل عطف على الضمير في انه من الاضافات هو مبدء التخليق
والترزيق والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه اي كون المبدء صفة اخرى سوى القدرة والارادة
واكتفى بعضهم بالقدرة وهو غير صحيح لان نسبة القدرة الى وجود الشيء وعدمه سواء فكيف يترجح بها وجوده
على عدمه بدون الارادة والى ذلك اشار الشارح بقوله فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود
المكون وعدمه على السواء ولكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين انتهى كلام المحققين
واورد عليه ان التكوين هو المعنى الذي يجده العقل في الفاعل ويتميز الفاعل به عن غيره ويرتبط به
بالمفعول وان لم يكن المفعول موجودا فانك تجد في الضارب عند تصوره صار بمعنى به يتخير من غير
الضارب ويرتبط بالضرب في العقل وان لم يتحقق من الضرب في الخارج وهذا المعنى يصح في الموجب ايضا
مع انه لا قدرة له ولا ارادة فهو غير حامل هو موجود في الواجب بالنسبة الى وجود القدرة والارادة
المستندتين الى ذاته تعالى فهو غيرهما البتة اقول من رجح الى وجدانه لم يجد في الضارب قبل ضربه
معنى الا كونه قادرا على الضرب او ضاربا فيما سياتي ويضاف عليه انه لو كان هذا المعنى موجودا في
الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة لزم ان يكون بالنسبة الى نفس هذا المعنى ايضا فيلزم الدور او التسلسل
اما الجواب بان هذا المعنى صادر من الواجب بتوسط نفسه فيلزمه ان يكون الشيء علة لنفسه فلما استدل
القائلون بحدوث التكوين بانه اي وجود التكوين لا يتصور بدون وجود المكون بالفتح كالضرب
لا يتصور وجوده بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات كزيد وعمرو وهو محال اشار
الى الجواب بقوله وهو اي التكوين تكوينه تعالى للعالم اي من شانه تكوين العالم

يرد ان تكوينه في وقت وجوده غير قديم ولكل جزء من اجزائه رد على من زعم ان
بعض اجزائه قديم كالهيولى والبعد المجرد والنفس الناطقة والعقول ويرد بسبب ابن زكريا الرازى
الطبيب لا في الازل بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته صفة للوقت اى في وقته
المعين في علمه بارادته واعلم ان للماتريدية عن هذا الاستدلال جوابين احدهما ان نسبة التكوين
الى المكون ليس كنسبة الضرب الى المضروب لان الضرب بمعنى اضافي لا يعقل وجود الضارب والمضروب
بخلاف التكوين فانه صفة حقيقية ازلية اذا تعلقت بالمكون صار موجودا وتعلقاتها حادثة
فالمكونات حادثة ولا يلزم من قدم الصفة قدم تعلقاتها كما لا يلزم من قدم القدرة والسمع والبصر
قدم المقدورات والمسموعات والمبصرات ثانيهما ان التكوين قديم وتعلقاته ايضا قديمة ولكن قد
تعلق في الازل بوجود كل مكون في وقت معلوم فيكون حدوث المكونات بحدوث اوقاتها فلا
يلزم قدمها وكلام المصنف يحتمل الوجهين لانه وقع غير واضح المعنى ولكن الشارح حمله على الجواب الاول فقال
فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما
من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا
اى الجواب الذي ذكرناه تحقيق ما يقال اى حاصل الذي ذكره صاحب العمدة على قدم التكوين
في معارضة استدلال الاشعرية ان وجود العالم ان لم يتعلق بذاته تعالى لم يوصف بصفة من صفاته
لزم تعطل الصانع واستغناء الحوادث عن المحدث وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك
اى التعلق قدم ما يتعلق وجوده به الضمير الاول للما الموصولة والمراد بها العالم والثاني للذات والصفات
بتأويل المذكور فيلزم قدم العالم وهو باطل ولا اى وان لم يستلزم قدم الذات والصفة قدم المكونات
المتعلقة بها فليكن التكوين ايضا قديما كسائر الصفات مع حدوث المكون المتعلق به دواما كان كلام
الشارح تحقيقا لوجهين احدهما انه مقصور على خلاصة ما يدفع استدلال الهيم وهو قدم الصفة مع حدوث تعلقاتها
بخلاف عبارة العمدة فانها مشتملة على ابطال مقدمات لا يكثر الفائدة بهنا في ابطالها كتعطل الصانع
وقدم العالم الخ ذلك لاتفاق الفريقين على بطلانها ثانيهما ان الاشعرية اوضح حدوث المكون مع قدم
التكوين بالشواهد من الصفات بخلاف صاحب العمدة وما يقال في جواب استدلال الاشعرية والقائل
صاحب الكفاية قال استدل الخصم بقوله لو كان التكوين ازليا تعلق وجود المكون به في الازل فكان

العالم قديما قلنا اذا سلمت تعلق وجود المكون بالتكوين وقد سلمت انه حادث اذ القديم لا يتعلق وجوده
بالغير وما يتعلق وجوده بغيره فهو حادث انتهى كلامه من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول
بحدوث اذ القديم لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به ففيه نظر لان هذا يعني
القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة فانهم يقسمون كلا من القديم والحادث الى ذاتي و
زماني فالقديم بالذات لا يحتاج في الوجود الى غيره وهو الواجب تعالى فقط والقديم بالزمان ما لا
يسبق عدمه على وجوده سواء كان غير محتاج الى غيره كالواجب او محتاجا كالفلك بزعمهم والحادث
بالذات ما يحتاج الى غيره سواء كان قديما بالزمان كالفلك عندهم او لا كزيد والحادث بالزمان ما سبق
عدمه على وجوده كزيد وما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم
بخلافه وهم ينكرون القديم بالزمان الحادث بالذات نعم قد ذهب بعض المتاخرين من الاشاعرة
الى ان الصفات الاضافية كذلك لكن القدماء ينكرونه وجوده تعلق وجوده اى وجود المكون وفي
لفظ المجرد اشارة الى ما سيذكره بقوله نعم بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى كون عدمه
سابقا على وجوده لجواز ان يكون محتاجا الى الغير اراد به الواجب عز اسمه صادرا عنه تعسير تقوله
محتاجا ولو قال بطريق الايجاب لكان احسن دائما من الازل الى الابد بد وامه بدوام هذا
الغير كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا وكذا العقول العشرة
والنفوس الناطقة والافلاك والكواكب والعناصر فانهم قالوا هي صادرة عن الواجب ومع
ذلك ليس وجودها مسبوقا بالعدم وحاصل هذا النظر ان اللازم من تعلق المكون بالتكوين هو حدوثه
بالذات ومعناه الاحتياج الى الغير وهذا لا ينافي كون المكون ازليا والجواب انما يتم باثبات الحدوث
الزماني اى كون وجوده مسبوقا بالعدم نعم توجيه لكلام الكفاية واعتراف بصحته اذا ضم اليه
ضميمة من خارج وهي كون الصانع تعالى مختارا كما قال اذا اثبتنا صدور العالم من الصانع بالاختيار
كما هو مذهب اهل السنة دون الايجاب كما هو راى الفلاسفة والايجاب ضد الاختيار ومعناه وجوب
صدور الاثر عن المؤثر من غير ان يكون له اختيار في تركه كالاحراق من النار والاضاءة من الشمس
بدليل لا يتوقف على حدوث العالم والا لزم الدور وتوضيحه ان المشهور عند المشايخ اثبات حدوث
العالم اولا ببرهان الحركة والسكون الذي قدمنا في شرح تفصيله ثم اثبات اختيار الصانع بحدوث

العالم قائمين لو لم يكن الصانع مختارا لكان العالم قديما لكنه ليس بقديم فالصانع مختار فلو ثبتنا
اختيار الصانع بهذا الدليل لم يكن تصحيح كلام الكفاية لانه اثبات للحدوث بالاختيار فيلزم الدور كان
القول بتعلق وجوده اى العالم بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه اى سبق العدم عليه وذلك لان صنوع
القادر المختار لا يكون قديما سبق الاختيار على وجوده فعلى هذا يكون كل ما يتعلق وجوده بالتكوين حادثا
بالزمان فلا يلزم قدم العالم من قدم التكوين واما ذهب اليه الفلاسفة من قدم بعض الممكنات فمبني
على ان الصانع موجب تعالى عن ذلك ثم لا يخفى ان للمشائخ ادلة على الاختيار بلا توقف على
حدوث العالم فمنها ان الايجاب نقص بديهية العقل فيجب تنزيه الواجب عنه وادرد عليه انه
موجب في الصفات عندكم فليجب بان الايجاب في الصفات كمال فذلك لان الصفات كما ثبت
فايجاب الكمال ما خلو عنه بنقص ومنها ان النظام العجيب يستحيل ان يصدر عن غير مختار و
سيذكره الشارح ومنها انه لو كان الصانع موجبا لزم نفي الحادث او صدورها علة او التسلسل او
تخلف المعلول عن العلة التامة لانه ان لم يوجد شيئا فالاول وان وجد بلا موجد فالثاني وان
وجد عن موجد فاما ان لا ينتهي الى قديم فالثالث وان ينتهي فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة
دفعا للتسلسل المحال ولو في المتعاقبات فالرابع وفي شرح المواقف قيل هذا برهان بديع تفرد به
المصنف غير محتاج الى حدوث العالم ومنها النصوص الناطقة بارادته تعالى ومشيته واختياره ان قلت
فما وجه قول الشارح اذا ثبت امر ان الادلة غير خافية عليه قلت لانها غير مشهورة ولعلها محل نظر ومن
ههنا اى من ان الحادث عند المتكلمين ما يسبق عدمه على وجوده والقديم بخلافه وبهذا الكلام من البقية
وجه النظر وقوم نعم الى ههنا جمل معترضة يقال ان التنصيص اى تصريح المصنف على كل جزء من اجزاء
العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالطبيعي فهذا الرد انما يتم اذا كان المراد بالقديم
ما لا بداية له وبالحادث ما له بداية والا اى وان لم يكن المراد ذلك بل اريد بالحادث ما يحتاج الى غيره
وبالقديم ما لا يحتاج فلا معنى للرد على الفلاسفة فهم اى الفلاسفة انما يقولون بقدمها اى الهيولى
بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونها بالغير لانهم معترفون بان مبدعها الواجب سبحانه فهي
عندهم حادثة بالذات والحاصل اى حاصل الجواب الذي ذكره المصنف عن استدلال الاشاعرة انا
لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون ولا نسلم ان ذلك معناه اى نسبة التكوين مع

المكون وزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المضافين
اعني الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الاضافة التي اخراج المعدوم
من العدم الى الوجود لا عينها اي ليس التكوين عين الاضافة وان وقع في عبارة المشائخ
تسامحا وهذا رد على من لم يفهم تسامح المشائخ في عباراتهم فزعم انهم قائلون بان التكوين هو
اخراج المعدوم من العدم الى الوجود حتى لو كانت صفة التكوين عينها على ما وقع في عبارة
المشائخ حيث عبروا عن هذه الصفة بالتكوين والايجاد - التخليق وفسروها باخراج المعدوم الى
الوجود لكان القول بتحققها اي صفة التكوين بدون المكونات مكابرة اي انكارا للحق الصريح
تكبرا وانكارا للضروري واعلم ان صاحب العدة حمل كلام المشائخ على ظاهره وزعم ان التكوين
نفس الاضافة واجاب عن استدلال الاشعرية بالفرق بين الضرب والتكوين بان الاول يقتضي
حضور المفعول لعدم بقائه بخلاف الثاني لبقائه فدفعه الشيخ بقوله فلا يندفع اي استدلال الاشعرية
بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول في وصول الم اليه من وجود
المفعول متعلق بلا بد معه مع الضرب اذ لو تاخر المفعول لانعدم هو اي الضرب بخلاف فعل
الباري تعالى فانه ازلي واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول وانما يندفع لان هذا استدلال
ضعيف في مقابلة الضرورة فلا يعبأ به وهو اي التكوين غير المكون اي المخلوق عندنا
اي عند الماتريدية خلافا للاشعرية على ما اشتهر عندهم لكن يجب ان يعلم ان تغاير التكوين والمكون
اظهر من الشمس والقول باتحادهما لا يصدر عمن له ادنى عقل فكيف يصدر عن الاشعري الذي هو شيخ
المحققين ورئيس المحصلين وقد تجرأ بعض الناس فبدع بعضهم على الاشعري تشنيعا شديدا
وذكر بعضهم ان الشيخ فان الخلق هو المخلوق تفسير الغوي لا محل له فغلط الناقلون وسيذكر الشيخ وجها

آخر من تاويله لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول
اورد عليه انك حققت ان التكوين مبدء الفعل لانفس الفعل وان نسبة التكوين مع المكون ليس
كنسبة الضارب مع المضروب اجيب اولا بان الدليل الآمدي والاشعري يجعله نفس الفعل وثانيا بان
المراد بالفعل مبدء وقوله كالضرب ايراد للنظير المشابه لا التمثيل ولانه لو كان نفس المكون لزم ان
يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه بلا احتياج الى صانع ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو
عينه فيكون قديما لان وجوده عن ذاته وهذا هو معنى الوجوب والواجب قديم قالوا واعجب ان الاشعري
لم يقبل تقدم التكوين تحرزا عن قدم العالم فلزمه ما فر منه مع محالات اخر مستغنيا من الصانع اذ
الاحتياج اليه ليس الا في الايجاد وهو محال ولزم ان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم
منه اي بالزمان وقيل بالرتبة للاستواء في القدم والترجح بان وجوده الواجب ليس بالتكوين وفيه
انه لو لاحظنا الدليل السابق انتفى التقدم بالرتبة ايضا كالاستواء في الوجوب الذاتي وقد دل عليه من غير
صنع وتاثير فيه ضرورة بتكونه بنفسه وهذا اي التقدم والقدرة لا يوجب كونه خالقا فاكون
العالم مخلوقا فلا يصح القول بانه خالق العالم وصانعه هذا خلف بالضم القول الباطل المخالف
للحق ولزم ان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ان قلت هذا هو المحال الذي ذكرته فما فائدة
في ذكره قلت قد ذكرته في كل من الوجهين وجها آخر في لزوم هذا المحال فلا تكرار ضرورة انه لا معنى
للمكون الا من قام به التكوين قيل هذا بحث لغوي لا ينفع في المطالب العلمية وفيه نظر والتكوين اذا كان
عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى فيلزم ان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا
الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما اي الخلق والسواد واحد
لان الخلق تكوين والسواد مكون والتكوين عين المكون فحلهما واحد وهو الحجر وفلك لاتحادهما
فيكون الحجر محلا للسواد فيستلزم كونه للخلق ايضا فيصح وصف الحجر بانه خالق وهذا كله تنبيه على كون
الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا يريد ان الحكم بتغاير التكوين والمكون بديهي والبديهي لا يحتاج
الى الدليل بل لا يجوز اقامة الدليل عليه فهذه الوجوه التي ذكرها الماتريدية ليست بدلائل بل تنبيهات
على بداهة الحكم لكنه ينبغي للعاقل ان يتامل في امثال هذه المباحث هذا اعتراض من الشارح
على الماتريدية وتوجيهه لما اشتهر عن الاشعرية ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول

كالاشعري ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب خبر بعض الامر لكلامهم
محملا اى معنى يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء لئلا يلزم نسبة المكابرة الى الراسخين وان لم
يمكن الحمل نسبوا لوهم الى الناقلين فان من قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل انما فعل
شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو
ذلك فهو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا
مغايرا للمفعول فى الخارج وبهذا ذهب المتكلمين وزعم الحكماء ان الاضافة عرض موجود فى الخارج
ولم يرد هذا القائل ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا اى قولهم
التكوين عين المكون كما يقال ان الوجود عين الماهية فى الخارج يريد دفع الاستبعاد عن هذا
التوجيه باشباهه نظيره وهذه مسئلة اختلف فيها العقلاء على اقوال فلا يتم ابطال هذا الراى اى
اذا كان مراد الاشعرية من قولهم التكوين عين المكون ان التكوين امر اعتبارى غير موجود فلا يتم
ابطاله بما ذكره الماتريدية من الادلة الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن البارى تعالى
يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة وهذا محل بحث فما قاله الاشعرية
يصلح محلا للنزاع ليس باستحالة بديهية بل هو الحق كما قال والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق
الارادة بوجود المقدور لوقته الباء متعلق بالتعلق واللام بمعنى فى متعلقة بالوجود اذا نسب الى
القدرة خبر لان يسمى ايجابا بها اى ايجاب القدرة للمقدور واذا نسب هذا التعلق الى
القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك من الايجاد والاختراع فحقيقته اى حقيقة التكوين امر
اضافى وهو كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته اى فى وقت وجوده
المقدر فى علمه تعالى ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق
فاذا كان المقدور رزقا وتعلقت القدرة والارادة به يسمى التعلق ترزيقا والتصوير والاحياء
والاماتة وغير ذلك مما لا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك من الافعال صفة حقيقية ازلية
مما تفرد به بعض علماء ماوراء النهر يريد بيان مذهب ثالث وذهب اليه بعض الماتريدية وهو
ان التكوين ليس امرا اعتباريا كما قال الاشعرى ولا صفة حقيقية واحدة كما قالت الماتريدية التصوير
والترزيق ونحوها اليها بل كل منها صفة حقيقية فعلى هذا تكون الصفات الحقيقية خارجة عن الحصر

وما وراء النهر هي بلاد بخارا وسمرقند ونسف وشيجاب وخجند وشاش واوزجند وخوارزم وكاشغر
والنهر هو جيحون يخرج من جبال بدخشان ويمر الى المغرب الشمال الى ارض بلخ وترمذ ثم ينعطف
الى الجنوب ثم الى المغرب وينصب في بحيرة خوارزم وقد ينصب في بحيرة طبرستان والبحيرة ماء
وسيع الطول والعرض غير متصل بالبحر المحيط ومحيط بحيرة طبرستان الف وخمسمائة فرسخ وهذه
البلاد على شمال النهر والتسمية بما وراء النهر اما من اهلها او من اهل البلاد الجنوبية فان وراء من الاضداد
يطلق على القدام والخلف وقد تشار بما وراء النهر من لا يحصى عددهم من الفقهاء والحنفية وقيد تكثير
للقدماء اعتراض على هذا المذهب وبيانه ان اللائق بالتوحيد حصر القدم في ذات الحق سبحانه وانما
اثبتوا صفات القديمة السبعة او الثمانية للضرورة الموجبة لاثباتها ولما كان صفة التكوين كافية
في وجود الرزق والصورة والحيوة وغيرها لم يكن ضرورة في اثبات صفة سوى التكوين فينبغي نفي
ما الضرورة فيه جدا انما قال لان التكثير يلزم القائلين بالسبعة والثمانية ايضا وان لم تكن متغايرة
ان وصلية وقد مر في بحث الصفات ان المحال هو تعدد القدماء المتغايرة لا تعدد صفات قديمة قائمة
بذات قديمة والصفات ليست غير الذات ولا بعضها غير بعض فليس فيها اثبات القدماء المتغايرة و
الاشعري يقول ان القدماء وان كانت غير متغايرة لكن الانسب بالتوحيد تقليل اثباتها وعندي ان هذا كلام
شعري لا يعبأ به في المباحث العلمية اذ لا يخفى على عاقل ان اثبات الصفة القديمة انكان مخلا بالتوحيد
وجب نفي السبع ايضا والقول بانها عين الذات وان لم يخل فلا باس بما اثبات صفات غير متناهية
بل هو اللائق بالكمال الالهي اذ كل صفة فهو كمال والمناسب ان لا يحصى كما لا تبلى بسبب ذلك ومن البراهين
القاطعة على ذلك ان بعض الاعداد وليس اولى من بعض فثبوت القدر المتناهي من الصفات ترجح
بلا مرجح وهذا الذي ذكره العلماء مذهب الصوفية والله سبحانه اعلم والاقرب الى التوحيد ما ذهب اليه
المحققون منهم يريد ترجيح مذهب الجمهور الماتريدية على مذهب هذا البعض منهم وليس مراده اختيار
هذا المذهب على سائر المذاهب فان المختار عنده ان التكوين امر اعتباري راجع الى القدرة كما صرح
به في مولفاته وهو ان مرجع الكل من الترزيق والتصوير ونحوهما الى التكوين فانه ان تعلق بالحيوة
يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين
وانما الخصوص اي التسمية باسم مخصوص بخصوصية التعلقات بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الارادة قال المصنف والارادة صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته كرر ذلك
مع انه مفهوم مما سبق في اوائل بحث الصفات تاكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة اللام صلة
لقوله تحقيقا لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه في وقت دون وقت
يريد البرهان على وجودها وتقريره ان نسبة العلم والقدرة الى كل مكون على السواء فتخصيص بعض
المكونات بوجه من الشكل واللون والوضع وبعضها بوجه آخر منها وايجاد بعضها في زمان وبعضها
في زمان آخر ليس بالعلم والقدرة بل لصفة اخرى وهي الارادة والا لزم الرجحان بلا مرجح لا كما
زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بكسر الجيم بالذات اي ذاته توجب صدور الفعل عنها بلا
اختيار كصدور الاحراق عن النار لا فاعل بالارادة والاختيار واستدلوا بوجوه احدها لو كان
مريدا فتعلق الارادة باحد المقدورين اما لذاتها فيلزم الرجحان بلا مرجح وهو باطل واما لا لذاتها بل
لمرجح فنتقل الكلام اليه ويتسلسل المرجحات او اجيب تارة باختيار الشق الاول ان المختار لا ان يرجح
احد مقدوريه بلا مرجح كما في قدحي العطشان ولا يلزم منه جواز رجحان وجود الممكن على عدمه وتارة
باختيار الشق الثاني وان التصورات المتعاقبة في الواجب تعالى مرجحات ولكن يرد عليه برهان التطبيق
ثانيها ان القدرة والارادة عندكم متعلقان من الازل بوجود الحادث في وقت معين فهذا الوقت يجب
وجوده في ذلك الوقت وجوبا وهو الايجاب او اجيب بالفرق اما اولا فلانه وجوب بشرط القدرة
والارادة بخلاف الايجاب واما ثانيا فلانه يمكن عقلا من المختار ان يختار الطرف الآخر بخلاف الموجب
فان صدور الطرف الآخر عنه محال عقلا ثالثها ان ارادة المختار ايجاد الاثر اما في حال وجود الاثر او
حال عدمه وكلاهما محال لانه في الاول واجب الوجود وفي الثاني ممتنع الوجود اجيب بانها في حال عدمه
كلها متعلقة بالايجاد في ثاني الحال يبقى ههنا بحثان الاول انقلت المتكلمون فلم يجعلون الايجاب
في مقابلة الارادة كما فعله الاشعري وقد يجعلونه في مقابلة القدرة كما فعله صاحب المواقف فما وجه
ذلك قلنا الايجاب منافٍ للقدرة والارادة جميعا لان الايجاب وجوب صدور الاثر الواحد واستحالة
تركه والقدرة هي التمكن من الفعل والترك والارادة ترجيح احد الاثرين المقدورين فكل من القدرة و
الارادة يقتضي جواز صدور الاثر وعدمه البحث الثاني زعم الفلاسفة المسلمون ان ارادة تعالى
هي علمه المحيط بكل العالم وبما يجب ان يكون الكل عليه من النظام الاكمل فهذا العلم مصدر لفيضان

الوجود على الممكنات من غير قصد وسميوها العناية الازلية وردوه الاشاعرة بان العلم تابع للمعلوم فلا يصلح مرجحا فاجاب الحكماء بان التابع هو العلم الانفعالي اما العلم الفعلي فليس تابعا للمعلوم بل المعلوم تابع فيصلح ان يكون مرجحا فاجاب المشائخ بدعوى الضرورة في استواء نسبة العلم الى المعلومات فعليا او انفعاليا والنجارية بتقديم النون على الجيم قوم من المعتزلة او فرقة مستقلة ينسبون الى محمد بن الحسين النجار من انه مريد بذاته لا بصفة ولا يخفى ان كون الذات مع الصفات مذهب المعتزلة والفلاسفة فتخصيص النجارية محل نظر ولعلهم ذهبوا الى العينية في الارادة خاصة وردوا الامام عليهم بانه علمه وفيه شك كونه مريدا وبعض المعتزلة وهم الجبائية وعبد الجبار من انه مريد بارادة حادثة لا في محل اي قائمة بنفسها لانها لو حدثت في ذاته تعالى لزم قيام الحوادث به تعالى او في محل غير ذاته لزم اتصاف هذا الغير بصفة الله تعالى وردوا بان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة لغيره اما استدلالهم على حدوثها بان قد مها يستلزم قدم المراد فباطل بان الصفة قديمة وتعلقاتها حادث والكرامية من ان ارادته تعالى حادثة في ذاته لتجويزهم قيام الحوادث بالواجب تعالى وقال جماعة من كبار المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي بان ارادته تعالى هي علمه بنفع في الفعل وقال الكعبي هي في فعله العلم بنفع وفي فعل غيره الامر به وقال النجار في قوله انها امر عدمي اي كونه غير ساه ولا مغلوب ولا مكره ويبطل الاولين ان الفعل للنفع استكمال لغيره تعالى والامر غير الارادة كما في قصة العبد والسيد والثالث صدقه على المجاز والدليل على ما ذكرنا من انها ازلية قائمة بذاته تعالى الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى كقوله تعالى يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ويرد على الفلاسفة والارادة والمشية صفة واحدة عندنا مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به ويرد على النجارية وبعض المعتزلة وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ويرد على الكرامية وايضا دليل قيام

يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والمثال وذلك والامر يستلزم الارادة الثانية دون الاولى ١٢ برخوردار

نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق والاصلح وهذا مما اتفق عليه الحكماء واهل السنة دليل على
كون صانعه قادرا مختارا لان غير المختار لا يستطيع فعلا بديعا واحدا فكيف يفعل افعالا لا تحصى
عددا وعجائبها وهذا بالضرورة وأورد عليه بوجهين احدهما ان الدليل لا يتم الا اذا ابطلنا قول الفلاسفة
ان هذا النظام اكمل الوجوه الممكنة فمن سبقة الكمال اوجبه الكامل اجيب بانه كلام شعري في مقابلة
الضرورة فلا يعبأ به الثاني انه يجوز ان يصدر عن الموجب بالذات موجود مختار فيحدث العالم على التمط
العجيب بالتوسط اجيب بان ما سوى الله سبحانه حادث وصانع الحادث مختار البتة ودفع بان الثابت
بوجه حدوث الاعيان والاعراض فقط فيحتمل ان يكون الواسطة مجردا اجيب بانه لا مجرد غير الواجب قلت
ولكنه لم يتم دليل عليه كما لم يتم على اثبات مجرد غير الواجب ولكن لم يذهب الى الواسطة المختارة احد فلا
نحتاج الى ابطالها وكذا حدوثه دليل ثالث اى حدوث العالم يدل على ان صانعه مختارا اذ لو كان
صانعه موجبا بالذات لزم قدم العالم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علة الموجبة
التخلف وليس كذلك وتخلف المعلول عن العلة ان يكون العلة موجودة والمعلول غير موجود وانما
كان محالا لانه لو تخلف لكان تخلفه مرة وصدوره مرة رجحانا بلا مرجح وهو محال وانما قيدنا بالموجبة
لان العلة المختارة يجوز تخلف المعلول عنها لان ارادته ترجح صدوره تارة وعدمه تارة ودعوى
الضرورة في هذه المسئلة النظرة محل نظر ولعله اراد بالضرورة اليقين بسم الله الرحمن الرحيم
الكلام في الرؤية قال الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بعضهم الانكشاف التام بالبصر لا بالقلب
فانه ليس محل النزاع وهو اى الانكشاف المذكور معنى اثبات الشيء اى ادراكه ثابتا كما هو
اى كما يكون الشيء عليه في الواقع ترازعن الخطا في الابصار كرؤية الواحد اثنين واشارة
الى ان المرئي ان كان في جهة كان ادراكه فيها والا كان منزها عن الجهة والمكان والشكل كان ادراكه
كذلك بحاسة البصر يريد ان مآل التعريفين واحد ومن عادته انه يذكر تعريفين او تقريرين
للمسئلة ويشير الى ان حاصلها واحد اما دفعا لمظنة الاختلاف واما لحسن نظمها فيحرص على
جمعها وذكر بعض المحققين ان تفسيرها بالانكشاف ثم ارجاع الاثبات اليه يدل على انها مجهول وان
الاثبات كذلك بمعنى كونه ثبتا والنكتة فيه ان محل الخلاف هو صحة كونه تعالى مرئيا لان المنصف يقر المانع
من جانبه تعالى والمكان احدهما مستلزما للآخر ويؤيده عدم الحذف اما على المعلوم فيقال ويمتنا الله تعالى

وقد يقال هو معلوم كما يدل عليه قوله ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي الرؤية وان تفسيره بالانكشاف تفسير باللازم وعندي انه فسر بالانكشاف والاثبات اشارة الى انه يجوز ان تعتبر الرؤية معلوما او مجهولا وان المضايقة فيه قليل الجدوى وذلك اي كون الرؤية انكشافا تاما ثابت انا اي لانا اذا نظرنا الى البدء التمثيل به مقتبس من الحديث ثم غمضنا العين التغميض ضم الجفن فلا خفاء في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالين النظر والتغميض والانكشاف عند التغميض لانتفاشه في حاسة الخيال عند الحكماء وفي العقل عند المتكلمين لكن الانكشاف حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة وهي المسماة بالرؤية وانما اطنب الشارح في تفسيرها رفعا لما قد يعرض الاوهام من استبعادها وحملها على المشاهدة الروحانية المسماة برؤية القلب وكون الرؤية البصرية من خواص الجسمانيات حتى ان السيد الشريف الجرجاني مع جلالة قدره قال من اراد من الرؤية الكشف التام فذلك مسلم لان عند كشف الحجاب وقطع العلائق والدخول في سلك الملأ الاعلى تصير المعارف كالمشاهدات ومن اراد منها الحالة التي يجدها عند الابصار للاجسام فلا يقبل منه لان تلك الحالة لا تتصور الا عند ارتسام المرئي او عند اتصال النور الخارج من العين به على اختلاف الحكماء في الرؤية وذلك محال في حقه تعالى انتهى وهذا ميل من السيد المرحوم الى مذهب الحكماء او المعتزلة وتوقف الرؤية على الارتسام والشعاع ممنوع عندنا وما ذكره اشارة الى هو مذهب السلف جائزة في العقل انما احتيج الى بيان جوازها عقلا ليجوز الاستدلال بالنصوص على وقوع الرؤية وذلك لان النصوص الناطقة بما يستحيله العقل ما وله غير محمولة على ظاهرها بمضمار العقل اذا خلى ونفسه ماض مجهول من التخلية وهو الترك وتخليص المقيد والواو بمعنى اي اذا ترك العقل مع ذاته مجردا عن الاحكام الوهمية والعادية لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم له للعقل برهان على ذلك اي على الامتناع مع ان الاصل عدمه اي عدم البرهان اذ الاصل في ماسوى الواجب تعالى العدم وهذه علاوة للدليل اي العقل بجواز الرؤية وتقوى تجويزه بان الاصل ذلك وهذا القدر من الجواز ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان وآخر دعوانا

محمد

حكم العقل بالامتناع بعد التخلية امكان ذهني وهو تجويز العقل فرضه مع عدم ملاحظة المانع وهذا يجري في المحالات التي يكون استحالتها نظرية والخصم يعترف به في الرؤية لانه يقول العقل المعلل لا يمنعها والبرهان يمنعها لاستدعائها الجهة والمكان والحيز انما تثبت بالامكان الذاتي وهو لا يدل ضرورة ولا دليل على نفيه واجيب بان الامكان الذهني كاف في العمل بالظواهر قبل قيام برهان الامتناع اذ لا يجوز تاويلها والتوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر برهانه نعم لو قام البرهان فالامكان الذهني لا ينفع ولكن لم يقم كما سيجيء في دفع شبهات الخصم وهذا المسلك لامكان الرؤية مما تفرد به الشارح وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وهو مختار الشيخ ابي الحسن الاشعري ولكن يرد عليه ما يصعب دفعه وسمعي وهو مختار علم الهدى ابي منصور الماتريدي تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض هذا مذهب الاشاعرة وقال الحكماء المرئي الاعراض فقط ولكن العقل يحكم بان ما بين السطوح المرئية جوهر وهو الجسم والاشاعرة يدعون الضرورة وهو الحق وبعضهم يستدل عليه بانا نرى الطول والعرض والطول جوهر لان الجسم مركب من الجواهر الفردة فان كان الطول عرضا فاما ان يقوم بجوهر واحد او باكثر والاكثر محال لان الطول موجب للانقسام والثاني محال ايضا لان العرض لا يقوم باكثر من محل واحد وهو ضعيف لان الطول قائم بمجموعها لا بكل واحد فلا يلزم قيام العرض الا بمحل واحد ولذا اعرض الشارح عن البرهان الى الضرورة فقال ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فلو لم تكن مرئية لم يكن الفرق بالبصر وهذا ما ينبه على الضرورة لكنه محل بحث لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع مع انهما غير مرئيين لدخول العدم في مفهومهما قلت لكن لا يلزم من فساد التنبيه دفع الضرورة ولا بد للحكم المشترك وهو صحة الرؤية المشتركة بين الجوهر والعرض من علة مشتركة بين الجوهر والعرض فلا يصح ان يكون علة رؤية الجوهر خاصة بالجوهر وعلة رؤية العرض خاصة بالعرض لان الرؤية شيء واحد والواحد لا يكون معلولا لعلتين تامتين لان المعلول محتاج الى علته مستغن عن غيرها فلو كان له علتان لكان محتاجا الى كل واحدة ومستغنيا عن كل واحدة هذا خلف وهي اي العلة المشتركة بين الجوهر والعرض هي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما بالاستقرار وارد وعليه ان الحصر باطل بالتحيز المطلق اي ذاتيا كما للجوهر او تبعا

كما للعرض وكذا بالوجوب بالغير وكذا بكون الشئ مقابلا للمرئي وكذا بالامور العامة من المعلومية
اجيب عن التغيير بان الذاتي والعرضي نوعان متباينان والوجوب بالغير امر اعتباري والمقابلة
من الاعراض النسبية وهي اعتبارية عند المتكلمين والامور العامة كذلك وايضا تستلزم صحة رؤية
المعدومات وبعضها كالمهية يستلزم المحال وهو صحة رؤية الواجب في بعض هذه الوجوه مواقع النظر
والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم
ولا مدخل للعدم في العلية لان التاثير صفة ثبوتية فلا بد ان يكون موصوفها ثابتا لا عدما ولا ما
يكون العدم جزءه وادعى الشيخ في بعض كتبه البديهة في ان العدم لا يصلح علة والمراد هو العلية للامر
الموجود فلا يرد ان عدم العلة علة لعدم المعلول فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره
واعترض عليه ان وجود كل شئ عينه عند الاشعري فالاشتراك باطل عنده واجاب الآمدي بان الدليل
الزامي فان المعتزلة قائلون بان الوجود زائد على المهية ومشترك بين المهيات واجاب المحققون
بان مراد الشيخ من العينية ان الوجود والمهية ليس بكلو احد منهما هويتان ممتازتان يقوم احدهما
بالاخرى كالجسم والسواد وقد مر في التكوين فيصح ان يرى الواجب تعالى من حيث تحقق علة
الصحة وهي الوجود واورد علينا لو سلمنا ان الوجود علة لرؤية الاجسام والاعراض لكن لا يلزم
منه صحة رؤية الواجب تعالى لجواز ان يكون رؤية الموجود مشروطة بشرط لا يوجد الا في الممكن كالتحيز
واللون او يكون بعض صفات الواجب تعالى مانعا عن الرؤية كالتنزه عن الامكان والجهة فاجاب
عنه بقوله ويتوقف امتناعه اي امتناع تحقق الرؤية على ثبوت كون شئ من خواص الممكن
شرطا او من خواص الواجب مانعا ولم يثبت شئ منهما وفي شرح المقاصد الشرطية او المانعية تتصور
لتحقق الرؤية لا لصحتها وكلا منافيه انتهى وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات
والطعوم والروائح وغير ذلك كالعلم والارادة وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد
رؤيتها بطريق جرى العادة لا بناء على امتناع رؤيتها وهذا جواب اشكال اورد على الدليل
وهو انه لو تم لصح رؤية كل موجود كالطعم والرائحة وهذه سفسطة فاجاب بالتزامه اورده وان
رؤيتها صحيحة بلا سفسطة فان الرؤية عندنا بخلق الله سبحانه وقد جرت عادته بعدم خلق
رؤيتها ولو شاء خرق العادة لرأيناها وللمخالفين على هذا التجويز انكار عظيم والحق انه

استبعاد ناش من عدم التخلص عن قيد العادة وحين اعترض ظرف لقوله اجيب ولو ترك الظرف كان اسهل على المبتدي بان الصحة علمية لان صحة الرؤية امكانها والامكان امر عدمي واورد عليه بانه لم لا يجوز ان يكون سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع وجودي فلا نستدعي علة مشتركة لان الحاجة الى العلة انما هي للموجود واما العدمي فيكفيه عدم علة الوجود ولو سلم ان الصحة تستدعي علة فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة المعللة بالشمس والنار وان دليل الامتناع انما يجري في الواحد الشخصي فلا نستدعي الصحة علة مشتركة ولو سلم ان الواحد النوعي يستدعي علة مشتركة فالعدمي يصلح علة للعدمي فيجوز ان يكون الامكان العدمي علة للصحة العدمية فلا يلزم صحة رؤية الواجب تعالى ولو سلم ان العدمي لا يصلح علة للعدمي فلا نسلم اشتراك الوجود بين العين والعرض والواجب تعالى بل وجود كل شئ عينه كما ينسب الى طائفة من العقلاء محتجين بانه لو زاد على الماهية فان قام بالماهية حال عدمها لاجتمع النقيضان او وجودها لزم تحصيل الحاصل وفيه نظر والمراد بالعينية ما سبق اجيب المجيب امام الحرمين وفي هذا الجواب نوع تغيير للدليل السابق كانه دليل آخر بان المراد بالعلة اي بعلة صحة الرؤية متعلق الرؤية بفتح اللام القابل لها لا ما يؤثر في الصحة ولا خفاء بالضرورة في لزوم كونه وجوديا اي امرا وجوديا لان المعدوم لا يصح رؤيته وايضا لا شك في ان الصحة وجودية كانت او عدمية تحتاج الى العلة بهذا المعنى وبهذا يندفع الاعتراض الاول والثالث ثم لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية خصوصية الجسم او العرض لانا اولا نرى اولا منصوبا بقوله ندرك على الظرفية متبعا بفتحتين وبالسكون هو الشئ المرئي من غير ان يحقق ما هو من بعيد انما ندرك منه هيئة ما نكرة وقعت نعتا لهيئة لتفيد ابهاما والهيئة قد تطلق على الشخص وعلى الوجود الخارجي وهو المراد دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك و بعد رؤية ظرف لقوله قد نقدر برؤية واحد متعلقة بهيئة ما قد نقدر على تفصيله اي الشيخ الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر يريد انه لو كان المدرك خصوصية الشيء لادركنا ما فيه من الجواهر والاعراض واللازم باطل لانا قد لا نقدر على تفصيلها عند ما سئلنا عنها ولو اجتهدنا في التامل واورد عليه ان المدرك يجوز ان يكون الخصوصية لكن على حسب الاجمال وليس كل اجمال وسيلة الى اجزاء المدرك لتفاوت مراتب

الاجمال قوة وضعفا وفيه انه قد لا يمكننا معرفة انه جوهر او عرض فكيف تدرك الخصوصية فتعلق
الرؤية هو كون الشيء هوية ما وهو المعنى بتشديد الياء وتخفيفها اي المراد بالوجود اعلم ان قوله ثم
لا يجوز الى ههنا جواب لقوله فالواحد النوعي مع انه دليل مستقل على متعلق الرؤية هو الوجود من غير
حاجة الى اثبات ان الجوهر والعرض مرئيان وان الحكم المشترك يستند الى علة مشتركة ومحصله ان معنى
قولنا علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض هو ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون خصوصية
الجسم او العرض بل امر اشتراكا بينهما وهذا ثابت لانا قد نرى الشيء وندرك منه هوية محضة من
غير ادراك خصوصية انه جسم او عرض فعلم ان المرئي هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي
يفترقان بها والهوية هو الوجود واشتراكه ضروري جواب عن الاعتراض الرابع وحاصله ان
كون الوجود امرا مشتركا بين الموجودات امر بديهي ومنكره مكابر ينفي في هذا الدليل بحث من
وجوه احدها ان الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات مفهوم اعتباري معدوم في الخارج فيلزم
ان يكون المعدوم مرئيا وهو سفسطة فالمرئي هو الحقيقة الخاصة اجمالا فلا يلزم صحة رؤية كل موجود
ثانيها انه لو كان المرئي هو الوجود فقط لم نفرق بين المبصرات واجيب بان الفرق معلوم بالضرورة
لا بالبصر وقال الامام الرازي هذه مكابرة ثالثها ان صحة المخلوقية مشتركة بين الجوهر والعرض فيلزم
ان يكون علتها الوجود لعين ما ذكرتم من الدليل فيكون صحة مخلوقية الواجب تعالى واجبة بانها
اعتبارية فلا تستدعي علة ولو سلم فالحدوث يصلح علة لها اذ المانع عن ذلك في الرؤية هو امتناع
تعلق الرؤية بالمعدوم رابعها ان صحة الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض فيلزم صحة ملموسية
الواجب تعالى واجيب اولا بان الملموس هو العرض فقط وفيه ان دليلكم على رؤية الاعيان
جار على اسرها بعينه وثانيا بالتزام صحتها بناء على ان ما يدرك بحاسة يجوز ان يدرك باخرى عند
الاشعري فصحة الرؤية تستلزم صحة اللمس ولكنهم لم يجعلوا عدمها لعدم ورود الشرع وادرد عليه انه يستلزم
صحة المذوقية الشمومية والمسموعية وذا سفسطة قلت غلط المجيب في البناء ولو تمسك على صحة
الالتزام بدليل الاشتراك لم يتوجه الايراد بالمذوقية ونحوها لعدم اشتراكها بين الجوهر والعرض كما
يظهر مما مر في بحث الحواس وتقرير الثاني اي الدليل السمعي وهو دليلان نظمهما في سلك واحد لان
ماخذهما واحد وهو قوله تعالى فلما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارني انظر اليك قال

لن ترانی ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترانی فلما تجلی ربه للجبل جعله دکا وخر
موسی صعقا فلما افاق قال سبحانک انی تبت الیک وانا اول المومنین فاولها ان موسی علیه السلام
قد سال الرؤیة بقوله رب ارنی ای وجهک انظر الیک فلو لم یکن النظر ممکنا لکان طلبها
طلب الرؤیة جهلا بما یجوز فی ذات الله وما لا یجوز البارصلة الجهل اوسفها وعبثا وطلبا للمحال
وذلک لانه ان کان غیر عالم باستحالة الرؤیة فطلبها جهل وان کان عالما به ثم طلب فهذا اسفه وعبث
والانبیاء منزهون عن ذلک ای عن الجهل والعبث فی الالهیات وثانیها ان الله تعالی قد علق
الرؤیة باستقرار الجبل وهو ای استقراره امر ممکن فی نفسه ضرورة انه لا یلزم منه محال ولان
کل جسم یمکن ان یکون ساکنا والمعلق بالممکن ممکن لان معناه ای معنی التعلیق الاخبار بثبوت المعلق
کالرویة عند ثبوت المعلق به کالاستقرار والمحال لا یثبت علی شیء من التقادیر الممکنة
فثبت ان الرؤیة غیر محال وقد اعترض بوجوه اراد الوجوه الواردة علی الدلیل الاول وهی خمسة
فاحدها قول الجبائی واکثر معتزلة البصرة وهو انا لا نسلم ان موسی علیه السلام سال الرؤیة بل سال
علم الضروری بذاته تعالی واطلاق الرؤیة بمعنی العلم شائع والنظر مجاز عن العلم ایضا ورد بانه کیف لا
یکون عالما بالله سبحانه ضرورة وهو یخاطبه وبان النظر الموصول بالی نص فی الابصار وثانیها قول
الکعبی ومعتزلة بغداد وهو انه سال رؤیة آیة من آیات الله سبحانه الدالة علی القیمة فحذف المضاف
واقیم المضاف الیه مقامه ورد بانه تاویل بعید وایضا لا یلائم قوله فان استقر مکانه فسوف ترانی
لان الآیة الدالة علی القیمة فی دک الجبل لا فی استقراره الثالث انه سال لیعلم استحالة الرؤیة بدلیل
السمع بعد ما کان یعلمها بدلیل العقل ورد بان السوال لم یجز هذه العبارة جرءة عظیمة مع انه کان
یمکنه ان یقول یا رب هل یمکن ان اراک حد الرابع انه یحتمل انه لم یکن یعرف استحالة الرؤیة ورد بان

قصور علم النبي المتكلم بلا واسطة عن علم المعتزلة في الالهيات من اشد المحالات وانما اعرض الشيخ
عن ذكر هذه الوجوه لانها ضعيفة وتاويلات بعيدة عن نظم القرآن ونظر العقل الخامس ما
ذكره الشارح بقوله اقول وهذا الوجه من مخترعات الجاحظ كان معتزليا عالما بانواع الفنون
وله مصنفات غريبة وكان قبيح الصورة حتى قيل لو مسخ الخنزير مسخا ثانيا كان اول قبحا من
الجاحظ وهذا الوجه مما نقله الشيعة عن الامام علي بن موسى الرضا رض والظاهر انه افتراء عليه تروجا
لمذهبهم فانهم يوافقون المعتزلة في منع الرؤية ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه
حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا
لانسلم عطف قوله بوجوه وهذا اعتراض على الدليل الثاني بان المعلق عليه ممكن بل هو
استقرار الجبل حال تحركه وهي حال التجلي الموجب للدك والتزلزل وهو محال لانه اجتماع
الضدين والنقيضين واجيب بان كلا من ذلك اي السؤال من اجل القوم والاستقرار حال
الحركة خلاف الظاهر اما الاول فلانه قال ارني ولم يقل ارهم وقال انظر اليك ولم يقل ينظروا
اليك واما الثاني فلانه ليس في قوله فان استقر مكانه تقييد بحال الحركة ولا ضرورة في ذلك بل
وقد تقرر ان صرف النصوص عن النظم بلا ضرورة باطل ثم اجاب ثانيا عن الاول بالعلاوة بقوله
على ان القوم انكانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة و
انكانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع وايا ما كان اي سواء كانوا
مؤمنين او كافرين يكون السؤال عبثا ثم اجاب ثانيا عن الثاني بقوله والاستقرار حال
التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون و
هو ليس بمعلق عليه واورد عليه ان الاستقرار عند التجلي لا يمكن واجيب بان التجلي لا يمنع امكانه
الذاتي ويدل عليه قوله جعله دكا حيث لم يقل اندك علما انه تعالى دكه باختياره فلو لم يدكه
لاستقر واجاب بعض العلماء عن السؤال الثاني بوجه آخر هو ان المعلق عليه هو استقرار الجبل من
حيث هو غير مقيد بحال كما يدل عليه اطلاق الآية والاضمار غير الاصل واورد عليه ان استقرار
الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها واجيب بان المراد استقراره في ذلك
الوقت خاصة كما يدل عليه قوله ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه واجبة اي ثابتة

بالنقل عن الانبياء عليهم السلام وقد ورد الدليل السمعي من الكتاب والحديث المتواتر
والاجماع بايجاب رؤية المؤمنين لله تعالى في الدار الآخرة اما الكتاب فقوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجوه مبتدء وناضرة خبره وناظرة خبر ثان والجار متعلق به
قدم لرعاية الفواصل والنضارة الحسن والبهجة واجيب بان المعنى الى نعم الله منتظرة ودفع بوجهين
احدهما ان الانتظار موت فالبشارة به لا تحسن فنفيهما ان العرب تستعمل النظر بمعنى التفكر مع في
تقول نظرت في امرك وبمعنى الرؤية مع الى كقول الشاعر نظرت الى من حسن الله وجهه وبمعنى الرأفة
مع الباء نحو نظر الامير بزيد وبمعنى الانتظار بلا صلة كقول الشاعر فان يك صدر هذا اليوم ولى
فان غد الناظره قريب والتنظر في الآية موصول بالى دآور وعليه بوجوه اما اولا فانه يحتمل ان
يكون الى واحدا لا لازما بمعنى النعمار لاحرف جر وفيه انه خلاف الظاهر وامانيا فلان النظر
الموصول بالى قد يجيء بمعنى الانتظار كقول الشاعر وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن تر جوا الفلاح
اجيب بانه تصحيف يوم بكر وقائله من اتباع مسيلمة الكذاب الملقب في اتباعه بالرحمن ويوم بكر
هو حرب بينه وبين خالد بن الوليد الصحابي رضه وامانا لثا فلان النظر هو تقليب الحدقة لا الرؤية
نحو نظرت الى هلال فلم اره اجيب بانه لم يصح عن العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال ومن
الآيات قوله تعالى انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فتحقير الكفار واهانتهم بذلك مدل على ان المؤمنين
غير محجوبين ثم لا شك انه لا يحجب عن الله تعالى شيء فالمعنى انهم يرونه فلا يحجب عنهم ومنها
قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر النبي صلى الله عليه وسلم الحسنى بالجنة والزيادة بالنظر
الى الله تعالى كما في صحيح مسلم عن صهيب وفي الباب عن ابن عمر وابي كعب وابي موسى الاشعري
وغيرهم واما السنة فقوله عليه الصلوة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة
البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة ورواه البخاري ومسلم والامام احمد والحاكم
وابن ماجة وغيرهم وهو عند المحققين حديث متواتر رواه عن الصحابة خلائق من التابعين
ومن بعدهم واحد وعشرون لا يقصر عن عدد التواتر كما يعرفه المجرب وقد جاء هذا الحديث مفسرا

بحيث لا يحتمل التاويل فعن ابي هريرة رض قال قالوا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم هل نرى ربنا يوم القيمة قال هل تضارون في رؤية الشمس في الظهيرة ليست في سحابة قالوا لا قال هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ليس في سحابة قالوا لا قال فوالذي نفسي بيده لا تضارون في رويته ربكم الا كما تضارون في رؤية احدهما رواه مسلم واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجمعين على وقوع الرؤية في الاخرة وان الايات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها وهذا الاجماع يدل على صحة الرؤية ووقوعها مع انه ظهرت مقالة المخالفين فشاعت واشتهرت شبههم ولا كلهم الباطلة وتاويلاتهم فلا يعبأ بهم بعد الاجماع وههنا بحثان الاول احتج الامام الرازي بان الامة اجمعت على قولين الاول انه يصح ويرى والثاني انه لا يرى فلما اثبتنا انه يصح فلو قلنا بانه لا يرى لكان قولا ثالثا خارقا للاجماع ودفعه الآمدي وصاحب المواقف بانه ليس خرقا بل موافقة لقوم في مسئلة ولقوم في مسئلة الثاني اقتصر صاحب المواقف من النصوص على قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقوله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم قال امثال هذه الظواهر لا يفيد الا الظنون ضعيفة فلا يصح للتعويل في المسائل العلمية ثم قال المعتمد فيه الاجماع واقول هذا من الخلط الفلسفي المتمكن في امزجة المتوغلين في علم الكلام المعرضين عن علوم السنة والآثار الآية الاولى واضحة وفي الاحاديث ما يكفي المؤمن ولا يقبل التاويل والله يهدي السبيل ثم ان شبه المعتزلة اما سمعية واما عقلية واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهم بحيث لا يكون المرئي في غاية القرب فان غاية القرب يمنع الرؤية كالاجفان ولا في غاية

البعد واتصال شعاع من المباصرة بالمرئي ذهب افلاطون ومن تابعه الى ان الرؤية
هي بشعاع شفاف يخرج من العين ويقع على المرئي وذهب ارسطو الى انها بانطباع صورة
المرئي في العين وخص المص المذهب الاول بالذكر لانه اصح واشهر وكل ذلك محال في حق
الله تعالى ودل التجربة على انه اذا فقد شرط لم تصح الرؤية والجواب منع هذه الاشتراط و
تحقيقه ان الرؤية عندنا بخلق الله سبحانه فلذا جوز المشائخ ان يرى اعمى باصبين بقتة
تطير باندلس من المغرب نعم العادة الالهية جارية بخلق الرؤية عند تحقق الاسباب المذكورة
وبعدم خلقها عند انتفائها ويجوز ان يخرقها لمن شاء فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يرى خلفه
كما يرى امامه بلا مقابلة المرئي واليه اشار بقوله فَيَرَى لَا فِي مَكَانٍ وَلَا فِي جِهَةٍ
مِنْ غَيْرِ مُقَابَلَةٍ أَوْ اتِّصَالِ شُعَاعٍ أَوْ ثُبُوتِ مَسَافَةٍ بَيْنَ الرَّائِي وَبَيْنَ اللهِ تَعَالَى
وقياس الغائب على الشاهد فاسد جواب ثان على تقدير التنزل وبيانه انا لم نسلم ان هذه
الاشتراط فانما هي شروط في هذه النشأة الدنيوية فقط او في رؤية الجواهر والاعراض فقط
ويجوز ان يكون الحال في النشأة الاخروية وفي رؤية الحق سبحانه على خلاف ذلك وقد
يستدل لدفع اشكال المعتزلة على عدم الاشتراط اي اشتراط الرؤية بالشروط المذكورة
برؤية الله سبحانه اياانا فان الحق سبحانه يرانا مع فقد الشروط المذكورة وفيه نظر لان
الكلام في الرؤية بحاسة البصر ورؤية الله اياانا ليس كذلك ويمكن ان يقال في دفع
النظر ان الانكشاف الحاصل بالرؤية حقيقة واحدة فحصوله في الواجب بدون الشروط
يكفي في نفي الاشتراط فان قيل هذه شبهة للمعتزلة من العقليات تسمى شبهة الموانع
لو كان جائز الرؤية والحاسة اي والحال ان بصر الناظرين في الدنيا سليمة لوجب ان
يرى في الدنيا لكل احد والا اي ان لم يرى لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
عظيمة لا نراها وانه سفسطة انكار للبديهي ونقرر هذه الشبهة ان للرؤية ثمانية
شروط سلامة البصر وكون الشيء جائز الرؤية كالطعوم والروائح وكونه ذا لون ولا كالهواء
والمقابلة وعدم غاية الصغر وعدم غاية القرب وعدم غاية البعد وعدم حيلولة الجسم
الكثيف ولا يعقل منها في حقه تعالى الا شرطان الاولان اذ الشروط الباقية مختصة

بالجسمانيات وبها حاصلتان فوجب حصول رؤيته تعالى في الدنيا لكل بصر رؤية مستمرة وذا باطل وان اوصيتم انه لا يرى مع وجود الشرائط ارتفع الامان عن الحس فيجوز ان يحضرنا جبال لا نراها وذا باطل فثبت انه غير جائز الرؤية قلنا ممنوع اى لانم وجوب الرؤية بوجود هذين الشرطين فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا تجب عند اجتماع الشرائط اما الجواب عن السفسطة فما قالوا ان الجزم بعدم الجبال من اليقينيات العادية وهي علوم جازمة جرى العادة الالهية بايجادها في العقلاء مع جواز تقائضها بالامكان العقلي كما انا نعلم قطعا ان اوانى البيت بعد ما خرجنا عنه لم تنقلب اناسا علماء بعلوم الهندسة والجفر والمجسطي مع ان الانقلاب ممكن عند العقل فثبت ان تجويز هذه الجبال لا ينافي الجزم بعدمها فالسفسطة واقوى شبههم من السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار لان الجمع المعرف باللام للاستغراق باجماع اهل الاصول والعربية والمفسرين فالمعنى لا تدركه بصر من الابصار والجواب مبتدء وخبره انه لا دلالة بعد ذكر ممنوع ثلثة فالاجوبة اربعة بعد تسليم كون الابصار للاستغراق هذا جواب اول اى لانم ان اللام في الابصار للاستغراق لانه مشروط بعدم قرائن العهد وقد دلت النصوص على رؤية المؤمنين فهي قرينة عدم الاستغراق وبعد تسليم افادته عموم السلب لا سلب العموم جواب ثان اى لو سلمنا الاستغراق فدلالته على مطلوبكم غير مسلم لان قولنا يدرك الابصار موجبة كلية واذا دخل عليها النفي ارتفع الايجاب الكلي وصار المعنى لا تدركه جميع الابصار على سبيل سلب العموم فلا ينافي ادراك بعضها كقولك ليس كل حيوان انسانا ومطلوبكم انما يتم لو كان المعنى على عموم السلب الذي هو معنى السالبة الكلية وبعد تسليم كون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي جواب ثالث اى لانسلم ان لا ادراك هو الرؤية مطلقا بل هو الرؤية على وجه الاحاطة يقال رأيت الهلال ولا ادركته للغيم فالمنفي هو الرؤية على وجه الاحاطة لا الرؤية المطلقة ولا شك في ان المؤمنين يرونه يوم القيمة ولا يحيطون به انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال جواب رابع ومحصله انا نخص الادراك ببعض الاوقات كالدنيا او ببعض احوال الاخرة لما ثبت ان الرؤية لا تكون في الجنة في جميع الاحوال وفي هذا المقام نكات شريفة الاولى

قيل للرؤية للملئكة الا لجبرئيل عليه السلام مرة واحدة وقال الشيخ جلال الدين السيوطي هذا غير
صحيح وروى البيهقي في اثبات الرؤية لهم احاديث وصرح الاشعري باثباتها الثانية قيل للرؤية
للجن بل نسب الى الامام الاعظم انه قال لا يدخل الجن الجنة وغاية ثوابهم النجاة من النار ولعل هذه
النسبة غير صحيح لقوله تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان فبأي آلاء ربكما تكذبان والاجماع
على ان الجن مكلفون فيعمهم البشارات والنذرات الثالثة قيل للرؤية للفساد وقال السيوطي
المحق الاثبات في نحو ايام العيد وقال بعض العلماء كيف يراه عوام المؤمنين ولا يراه خواص النساء
كفاطمة وخديجة وعائشة ومريم رضي الله عنهن وقال بعضهم لا رؤية الا لفاطمة رضي الله عنها
وهذا خلاف الصحيح ومن استدل بانهن متصورات في الخيام فقد سهى لان الخيام لا تحجب الحق
سبحانه الرابعة قال السيوطي هذه التخصيصات في الرؤية انما هي بعد دخول الجنة واما في
المواقف فيراه كل احد حتى الكفار بصفة القهر والجلال الخامسة قال السيوطي الرؤية لخواص المؤمنين
في الصباح والمساء ولعوامهم يوم الجمعة كما نطق به الاحاديث وقد يستدل بالآية لمن تركوا الاصحاب
على جواز الرؤية هذه معارضة للمعتزلة حيث قالوا تمدح الحق سبحانه بانه لا يرى فانه ذكره في
اثناء المدائح والصفة التي تكون عدمها مما يكون وجودها نقصا فعارضهم اصحابنا بان التمدح
لا يدل على امتناعها بل على جوازها اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم
رؤيته لامتناعها لامتناع رؤية المعدوم وانما التمدح فيما يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع
تمنع الامير اذا احاط به الحاجبون والحراس فتعذر الوصول اليه والتعزز اي صيرورته عزيزا قال
لا يتنا ولد احد بحجاب الكبرياء بالكسر العظمة وأورد عليه ان التمدح يقع بنفي ما يستحيل في حقه
تعالى كنفي الزوجة والولد قال الله تعالى لم يتخذ صاحبة ولا ولدا وقال الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا
ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الذل وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية
على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود كما زعم قوم مستدلين بقولهم رأيت الهلال وما ادركته
فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر واقوعها اما بمفهوم المخالفة او دلالة
الاسلوب لان المعنى انه تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك اي لا يحاط بالابصار لتعاليه
تنزيهه عن التناهي عن الاتصاف بالحدود والجوانب فلا يتمكن الاحاطة به فما حاصل ما

تعالى تصح بان رؤيته ليست كرؤية الاجسام باحاطة الحدود ومنها ما سبق من شبهة المعتزلة
السمعية ان الآيات الواردة في سوال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستكبار
كقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وقوله تعالى
يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل
علينا الملئكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا والجواب ان ذلك
اي الاستعظام والانكار لمتعنتهم كسي را دركار وشوار انداختن من العنت بفتحتين وهو
الهلاك والشدة وكانوا ليسان الانبياء اشالبا اعجازهم وعنادهم في طلبها لا لاقتناعها فلذلك
استعظم انزال الكتاب في الآية الثانية وانزال الملئكة في الآية الثالثة مع انهما ممكنان
والسبب في استعظامهما ان طلب المعجزات على سبيل العناد وقصد اعجاز الانبياء من اعظم
الاسباب الالهي كما يظهر من التفاسير والا لكان الاستعظام لامتناع الرؤية لمنعهم
موسى عليه السلام عن طلبها عن ذلك كما فعل حين سالوا ان يجعل لهم الهة فقال بل انكم
قوم تجهلون كما قال الله سبحانه وجاوزنا ببني اسرائيل البحر فاتوا على قوم يعكفون على
اصنام لهم فقالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون وهذا اي عدم
منع موسى عليه السلام مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ففي الآخرة بطريق الاولى وهذا
اي لامكانها في الدنيا اختلف الصحابة في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل راى ربه ليلة المعراج
امما والاختلاف في الوقوع دليل على الامكان فان الرؤية لو كانت محالا لاتفقت
الصحابة على عدمه وقوعها وقال بعض العلماء الرؤية في الدنيا محال لغير النبي صلعم اذ الحاسة
البشرية ضعيفة ولا تفي انه استعدادا لابد ان ولكن عدم وقوعها بغير النبي صلعم ثابت باجماع
المتكلمين والمحدثين والفقهاء والصوفية وقالوا من ادعيها وهو زنديق ومالك رد الصوفية
من التجليات مشاهدة روحانية لا بصرية واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف
فعن الامام الاعظم انه راى ربه مائة مرة وقال محمد بن سيرين لابي عاصم العبرين يمن راى الله سبحانه
في منامه دخل الجنة وتخلص من الغموم وعن الامام احمد قال رايت الله سبحانه في المنام فسالته

عن افضل العبادات فقال تلاوة القرآن وعن حمزة القارئ انه قرء القرآن فی منامه علی الله سبحانه من اوله الی آخره ولا خفاء فی انها نوع مشاهدة بالقلب دون العین فلا یکون محالا واورد علیهم اشکال صعب وهو ان المری فی المنام مصور والحق سبحانه منزه عن الصورة واجاب عنه صاحب الفتوحات المکیة ان هذا من حضرة الخیال فانه یتجلی فیه العلم بصورة اللبن مع ان العلم لا صورة له والتجلی فی الصورة لا یکون حلولا فیها ولا مستلزما للتشکل المتجلی بل ذهب بعض الکبار کالامام الشعرانی صاحب الیواقیت والجواهر ان الرؤیة الاخرویة انما تقع فی حجاب الصورة وقد فصلنا هذا فی مرام الکلام فراجعه والله علم بسم الله الرحمن الرحیم الکلام فی خلق الافعال قال المصنف رحمه الله وَاللهُ تَعَالَى خَالِقُ أَفْعَالِ الْعِبَادِ كُلِّهَا مِنَ الْكُفْرِ وَالْإِيمَانِ وَالطَّاعَةِ وَالْعِصْيَانِ لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وكذا الخلاف فی افعال الحیوانات ولکن المقصود بالبحث افعال المکلفین ومحل النزاع الافعال الاختیاریة فان الاضطراریة یخلق الله سبحانه اجماعا وقد کانت الاوائل منهم یتحاشون ویتحرجون عن اطلاق لفظ الخالق علیه ویکتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلک وذلک لقرب عهدهم من السلف الصالحین وحین رای الجبائی واتباعه ان معنی الکل واحد وهو المخرج من العدم الی الوجود تجاسروا وتجاسر دلیری کردن علی اطلاق لفظ الخالق علی العبد لا یقال اذا کان معنی الکل واحد فلا تجاسر لانا نقول الترادف ممنوع ولو سلم فنقول المعلوم من عرف الصحابة والسلف تخصیص اطلاقه عن الواجب کتخصیص قولهم عزوجل باسم الله سبحانه وان کان النبی صلی الله علیه وسلم عزز اجلیلا احتج اهل الحق بوجوه مذکورة فی المطولات فلا یرد ان الشارح ذکر وجهین ومنها ان الله قادر علی کل شیء فلو کان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرین علی اثر واحد ومنها انه لو قدر العبد علی فعله لقدر علی عادة مثله ولا یکفی ولو جهد کل الجهد بالتجارب فلا یستطیع کاتب ان یکتب مرة ثانیة بحیث یکون مثل النسخة الاولی ومنها انه یلزم ان یکون بعض العباد احسن خلقا من الله اذ من خلقه الایمان ومن خلق الله الشیطان والاول ان العبد لو کان خالقا لافعاله لکان عالما بتفاصیلها ضرورة ان ایجاد الشیء بالقدرة والاختیار لا یکون الا کذلک واجاب المعتزلة بان

الا يجاد لا يستلزم العلم ولذا لا يستدل العقلاء على علمه تعالى بايجاده بل باشتمال مصنوعاته على حكم ومصالح ونظام عجيب ولو سلم ان الايجاد بالقصد يستلزم العلم بالموجد فنقول العلم الاجمالي كاف وهو حاصل للعبد في افعاله ودفع الشارح جوابهم بدعوى الضرورة في وجوب العلم التفصيلي واللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات فتخللة واقعة في خلال حركاته وقد احسن الشارح حيث اورد كلمة قد ولم يلتزم وجوب تخلل السكنات بين الحركات ما قد مار المشائخ فادعوا وجوب التخلل زعما منهم ان بعض الحركات البطوء من بعض والبطوء لا يكون الا بتخلل السكنات وخالفهم الفلاسفة وقالوا لو كان البطوء لتخللها لم تحس بحركة الطائر السريع واللازم باطل بديهة وبيان الملزوم ان الطائر يتحرك في النهار مثلا خمسمائة ميل والفلك الاعظم يتحرك نصف دورة وهو اكثر من مسافة الطائر بالف الف مرة فلو كان البطوء للتخلل كان زيادة سكنات الطائر على حركاته كزيادة حركات الفلك على حركات الطائر وهو الف الف مرة فيكون زيادة سكنات الطائر على حركاته الف الف مرة فيجب ان لا يحس قط بحركته وقد يجاب بان المعتزلة يوافقون المشائخ في ان البطوء للتخلل فالدليل يصح الزاما عليهم وقال صاحب المواقف المسئلة مدورة على الجزء فان صح الجزء فالبطوء للتخلل وان بطل بطل وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطؤ ولا شعور للماشي بشئ من ذلك واجيب بانه يجوز ان يكون عدم الشعور للذهول عن العلم لا للجهل والفرق ان الجهل عدم العلم والذهول عدم التوجه الى المعلوم الحاضر في الذهن كذهول الحافظ عن تفصيل الفاظ القرآن فدفع الشارح الجواب بقوله وليس هذا اي عدم الشعور ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها عن التفاصيل لم يعلمه بديهة ان الذاهل اذا عن المذهول عنه اجاب عنه واكاشي اذا سئل عن تفصيل حركاته وسكناته لم يعرفها وهذا في اظهر افعالها وهو الحركة الظاهرة في الاعضاء الظاهرة واما اذا تاملت في حركات اعضائه الخفية في المشي والاخذ والبطش هو الاخذ بقوة ونحو ذلك مما يحتاج المتحرك اليه من تحريك العضلات العضلة عضو مركب من لحم قوي وغشاء محتوي عليه وخيوط عصبية وترقى وسطها خلق الله تعالى آلة للحركة بان جعل طرفها الوتر متصلا بالعضو وطرفها الآخر متصلا بالعظم فاذا انقبضت العضلة انقبض العضو باجتذاب الوتر

ضبط

واذا انبسطت العضو وعضلات البدن الانسانی یزید علی خمسمائة علی عدد حرکة اعضائه
وقد یکون لعضو واحد عضلات کثیرة علی حسب کثرة حرکاته وکل عضو لا عضلة له فلا حرکة
له کالاذن والجفن الاسفل وکل عضو انقطعت عضلته انقطعت حرکته المتعلقة بتلک العضلة
وتمدید الاعصاب التمدید کشیدن والاعصاب جمع عصب وهی اعضار کالخیوط والحبال
ینبت من الدماغ والنخاع فمنها حاملة للحس ومنها حاملة لقوة الحرکة تنبسط فروعها فی العضلات ونحو
ذلک من التصرفات الواقعة فی البدن بلا علم صاحبه لحرکة آلات التنفس من الریة والحنجرة واللسان
فی الصوت الجهور والخفی والغلیظ والدقیق علی وجه لا یعرف سره الا المدققون فی التشریح فالامر ظاهر
للقطع بان احدا منا لا یعرف ذلک بل لا شعور بوجود العضلات والاعصاب وتوقف الحرکة
علی تمدیدها الا العلماء التشریح ولذا قال بعض الحکماء من اعجب العجائب ان الحرکة المخصوصة فی
العضو لا تحصل الا بحرکة عضلة مخصوصة ولا علم لصاحب العضو بتلک العضلة ولکنه اذا اراد حرکة
العضو تحرک تلک العضلة لا غیر هامن العضلات فسبحان الله الخفی بذاته والظاهر بصفاته وآیاته
وقد استدل بعض المشائخ بالنائم یقلب باختیاره من جنب الی جنب ولا یشعر بکیفیة ذلک
الفعل وکیفیته ولکن اعرض الشارح عن هذا الامکان وقوعه بان الشعور یضمحل بالنوم الثانی
النصوص الواردة فی ذلک فی ان الله سبحانه خالق الافعال کقوله تعالی والله خلقکم وما تعملون
هو من خطاب ابراهیم لابیه وقومه اتعبدون ما تنحتون والله خلقکم وما تعملون والنحت تراشیدن
وکانوا ینحتون الاصنام ویعبدونها ای علمکم علی ان ما مصدریة وینبغی حمل الاضافة علی
الاستغراق بمعونة القرینة وهو مقام التوهم فلا یرد انه یحتمل ارادة الفعل الغیر الاختیاری لئلا
یحتاج الی حذف الضمیر یرید ترجیح المصدریة علی الموصولة بان الموصولة لا بد لها من حذف
الضمیر المنصوب والحذف خلاف الظاهر وانما رجحوا الاول الاحتجاج بالمصدریة اظهر لانسباق
الذهن من الموصولة الی ان المعنی ما تعملونه من الاصنام کقولک عملت سیفا وعملت
سریرا ومعمولکم علی ان ما موصولة ویشتمل الافعال لانها من جملة المعمولات وقد تقرر نیظران ما
الموصولة لانها من جملة المعمولات من الفاظ العموم وکل بعضهم الاضافة علی العموم ولکن تاویل
الموصول بالمفعول غیر مشهور بخلاف ما المصدریة لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالی او

للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع دليل على صحة كون الفعل معمولا اى ليس محل نزاع اهل السنة والمعتزلة الفعل بالمعنى المصدرى لانه امر اعتبارى غير موجود فى الخارج فلا يصح ان يكون مخلوقا لاحد بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع بفتح الهمزة وهو المسمى بالمعمول اعنى ما تشاهد من الحركة والسكنات مثلا والمذهول عن بداهة النكتة اى اشتمال المعمول الافعال قد يتوهم كما توهم القاضى البيضاوى فى تفسيره وصاحب الهداية ان الاستدلال بالآية موقوف على كونها مصدرية واعترض على الاستدلال بالآية ان ما قبل الآية يدل على ان المراد بالمعمول الاصنام كقوله تعالى خالق كل شئ فاعبدوه اى ممكن تفسير للشئ بدلالة العقل اى فسر الشئ بالممكن مع انه يطلق على الواجب والممكن بل على المعدوم ايضا مجازا عندنا وحقيقة عند المعتزلة لدلالة التقسيم على ان المقدور هو الممكن وفعل العبد شئ اورد عليه ان الآية قد حصر فيها الواجب وصفاته والعام المخصوص من البعض لا يبقى حجة اجيب بانه حجة اذا كان المخصص به العقل واجاب بعضهم بانه لم يخص منه شئ اذ التخصيص اخراج ما تناوله اللفظ وابل اللسان يفهم منها ان الواجب وصفاته غير داخلة كما اذا قلت انا اضرب كل من فى الدار فهمنا انك لا تضرب نفسك مع انك فيها وبداهة الجواب عندى هو الاول وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق استفهام انكارى اى لا يستوى الخالق وغير الخالق فى عدم استحقاق العبادة فلا شك انه لو شاركه فى الخالقية احد لم يكن للتوبيخ معنى ولكان غيره مستحقا للعبادة واجاب المعتزلة بان المعنى افمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها وان مناط العبادة خلق الجواهر لا مطلق الخلق ولا يخفى انه تكلف مناقض لظواهر النصوص ومن الحجج القوية ما تواتر عن النبى صلى الله عليه وسلم مما يصح بان افعال العباد بل كل كائن بتقدير الله ومشيته وارادته لا يقال اذا كان يخلق مدار العبادة فالقائل يكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين لان قوله زيد خالق لفعله كقوله زيد مستحق للعبادة دون الموحدين مع ان المذهب عدم تكفير المعتزلة لانهم من اهل القبلة لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك

في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس فانهم يعتقدون آلهين يزدان خالق الخير و
اهرمن خالق الشر او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام فانهم يعتقدون ان
الواجب واحد وزعموا ان الاصنام مستحقة للعبادة لرجاء الشفاعة منها والمعتزلة لا يثبتون ذلك
وايا ما كان يلزمهم الاشراك في استحقاق العبادة فهم لا يلتزمونه واللزوم غير الالتزام وقد تقرر ان من لزمه الكفر وهو
يتبرء منه فليس بكافر لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب و
الآلات التي هي بخلق الله تعالى بخلاف خالقية الحق سبحانه فانها بلا افتقار الا ان مشائخ
ماوراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوس اسعد احسن حالا
منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا وهؤلاء من والمعتزلة اثبتوا اشركا لا تحصى انقلت
فيعود السوال قلت ولا السكوت عن تكفير اهل القبلة انما هو مذهب الاشعرية لا الماتريدية وهم
مشائخ ماوراء النهر وثانيا بانهم ذكروا ان من انكر بعض ضروريات الدين فليس من اهل القبلة وزعم
ان انحصار الخالقية في الله سبحانه من ضروريات الدين وقد يستدل على تكفيرهم بحديث
عبد الله بن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال القدرية مجوس هذه الامة رواه الامام احمد و
لكن في سنده مقال ولو صح كما قال بعض المحدثين فهو خبر واحد فلا يجوز التكفير به واحتجت المعتزلة
بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش ونعرف بالضرورة ان الاولى باختياره
دون الثانية بهذا الاحتجاج لابي الحسين البصري واتباعه وهو يدعي الضرورة في ان العبد خالق لفعله
وبهذا تبين منه ودفع بان من كان قبله من المعتزلة يحتجون عليه بالدلائل فدعوى الضرورة في ما
يعترك عليه الادلة غير مسموعة وبانه لو كان الكل اي الاختياري والاضطراري بخلق الله تعالى
لبطل قاعدة التكليف لاجماع على ان التكليف لا يقع الا بفعل العبد والمدح والذم والثواب
والعقاب وهو ظاهر وقد يجاب كما في المواقف بان التكليف داعي العبد الى ان يخلق الفعل يخلق
الله تعالى الفعل عقيبه على حسب جري العادة والمدح والذم للملحية كما يمدح بالحسن ويذم بالقبح والثواب
من العاديات المرتبة على الافعال كالاحراق للنار فلا يقال لم اثاب لهذا وعاقب على هذا كما لا يقال
لم احرق بمساس النار ولكن اعرض الشارح عن هذا الجواب لانه مما يصلح جوابا عن جانب الجبرية اذا
اوردنا عليهم ما اوردوه علينا والجواب ان ذلك الاحتجاج انما يتوجه على الجبرية القائلين

بنفي الكسب والاختيار اصلا حتى ان الانسان عندهم كالجماد واما نحن نثبته افرد الضمير
لان الكسب والاختيار كشئ واحد على ما تحققه انشاء الله تعالى فثبت الفرق بين حركة الماشي و
المرتعش لوقوع الاولى بالكسب والاختيار والثانية بدونهما وصح التكليف بان يصرف كسبه واختياره
الى الخير لا الى الشر وصح المدح والثواب على هذا الصرف وعورض هذا الدليل بانه لو لم يكن اختيار
العبد كافيا في استناد الافعال اليه ومصحا للتكليف غير وعليكم مثل اوردتم علينا لوجوه احدها ان علم الله
سبحانه سابق بافعال العبد وتخلف علمه محال ثانيها ان فعل العبد عند استواء الداعي الى فعله وتركه
اورجحان الداعي الى تركه ممتنع والا لزم رجحان المساوي والمرجوح وعند رجحان الداعي الى فعله واجب
والامتناع والوجوب ينافيان التكليف ثالثها ان ايمان ابي لهب ما مور به وايمانه محال فهو في جملة
ما يؤمن به انه لا يؤمن فلا فائدة في تكليفه وقد يتمسك اي يتمسك المعتزلة بانه لو كان الله تعالى
خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والاكل والشارب والزاني والسارق الى
غير ذلك قالوا لان معنى القائم والقاعد فاعل القيام والقعود فاذا كان فاعل الفعل هو الله سبحانه
لزم اتصافه بافعل واللازم باطل شرعا وعقلا وهذا اي تمسك المعتزلة جهل عظيم لان المتصف
بالشئ من قام به ذلك الشئ لا من اوجده في محل آخر ولا يرون ان الله تعالى خالق
السواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام كالطعم والرائحة والخشونة والثقل ولا
يتصف بذلك بل المتصف بالسواد هو المحل الذي يقوم به يلزم المعتزلة ان يقولوا به بقولهم هو
متكلم لخلقه الكلام في الاجسام وربما تخفيف الباء وتشديدها يستعمل للتقليل والتكثير يتمسك بقوله تعالى
فتبارك الله اي تعالى وتعظم احسن الخالقين قالوا جمع الخالق يدل على ان غير الله سبحانه يكون
خالقا واذ تخلق خطاب لعيسى عليه السلام من الطين كهيئة الطير فتنفخ فيها فتكون طيرا
باذني وذلك لان قوم عيسى عليه السلام سالوه خلق الطير فقال لهم الطير اشد خلقا قالوا الخفاش
ففعل والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير وهو شائع في استعمال بلغاء العرب كقول الشاعر
ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري اي تقطع ما قدرت واقول مما لا يضطر
المعتزلة الى الاعتراف بذلك انهم لا يجوزون خلق الجواهر من غيره سبحانه والطير جوهر وقد يستدل
المعتزلة بكسب القبيح لا خلقه والالم يخلق الله سبحانه الشيطان فانه اصل القبائح ثانيها ان فعل

العبد فی الوقوع وعدمه تابع لقصده وعدم قصده وکل ما هو کذلک لا یکون بایجاد غیره اجیب بان الحق
سبحانه اجری العادة بخلق فعل العبد علی حسب قصده وهی ای افعال العباد کلها بارادته
تعالی ومشیته قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنی واحد خلافا للکرامیة زعموا ان المشیة قدیمة
والارادة حادثة وحکمه لا یبعدان یکون ذلک ای الحکم اشارة الی خطاب التکوین وهو قوله
تعالی کن فان جماعة من الائمة ذهبوا الی ان ایجاد الاشیاء بقوله وهل هو کلام نفسی او لفظی قال
بعض المحققین نفسی لما اولا فلان اللفظی حادث فیحتاج الی خطاب کن ویلزم التسلسل واما ثانیا
فلئلا یکون الواجب محلا للحوادث وقد زعم ان اللفظی والازلی التکوین فی الازل ویجاب بان الخطاب
ازلی وتعلقه موقوف علی وقت مخصوص کخطاب التکلیف وذهب کثیر من المحققین الی ان قوله
کن فیکون عبارة عن ارادة الایجاد وسرعة التکوین عندها ولیس ههنا خطاب وتمثیل ان یکون المراد
بالحکم والمشیة واحدا کما ان المراد بالارادة والمشیة واحد وقضیته ای قضاؤه وهی عبارة عن
الفعل بالفتح مع زیادة احکام بالکسر ای قوة بحیث لا یمکن لاحد تغییره او اشتمال علی الحکمة و
المصلحة فهو عبارة عن صفة التکوین واعلم ان لهم فی تفسیر القضاء کلمات مختلفة والمنقح ان له
معان اربعة مشهورة الاول لغوی وهو اتمام الشیء اما قوله تعالی وقضی ربک الا تعبدوا الا
ایاه ای حکم بذلک حکما تاما لا یتغیر او فعلا کقوله تعالی فقضیهن سبع سموات ای خلقهن متقنا کاملا
یحتاج الی التکمیل الثانی مصطلح بعض الاشاعرة وهو الارادة الازلیة المتعلقة بالموجودات الکائنة
کما هی علیه فیما لا یزال وهو المذکور فی شرح المواقف الثالث مصطلح بعضهم وهو اثبات الکائنات
فی اللوح المحفوظ الرابع مصطلح الفلاسفة وهو علمه تعالی بما ینبغی ان یکون الموجودات علیه من النظام
الاکمل وتسمیه العنایة الازلیة الموجبة لیفیضان الموجودات عنه الی احسن الوجوه الممکنة لا یقال الوکالت
الکفر بقضاء الله تعالی لوجب الرضا به ای بالکفر واللازم ای وجوب الرضا بالکفر باطل لان
الرضا بالکفر کفر لانا نقول الکفر مقضی لا قضاء والرضا انما یجب بالقضاء دون المقضی
یریدان سوال مغالطة من اشتباه القضاء بالمقضی ولا شک ان القضاء تکوین والتکوین غیر مکون
والرضا انما یجب بالتکوین فقط واورد علیه ان القائل رضیت بقضاء الله لا یرید انه راض بصفة
من صفاته اذ لا معنی له یرید انه رضی بمقتضاها وهو المقضی وفیه نظر لان معنی الرضا هو الاتحاد

واستحسان الصفة معنى معقول وفي الحديث رضيت بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد نبيا صلى الله عليه وسلم رواه وههنا جواب آخر وهو ان الكفر هو الرضا بالكفر من حيث كفر لا من حيث قضاه تعالى ولا من حيث التيقظ على الكافر كما دعى موسى عليه السلام على قوم فرعون بان لا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وقد جاء في الحديث ان جبرئيل عليه السلام جعل الطين في فم فرعون عند غرقه مخافة ان يؤمن وامام بعض الفقهاء ضرب الاسير الكافر عند ارادته قتله ليشتغل بالضرب عن التكلم بالشهادة وتقديره هو تحديد بكل مخلوق اي تعيينه بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضر يصيبان هذا المخلوق من الله تعالى او من غيره او يصيبان من هذا المخلوق مخلوقا آخر وما يحويه اي يشتمل على هذا المخلوق من زمان ومكان وما يترتب عليه على المخلوق من ثواب او عقاب وهذا اذا كان فعل العبد خاصة وما قبله يعم الاعمال وسائر المخلوقات والفائدة في تكرير هذه الالفاظ مع ان بعضها يغني عن بعض هو التاكيد والمقصد تعميم ارادة الله وقد قيل لم يذكر القدرة والتقدير غير هما اجيب بان الارادة تدل على القدرة لما مر من ان الكل اي كل فعل وكل شئ بخلق الله تعالى وقدرته وهو اي الخلق يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار دليل على اثبات القدرة والارادة لله تنزيهه سبحانه عنهما فان قيل اذا كان الكل بتقديره وخلقه تعالى فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا نشترط في التكليف ان يكون المكلف به مقدورا للمكلف والكفر والفسق مقدوران للكافر والفاسق باختيارهما فلا جبر بل هذه الارادة مثبتة للاختيار ونافية للجبر كما انه تعالى علم منهما الكفر والفسق باختيارهما ولم يلزم تكليف المحال بيان علم الحق سبحانه قد سبق بكفر الكافر وفسق الفاسق بالاتفاق اهل السنة والمعتزلة ولا شك ان تغير علمه محال وتكليف العاجز بما لا يستطيعه باتفاق الفريقين فكذلك الارادة لا توجب الجبر فلخص الجواب ان الارادة لو كانت موجبة للجبر لكان العلم موجبا له والثاني باطل فكذا المقدم والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح واستدل بعضهم عليه بقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد والجواب ان المعنى انه لا يريد ان يظلم هو على عباده بل عقابه عدل حتى زعموا انه اراد من الكافر والفاسق الايمان والطاعة لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك اي قبح الارادة والخلق بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على

خلاف ارادة الله تعالى لان الكفر والفسق اكثر من الايمان والطاعة وجاء في الحديث واحد من مائة وهذا شنيع جدا لانه يلزم الجبر الشديد تعالى عنه حكى عن عمر بن عبيد احد قدماء المعتزلة واكابرهم كان معاصرا للامام حسن البصري وراويا للحديث وقد اخذ السلف عنه الى ان لانه كان صدوقا في الرواية انه قال ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي الالزام اسكات الخصم وفي اصطلاح النظار اسكات بما يعترف به هو خاصة والمجوسي واحد المجوس وهم عبدة النار والالف نافية والثانية مصدرية او موصولة على ان المعنى مثل الزام الزنيه مجوسي كان هو في السفينة قلت لزم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد اسلامي اسلمت قيل الظاهر ان المجوسي اراد السخرية لانه قائل بارادته تعالى كما زعم البعض ويدل عليه قوله ما الزمني انتهى قلت وتحقيقه موقوف على البحث عن عقيدة المجوس والالزام المستعمل بمعنى الاسكات المطلق كثيرا وقال بعض المحققين في كلام المجوسي اشارة الى ان الاسلام شرع بناء على اصول المعتزلة وهو الزام آخر فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشيطان لا يتركونك قال فانا اكون مع الشريك الاغلب وهو الشيطان اي المتوسل بالغالب اولى من المتوسل بالمغلوب وانما كان اغلب لان ارادته على قواعدهم غالبة على ارادة الله تعالى عن ذلك ويحكى ان عمرو بن عبيد عن مذهبه بعد هذا الالزام كما يدل عليه رواية هذه الحكاية وحكى ان القاضي عبد الجبار الهمداني من عظماء المعتزلة وفقهائهم وهمدان بلدة دخل على الصاحب بن عباد كان وزير العضد الدولة احد الملوك العظام من آل بويه عالما حكيما اديبا شاعرا فصيحا يكتب بخط حسن وكان يجتمع اليه شعراء العرب ويدعونه ويأخذون منه الجوائز العظيمة ومنهم المتنبي المشهور وعنده الاستاذ ابو الاسحق الاسفرائني احد ائمة السنة فلما رأى الهمداني الاستاذ قال سبحان من تنزه تطهر عن الفحشاء وبه تعريض بان اهل السنة يصفون الله سبحانه بالفحشاء حيث قالوا هو يريد الفحشاء وخلقها ومن قال ان مراده تنزه عن ارادة الفحشاء وخلقها غفل عن تعريضه فقال الاستاذ على الفور اي بالسرعة سبحان من لا يجري في ملكه على خلاف ارادته قصر وعيب بكسر تنزه الله سبحانه عنه ومقصود الشارح من هاتين الحكايتين تأييد ما ذكروا ان وقوع الافعال على خلاف ارادة الله تعالى شنيع جدا تعالى عن ذلك والعجب من المشير

ذکروا ههنا خرافات وقال بعضهم المقصود من الحکایات الاولی ان المجوسی قائل بارادته تعالی لا
المعتزلی هو شر من المجوسی وقال بعضهم المقصود من الحکایتین اثبات تعمیم الارادة والقدرة
عند اهل السنة ودون المعتزلة واعتقدوا ان الامر یستلزم الارادة والنهی یستلزم
عدم الارادة فجعلوا ایمان الکافر مرادا لانه مامور به وکفره غیر مراد لانه منهی عنه
واجابوا بان الامر طلب والطلب اما عین الارادة واما مشروط بها وایا ما کان فانفکاک
الامر عن الارادة محال وکذا حال النهی وعدم الارادة ونحن نقول فی جوابهم انا نعلم ان
الشئ قد لا یکون مرادا ویؤمر به اے یامر الله سبحانه وقد یکون مرادا وینهی عنه
اے ینهی الله سبحانه عنه لحکم ومصالح یحیط بها علم الله تعالی وقد یقال الحکمة فیه
امتحان العباد واظهار استحقاقهم الثواب والعقاب وعندی ان ما حالة المصالح علی علمه
اسلم والعدل عن القبح اولانه تعالی لا یسئل عما یفعل وهم یسئلون عما یفعلون اقتباس
من الآیة واستدلال بها قول الاشعری انه لا یقبح من الله شئ الا یری ان السید اذا اراد
ان یظهر علی الحاضرین عصیان عبده یامره ولا یرید عنه لان العاقل لا یرید الجهل
فثبت انفکاک الامر عن الارادة انقلت هذا فی الممکن فکیف یثبت به الحکم فی الواجب تعالی قلت
هو تمثیل رفعا لاستبعاد الانفکاک بین الامر والارادة فیه کفایة ویمکن ان یقال ان ما بنیة الارادة
والامر لا تتفاوت فی الشاهد والغائب لا یخفی ان فی کلام الشارح اضطرابا من سوء الترتیب
وکان الاحسن ان یقول ونحن نعلم ان الشئ قد لا یکون مرادا لنا ونحن نهنی عنه الا یری ان السید اذا اراد ان یظهر علی الحاضرین عصیان عبده یامره بشئ
ولا یرید منه فالله تعالی یامر بما لا یرید وینهی عما یرید لحکم ومصالح یحیط بها علمه تعالی اولانه لا
یسئل عما یفعل ولعل الخلل من الناسخین واورد المعتزلة علی هذا الدلیل انه لو تم لجاز ان یطلب العاقل الجهل لان
الامر للطلب اجمالا عافاهو جوابکم هو جوابنا واجیب عنه بان الفعل قد یطلب ما یکرههه ولکن
لا یرید الا ما یختاره فالسید یطلب المامور به ویختار عدم وقوع المطلوب فلا یلزم ان یکون
السید طالب الجهل وانما یلزم لو کان یختار وقوع المامور به کذا افاده شارح الطوالع وذلک
لان فعل العبد فی بعض الآیات منسوب الی قدرة الله سبحانه ومشیته نحو لیضل من یشاء ویهدی من

شرح عضدی

يشاء وفي بعضها الى قدرة العبد ومشيته نحو اعملوا ما شئتم فاحتج الاشاعرة بالاول والمعتزلة بالثاني
وحمل كل من الفريقين مستدلات خصمه على المجاز فقال الاشاعرة نسبت الى العبد لانه الكاسب قال
المعتزلة نسبت الى الله تعالى لانه خالق القدرة والمشيئة في العبد فهذا مجمل الكلام وان شئت
بعض تفصيل فاسمعه في تحقيق البحث الاول في تمسكات الاشاعرة فمنها ختم الله على قلوبهم اجيب
اولا بان الختم فعل الشيطان نسب الى من خلق الشيطان وثانيا بان الضلال رسخ فيهم حتى صار
جبليا كالوصف الخلقي وثالثا بان قلوبهم شبهت قلوب البهائم الخالية عن المعلوم ورابعا بانه
مجاز عن ترك قسرهم وجبرهم على الايمان وخامسا بانه حكاية لقولهم قلوبهم في اكنة مما تدعونا اليه تهكما
واستهزاء بهم وسادسا بان الختم يقع في الآخرة كحشرهم عميا وبكما وصما وسابعا بان الختم وسم
قلوبهم بعلامات تعرفهم الملئكة وتبغضهم بها ومنها من يشاء الله يضلله ومن يشاء يجعله على
صراط مستقيم اجيب بانه اراد مشيئة القسر والجبر وهي غير واقعة لمنافاتها التكليف ومنها قوله
تعالى ما تشاؤن الا ان يشاء الله اجيب بان المراد خلق اصل المشيئة في العبد ومنها قوله تعالى
فعال لما يريد لان الله تعالى يريد الطاعات اتفاقا فهو فاعلها وموجدها اجيب بان المعنى يفعل ما
يريد فعله ومنها نسبة الفعل الى الله سبحانه نحو انه هو اضحك وابكى وقوله هو الذي يسيركم في البر والبحر
وقوله كتب في قلوبهم الايمان اجيب بانه مجاز من نسبة الفعل الى السبب لان الاصل قدرة العبد و
مشيته بخلق الله سبحانه والبحث الثاني في تمسكات المعتزلة فمنها قوله وما الله يريد ظلما للعباد اجيب
بانه لا يريد ان يظلمهم ومنها قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله تعالى اعملوا ما شئتم
وقوله تعالى فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا اجيب بان مشيئة العبد لها مدخل في الفعل وان كانت غير
مؤثرة بالاستقلال ومنها نسبة الفعل الى العبد فانظر من قوله يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة
الى قوله يوسوس في صدور الناس اجيب بانه للحقيقة اولان العبد كاسب والثاني احسن لان
الاسناد مجاز على الاول حقيقة على الثاني ومنها ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت و
افعال العباد متفاوتة اجيب بان الآية في خلق السموات ومنها ان الله لا يظلم مثقال ذرة
وفي افعال العباد ما هو ظلم اجيب بان كون فعل العبد ظلما انما هو من حيث الكسب لا من حيث الخلق
استقصار هذه المباحث في كتابنا سدرة المنتهى وكلام الشارح رح يشير الى ان الاستدلال بهذه

الآيات غير تام من الطرفين وَلِلْعِبَادِ أَفْعَالٌ اخْتِيَارِيَّةٌ وَيُثَابُونَ عَلَيْهَا ان كانت طاعة
وَيُعَاقَبُونَ عَلَيْهَا ان كانت معصية وفي كلام المصنف اشارة الى دليل الاختيار وهو انه لو
كان العبد مجبورا لم يستحق الثواب والعقاب واعلم ان مسئلة الجبر والاختيار من اصعب المسائل
حتى نقل عن امامنا الاعظم انه قال قتلني مسئلة الاختيار وكان السلف يسكتون عنها وينهون عن
الخوض فيها بل جاء في الحديث ما يدل على النهي ولكن المتاخرين اضطروا الى البحث عنها رد على
الجبرية والقدرية والمذاهب فيها ستة فاحدها للمعتزلة وهو ان الفعل بقدرة العبد وحدها بلا ايجاب و
اضطرار ثانيها للجبرية وهو ان الفعل بقدرة الله وحدها وليس للعبد قدرة وختسيا بل هو كالجماد
ثالثها للاشعري وهو ان الفعل بقدرة الله وحدها ولكن للعبد قدرة وختسيا اذا اضيف فيها الى الفعل
خلق الله الفعل فيه فالفعل مخلوق الله ومكسوب العبد رابعها للفلاسفة ونسب الى امام الحرمين وهو
ان المؤثر قدرة العبد وحدها بالايجاب واستحالة التخلف وقال بعض المحققين مذهب الحكماء ان قدرة
العبد كالاسباب والادوات واما مفيد الوجود فليس الا الحق سبحانه قلت وهذا قريب من مذهب الاشعري
بل كانه هو خامسها للاستاذ ابي اسحق الاسفرائي وهو ان المؤثر مجموع القدرتين لا على ان كلا منهما
مؤثر مستقل كما يزعم فانه محال بل على ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير فاذا انضمت اليها قدرة
الحق سبحانه صارت مؤثرة ساوسها للقاضي ابي بكر الباقلاني وهو ان المؤثر في اصل الفعل قدرة
الله وفي وصفه قدرة العبد وشلوه بلطم اليتيم ايذاء او تاديبا فاللطم صار عن قدرة الحق سبحانه وكونه
ظلما او طاعة بقدرة العبد لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات
الجمادات اذا حركها الانسان شلا لا قدرة له عليها ولا قصد ولا اختيار سترا وفان وقال بعضهم
الارادة من حيث انها توجه الى المراد تسمى قصدا ومن حيث اتيان ما يسمى اختيارا وهذا باطل لانا
نفرق بالضرورة بين حركة البطش وهو الاخذ بقوة وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول باختياره
دون الثاني فلو لم يكن للعبد قدرة اختسيا في البطش لم يكن فرق انقلت لعل الفرق بوجه آخر قلت
الضرورة قاضية بانه لا فرق الا بالاختسيا وعدمه ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه

قيل لان التكليف الجماد باطل بالضرورة قلت فيه نظر على قاعدة الاشاعرة انه لا يقبح من الله شئ
وان احسن والقبح غير عقليين فالاولى الاحتجاج بالسمع كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها ولا ترتب عطف على التكليف استحقاق الثواب والعقاب على افعالهم مع ان
الشارع حكم بالترتب في نصوص لا تحصى كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها
وكحديث من بنى لله مسجدا بنى الله له بيتا في الجنة رواه البخاري ولا اسناد الافعال التي
تقتضي سابقة القصد والاختيار اى اسناد الافعال الاختيارية والسابقة مصدر بمعنى السبق
اليه متعلق بالاسناد اى على العبد على سبيل الحقيقة بلا مجاز مثل صلى وصام وكتب
يريد انا نجد اهل اللغة والعقلاء يسندون الى العبد الافعال التي لا بد فيها من الاختيار اسنادا
حقيقيا فلو لم يكن للعبد فعل اختيارى لم يصح ذلك انقلت ما الدليل على ان الاسناد حقيقي قلت من
لوازم المجاز النفي كقولك للشجاع ليس باسد ولا يجوز ان يقال لمن صلى لم يصل بخلاف طال
الغلام واسود لونه من الافعال الغير الاختيارية فان اسنادها لا يقتضي اثبات الفعل للعبد وبسبب
تعرض الشارح لهذا الكلام على ما اظن ان بعض العلماء احتج على اثبات الاختيار للعبد بان
الافعال تسند اليه فاورد عليه ان الاسناد لا يوجب الاختيار كما في طال واسود فاصلح الشارح الاحتجاج
بانا نجد بالافعال الاختيارية لا الاضطرارية والنصوص القطعية تنفي ذلك اى الجبر وبهذا استدلال
سمعي بعد الاستدلالات العقلية ويجوز ان يكون من تتمة الاستدلالات الثلثة السابقة والمعنى
لو لم يكن للعبد فعل لم يصح التكليف ولا الترتب ولا الاسناد لكن النصوص تنفي اللوازم فقوله والنصوص على الاول
منصوب عطفا على ضمير المتكلم في قوله لانا نفرق وعلى الثاني مرفوع على الابتداء كقوله تعالى جزاء
مفعول مطلق عاكانوا يعملون فالآية تدل على اسناد العمل اليهم وترتب الجزاء على عملهم وقوله تعالى
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر هذا يدل على ان الايمان والكفر بمشيئة العباد وقصدهم
وعلى صحة التكليف لان فيه ترغيبا على الايمان وتهديدا على الكفر الى غير ذلك فان قيل معارضة
من الجبرية بعد تعميم علم الله تعالى وارادته اى بعد ما ثبت ان كل ما صدر عن العبد فعلا او تركا فهو
بعلم الله سبحانه وارادته الجازمة بتقدير وخبر وما تعلقه ظرف للنسبة قطعا لانها ان تعلقا بوجود الفعل
فيجب الفعل لان تخلف العلم جهل وتخلف القدرة عجز وكلاهما محال او بعدمه فيمتنع

اورد عليه بان العدم الازلي ليس بالارادة بعدم الارادة كما في الحديث ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن عدم العالم ازليا لان اثر الارادة حادث فالصحيح ان يقال ان تعلقها بوجود الفعل وجب والامتناع وقد يجاب بان تقدم الارادة على المراد ذاتي لا زماني ولكنه خلاف ما عليه المحققون المستدلون على حدوث العالم باختيار صانعه وقد يجاب بان معنى تعلق الارادة بالعدم ان تقتضي الارادة ارتباط العدم بعدمها وهو تكلف شديد والاختيار مع الوجوب والامتناع بل انما يكون مع امكان الفعل والترك قلنا الله سبحانه يعلم ان العبد يفعله ويتركه باختياره فلا اشكال لان العلم والارادة حريكدان الاختيار وتحقيقا نه انقلت هذا السوال والجواب قد مر مع المعتزلة فتكراره عبث اجيب بوجوه احدها ان هذا السوال مما يتداوله الناس كثيرا ويتخذه الضناك حجة وهذا مما يقتضي حسن التكرار ثانيها ان ما مر خاص بالكفر والفسق وهذا عام لكل فعل ثالثها ان ما مر مجمل وهذا مفصل بما بعده من السوال والجواب رابعها ان ما مر خاص بالافعال الموجودة وهذا عام في كل ما يمكن العبد منه فعلا او تركا واورد عليه ان الكفر والفسق عدميان ويجاب بانه مبني على العرف فانقيل فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا اي الوجوب والاختيار ينافي الاختيار حاصل السوال ان هذا الجواب جمع بين الضدين قلنا التنافي ممنوع لان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا منافٍ واورد عليه ان هذا الاختيار مخلوق لله سبحانه وليس من فعل العبد لانه لا يوجد شيئا فالجبر لازم اجيب بانا سلمنا ان العبد مجبور في واجاب بعض الكبار بان تعلق العلم والارادة بالفعل لا يجعله واجبا لان العلم تابع للمعلوم وهذه مسئلة لطيفة واول من افاده الشيخ الاكبر واستفاده عن الله سبحانه في الرويا وقال لو لم يكن في الفتوحات الا هذه المسئلة لكانت كافية وسمعنا ان المعلوم اصل والعلم ظل وحكاية عنه لان العلم ادراك الشيء كما هو فالمعتبر هو مطابقة العلم للمعلوم لا العكس كما ان المعتبر في صورة الفرس على الجدار انما هو مطابقة الصورة للفرس فالعلم انكشاف الشيء بصفة الوجوب ان كان واجبا في حد ذاته وبصفة الامكان ان كان ممكنا في حد ذاته اما الارادة فهي تابعة للعلم فكما ان العلم لا يجعل الممكن واجبا فكذا الارادة وايضا منقوض بافعال الباري تعالى عطف على ممنوع وقيل معطوف بحسب المعنى على قوله لان

الوجوب والحاصل انه لو تم دليلكم لزم ان يكون الواجب تعالى مجبورا في افعاله اذ قد تعلق علمه وارادته
في الازل بصدورها عنه ولو كان تعلقهما بصدور الفعل سالبا للاختيار لزم الجبر في الواجب وهو باطل
اجماعا من الطرفين وذكر بعض المحققين ان النقض بالارادة لا يتم الا اذا كان تعلقاتها ازلية
واما اذا كانت حادثة كما ذهب اليه قوم فلا اذ لا تكون للارادة حينئذ تعلق سابقا على ايجاد الشيء
حتى يجب وارد عليه اولا بانه يلزم الوجوب عند التعلق الحادث ايضا اذ تخلف مراده تعالى محال
سواء قدم التعلق او حدث وفيه نظر اذ المنافي للاختيار هو الوجوب قبل الفعل فانه المنافي للتمكن من
الفعل فلا ينافيه لان كل ممكن فانه لم يجب لم يوجد وهذا الوجوب لا ينافي امكانه قبل وثانيا بان التعلق
الحادث ان لم يكن منافيا للاختيار الواجب سبحانه فليس منافيا للاختيار العبد ايضا والفرق تحكم وفيه
نظر لان التعلق باختيار الحق سبحانه لا باختيار العبد فالفرق ظاهر وبهذا يصلح جوابا عن النقض بالارادة
ولو كان التعلق قديما فان قيل سوال وارد من الجبرية علينا وملخصه انكم جبرتم بكون الحق سبحانه خالقا
مستقلا بفعل العبد يجب عليكم الاعتراف بالجبر لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه
موجدا لافعاله بالقصد والارادة واما ذكرتم من اثبات الاختيار للعبد مع ان موجد افعاله هو
الحق سبحانه فغير معقول كالجمع بين النقيضين وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق
الافعال وايجادها من غير شركة للعبد ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين
وذلك بوجهين احدهما انه يلزم ان يكون المعلول محتاجا الى كل واحدة ومستغنيا عن كل واحدة وثانيهما انه
لو كان لكل منهما اثر فكليتهما اجزاء العلة وان كان الاثر لاحديهما فهي العلة فقط وكذلك لا يدخل تحت مستقلة
وغير مستقلة كما يقوله الاشعري والالم يكن المستقلة مستقلة وكان على الشارح ان يتعرض لهذا
قد يجاب بانه في حكم الدخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة وغيرها وفيه تكلف هذا السوال
لا يتوجه على من يجعل المؤثر مجموع القدرتين كالاسنوي فيلزم احد الامرين اما عدم كون العبد
فاعلا بالاختيار لان الله خالق فعله او عدم كون الله تعالى خالق لافعال العباد لان العبد
مختار والثاني باطل انما خصه بالبطلان مع ان الجبر باطل ايضا لكون السوال من جانب الجبرية
وكون افعال العباد بخلق الله سبحانه متنعا بين الفريقين اولان الاعتقاد بكون الحق سبحانه خالق
اهم واشرف من الاعتقاد باختيار العبد قلنا لا كلام لانزاع ولا خلاف في قوة هذا الكلام لكن

السوال متانته اے استحکامہ الا انہ لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله سبحانه وتعالے
خالق کل شئے وبالضرورة عطف علی البرهان ان لقدرة العبد ارادته مدخلا فی بعض الافعال
کحرکة البطش دون البعض کحرکة الارتعاش احتجنا من الاحتیاج جزاء الی التفصے اے تخلاص
عن هذا المضیق وهو اجتماع النقیضین الی القول بان الله تعالے خالق والعبد کاسب فتحقیقه
ان صرف العبد قدرته وارادته الی الفعل کسب وهذا بان تعلق ارادة العبد بالفعل
فیتعلق الله تعالی فیه قدرة متعلقة بالفعل ولو قدم الشر به الارادة لکان حسن وایجاد الله تعالی الفعل
عقب ذلک اسی بعد صرف القدرة هذا تاخر ذاتی لان القدرة مع الفعل عندنا خلق ومحصله ان العادة
الالهیة جاریة بانه اذا تعلق ارادة العبد بالفعل خلق الله سبحانه فیه قدرة مصروفة الی الفعل ثم خلق فیه
الفعل واورد علیه ولا ان تعلق الارادة باحد المقدورین لا بد ان یکون بلا مرجح یرجح احدهما فهذا المرجح ان کان
من الله لزم الجبر او من العبد لزم استقلاله فی بعض خلق افعاله واجیب بان الارادة صفة من شانها
ترجیح احد المقدورین بلا مرجح کما سبق فی بحث ارادة الحق سبحانه وثانیا ان تعلق الارادة صفة حادثة
فمحدوثها ان کان بارادة العبد لزم التسلسل او بارادة الله لزم الجبر اجیب باختیار الثانی وان کون
العبد مجبورا فی نفس تلک الصفة لا یستلزم الجبر فی الافعال کما ان القدرة والارادة القدیمتین لا اختیار
للصانع تعالی فی وجودها مع ان افعاله صادرة عنه بالاختیار وثالثا ان تعلق الارادة امر ممکن والممکنات
مستندة الی الواجب تعالی فیلزم الجبر اجیب بان تعلقها معنے اضافی فهو امر اعتباری عند جمهور الاشاعرة
وحال عند بعضهم ای لا موجود ولا معدوم والحاجة الی الموجد انما هی للموجودات هذا ما قرره القوم فی استحقاق
العبد الثواب والعقاب بکسبه وفیه مواضع نظر والاحسن السکوت فقد جاء فی الحدیث النهی عن البحث
فی القدر وصرح غیر واحد من الاکابر بان حقیقة هذه المسئلة مما استاثره الله سبحانه بعلمه وفی کلام الشارح
ایماء الی ذلک والمقدور الواحد ای فعل العبد داخل تحت قدرتین قدرة الحق سبحانه وقدرة العبد
لکن بجهتین مختلفتین فلا یرد بان صدور المقدور الواحد عن قدرتین محال فالفعل مقدور الله تعالی
بجهة الایجاد ومقدور العبد بجهة الکسب ولا استحالة فی ذلک لان القدرة الکاسبة غیر مؤثرة
نعم یستحیل دخول مقدور تحت قدرتین مؤثرتین او کاسبتین وهذا القدر من المعنے ضروری

اى يقينى ثابت بالجمع بين الادلة وان لم نقدر على ازيد من ذلك فى تلخيص العبارة المفصحة
عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار
وذكر بعض المحققين من الصوفية ان تحقيق ذلك يكشف يوم القيمة كما ان رؤية الحق سبحانه تقع فى
الآخرة مع عجز الابصار عنها فى الدنيا ولهم فى الفرق بينهما عبارات فيها ايماء الى ان هذه الفروق
غير وافية بالافصاح عن التحقيق مثل ان الكسب وقع بآلة من الاعضاء وغيرها كالسيف والقلم
والخلق لا بالآلة وايضا الكسب اى الفعل المكسوب مقدور وقع فى محل قدرته اى قدرة
الكاسب والخلق لا فى محل قدرته اى الفعل المخلوق مقدور لا يصح فى محل قدرة الخالق قال
فى التلويح مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى فى غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد
فى المحل الذى قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد وايضا الكسب لا يصح انفراد القادر به لان قدرة
العبد غير مؤثرة فلا يصدر عنه الفعل الا بقدرة الله سبحانه والخلق يصح فان الله سبحانه يخلق ما شاء
بلا حاجة الى كسب العبد فان قيل اذا جعلتم فعل العبد مقدورا للعبد والخالق معا فقد اثبتم
ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة اى جعل العبد شريكا لله سبحانه قلنا الشركة ان
يجتمع اثنان على شئ وينفرد كل منهما بما هو لا يدون الآخر اى يكون لكل منهما حصة
لا يشاركه فيها آخر سواء كانت الحصة مقسومة او غير مقسومة كشركاء القرية والمحلة هى بعض القرية
محتوى على عدة بيوت وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض
والاجسام كما هو مذهب المعتزلة بخلاف ما اضيف امرا الى شيئين بجهتين مختلفتين بانه
ليس تشريكا كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة الخلق وللعباد بجهة التصرف وكفعل العبد
ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فاما حاصل ان المعتزلة يلزمهم الشركة كشركاء
القرية وهى محظورة واما نحن فيلزمنا الاضافة كما فى ملك الارض وهى غير محظورة فان قيل اذا كان
العبد كاسبا والله سبحانه خالقا فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفيها موجبا لاستحقاق الذم و
العقاب بخلاف خلقه مع ان الكسب اضعف من الخلق بل لولا الخلق لم يقع الكسب قلنا لانه
قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة اى حسنة وان لم نطلع
عليها فجزمنا اى علمنا علما جازما بان ما نستقبحه من الافعال كالقتل بلا حق قد للتحقيق

يكون له اى للخالق سبحانه فيها اى فى تلك الافعال حكم بفتح جمع حكمة ومصالح
جمع مصلحة كما فى خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة كالعقارب والافاعى والسموم فقد
يكون فيها منافع عظيمة وحسبك ان ماء العقرب يصح حصى الكلية والمثانة وان لحم الافعى اعظم اجزاء
الفاروق المجرب لاكثر الامراض وان السموم المعدنية والنباتية كالشك والبيش تقطع الامراض
الصعبة المعجزة الاطباء كالحب الافرنجى والجزام فصل فى كتب الطب وبذه منافع عاجلة ومن اعظم
منافعها ان مات بها فهو شهيد وسئل بعض الاكابر ما الفائدة فى خلق هذا الكافر فقال فائدتان
لا توجدان فى الانبياء قاتله غازى ومقتوله شهيد ولا يخفى ان كلام الشارح ره ههنا موافق
لمذهب معتزلة بغداد من وجوب رعاية الاصلح بمعنى ما هو الاوفق بالحكمة اما الاشعرى فلا يقول بذلك بل
يعتقد ان افعال الله سبحانه حسنة بذاتها وانه ليس حسنها بالنظر الى المصالح المترتبة عليها وانه لا
يقبح منه شئ وعندى انه لا لوم على الشارح فى ذلك فانه مذهب المشائخ الماتريدية وهم يقولون

هذا الوجوب وجوبا من الله سبحانه لا وجوبا عليه الشارح رح قد وافقهم في مواضع من الشرح وذكر بعض المحشين ان قوله ما استقبحه من الافعال قول بالقبح العقلي كالمعتزلة وعندي انه يحتمل ارادة القبح الشرعي اي ما استقبحه على قواعد الشرع ولو سلم فلا باس لان الماتريدية يعترفون بان العقل قد يدرك حسن الفعل وقبحه بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح لعدم كونه خالقا فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود الشرع قبيحا سفيها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب

وَالْحَسَنُ وَمِنْهَا اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل اي الدنيا والثواب في الآجل بالمد اي ما بعد الموت كذا فسره القوم والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشتمل المباح ولاصحاب التعريف الاول ان يقولوا المباح واسطة بين الحسن والقبيح بِرِضَاءِ اللهِ تَعَالَى اي بارادته من غير اعتراض اي مواخذة عليه وَالْقَبِيحُ وَمِنْهَا وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل لَيْسَ بِرِضَاءِ اللهِ تَعَالَى لما عليه من اعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشية والتقدير تتعلق بالكل من الحسن والقبيح والرضاء والمحبة والامر لا تتعلق الا بالاحسن دون القبيح بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الاستطاعة هي قدرة خلق الله سبحانه في العبد مؤثرة عند المعتزلة وغير مؤثرة عند الاشعرية قال المصنف وَالْاِسْتِطَاعَةِ مَعَ الْفِعْلِ اي لا يكون للعبد قدرة على الفعل قبل الفعل بل اذا اراد الفعل خلق الله سبحانه فيه القدرة خلافا للمعتزلة فانهم قالوا القدرة موجودة في العبد قبل الفعل ومع الفعل وهذا قول الاكثرين وطابق بعضهم الشيخ كالنجار ومحمد بن عيسى ابن ابان وندى وَهِيَ حَقِيقَةُ الْقُدْرَةِ اي ذاتها وعينها وانما ذكر لفظ الحقيقة دفعا لما يتوهم ان الاستطاعة في هذا البحث عبارة عن سلامة الآلات وذلك لانها بهذا المعنى سابقة على الفعل اجماعا ويجوز ان يكون حقيقة منصوبا على انه حال او مفعول مطلق والقدرة مرفوعا على انه خبر فالمعنى ان الاستطاعة تطلق على القدرة حقيقة وعلى السلامة مجازا الَّتِي يَكُونُ بِهَا الْفِعْلُ هذا اي قوله بها الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهي علة للفعل وهي علة انتهى كلام صاحب التبصرة ومحل الاشارة هي الباء لكن لا يخفى ان الباء ليست نصا في العلية فيجوز حملها في كلام المصنف رح على المصاحبة بمعنى مع فيكون القدرة رح شرطا على وفاق الجمهور

والجمهور على انها شرط لا داخل الفعل لا علة والفرق بين العلة والشرط ان علة الشئ ما يؤثر في وجوده
انقلت ما سبب اختلافهم في كونها علة او شرطا قلت من ذهب مذهب الاستاذ وهو ان فعل العبد
بمجموع القدرتين سماها علة وخبر العلة يسمى علة ومن اختار قول الاشعري وهو ان القدرة المخلوقة
غير مؤثرة سماها شرطا وقد يقال يستدل من جعلها شرطا بان العلة توجب المعلول والوجوب ينافي
الاختيار ومن جعلها علة قال الاختيار انما هو قبل تعلق القدرة واذا تعلق وجب الفعل لكن هذا الوجوب لا
ينافي الاختيار وههنا بحثان الاول العلة والشرط اما حقيقتان استحيل وجود الشئ بدونهما كالقدرة
والارادة القديمتين فالقدرة علتها المكونات والارادة شرطها واما عاديان جرى العباد الالهية بتوقف
الشئ عليهما مع انه تعالى قادر على ايجاده بدونهما كالنار ويبس الخشبة للاحراق ومراد الاشاعرة بكون
القدرة علة او شرطا هو العادي وكذا الحكم في كل ما يسمى علة او شرطا من المصنوعات وورد عليه بانه
لا يبقى على مذهب الاشعري فرق بين العلة والشرط العاديين بل الكل شرطا اذ لا مؤثر في الحقيقة
عنده الا الحق سبحانه اجيب - وقال بشر بن معتمر المعتزلي هي عبارة عن سلامة الاعضاء عن الافات
فيكون امرا عدميا فمن ادعى انها صفة وجودية فعليه البيان وفي اختيار الامام الرازي في المحصل مذهب بعض
بعض المعتزلة انها عبارة عن بعض القادر فالقدرة على البطش هي اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة
وقال بعضهم بعض المقدور اي لمادة المنفعلين وكلا القولين ظاهر الفساد سيما الاخير وبالجملة اي سواء
كانت شرطا او علة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل اي قصد الحيوان
اكتسابه بعد سلامة الاسباب والآلات من الاعضاء وما يحتاج اليه من القلم للكاتب والمحبرة للنجار
وقوله بعد ظرف للقصد وفيه اشارة الى رد من زعم ان هذه الاستطاعة هي السلامة فان قصد فعل
الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر اراد دفع اشكال
المعتزلة وهو انه لو لم يكن قبل الطاعة قدرة عليها لم يستحق تارك الواجب ذما وعقابا بل كان معذورا
وهذا اي لان تارك قصد الخير مضيع للقدرة عليه ذم الكافرون بانهم لا يستطيعون السمع
اي لا يقصدون سمع الحق على وجه القبول فلا يخلق فيهم الاستطاعة على اسمعه ولو قصدوه
يخلقها فيهم فهم المضيعون لها ولو لم يفسر الآية بهذا لم يصح المعنى اما اولا فلان عدم استطاعة المكلف
عذر له فانك اذا قلت الاصم اسمع فقيل انه لا يستطيع السمع كان ذلك بيانا للعذر واما ثانيا فلان

العدم ازلی خارج عن طاقتهم ثم اراد الشارح بهذا الاستدلال علی ان الاستطاعة مع الفعل فقال واذا کانت
الاستطاعة عرضا وجب ان تکون مقارنة للفعل بالزمان وانما قال بالزمان
لانها سابقة بالزمان عند الاشاعرة ایضا لا سابقة علیه بالزمان کما زعم المعتزلة والا ای وان
کانت سابقة لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقد علیه وهو مم لان القدرة اما علة او شرط
ولا یوجد معلول ومشروط بدون العلة والشرط وزعم بعض المحققین ان دلیل الزامی لان وقوع الفعل
بلا قدرة العبد محال عند المعتزلة لا عند الاشاعرة اذ لا تاثیر عندهم لقدرة العبد اصلا فوجودها وعدمها سواء
وفیه نظر لان حاصل الدلیل ان القدرة مع الفعل عادة والا لزم وقوعه بلا قدرة وهو مم عادة وهذا
کاف ولا حاجة الی جعل الامتناع عقلیا حتی یجعل الدلیل الزامیا لما مر من امتناع بقاء الاعراض
فلو کانت سابقة انعدمت وقت الفعل فان قیل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع
فی امکان تجدد الامثال عقیب الزوال فیمکن ان تکون القدرة السابقة تنعدم وتجدد مثلها
فی کل آن کما هو مذهب الاشعری فی سائر الاعراض فمن این یلزم وقوع الفعل بدون القدرة
قلنا انما ندعی لزوم ذلک ای وقوع الفعل بلا قدرة اذا کانت القدرة التی بها الفعل هی
القدرة السابقة ولا شک فی اللزوم حینئذ لان القدرة السابقة قد انعدمت واما اذا جعلتموها ای
القدرة التی بها الفعل المثل المتجدد المقارن للفعل فقد اعترفتم بان القدرة بها الفعل
لا تکون الا مقارنة فثبت ان القدرة مع الفعل اما الامثال السابقة فوجودها وعدمها سواء بالنسبة
الی الفعل ثم ان ادعیتم انه لا بد لها ای لقدرة التی بها الفعل من تجدد امثال سابقة حتی
لا یمکن الفعل باول ما یحدث من القدرة فعلیکم البیان ای الدلیل علی انه لا بد من سبق الامثال
واورد علیه ان الدلیل لزوم تکلیف العاجز علی تقدیر عدم سبق الامثال لان التکلیف قبل الفعل وحینئذ
قبل الفعل مکلف بالتیان الفعل فی المآل ولا فی الحال واما یقال فی جواب السوال المذکور والقائل
صاحب الکفایة لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الی ان الفعل اما بتجدد الامثال علی تقدیر عدم بقاء الاعراض
واما باستقامة بقاء الاعراض کما هو مذهب غیر الاشاعرة فان قالوا ای المعتزلة جزما بجواز وجود

الفعل بها في الحالة الاولى وهو زمان حدوث اول الكلام على تقرير التجدد واول زمان حدوث
القدرة المستمرة على تقدير بقاء الاعراض فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة
وان قالوا بامتناعه اى بامتناع وجود الفعل في الحالة الاولى مع جوازه في الحالة الثانية لزم التحكم
اى التكليف في اثبات الحكم بلا دليل والترجيح بلا مرجح لان القدرة بحالها فان لم تتغير جزئيات وتغيير
ولم يحدث فيها معنى اى وصف يوجب الترجيح لاستحالة ذلك اى قيام المعاني على الاعراض
لما تقرر عند الاشاعرة ان العرض لا يقوم بعرض فلم يكسر اللام صاد الفعل بها في الحالة الثانية واجبا
وفي الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر جواب لقولنا ما يقال ووجه النظر انه يمكن للمعتزلة تصحيح كل من
شقي الترديد فذكر تصحيح الشق الاول بقوله لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون
بامتناع المقارنة الزمانية بحيث لا يكون القدرة مع الفعل اصلا بل يقولون بان القدرة
تكون سابقة ومقارنة ولا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان
البتة حتى غاية القوة يجب بمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط
قيد به لانه اذا فات بعض شرائط تمنع حدوث الفعل اجماعا ثم ذكر تصحيح الشق الثاني ومنع الترجيح بلا
مرجح بقوله ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع ويجب
في الحالة الثانية لاتمام الشرائط فلا يلزم ترجيح بلا مرجح مع القدرة التي هي صفة القادر في الحالين على
السواء فلا يلزم قيام العرض بالعرض لان الشرط والمانع ليسا من اوصاف القدرة ومن ههنا اى من اجل ان
يجب عند تمام الشرائط ويمتنع عند انتفاءها ذهب بعضهم وهو الامام فخر الدين الرازي وهو مختار المحقق
في التهذيب الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فالحق انها
مع الفعل والا فقبله في شرح المواقف قال الامام القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدا الافعال
المختلفة الحيوانية وهي القوة المودعة في العضلات المحركات للاعضاء وهي قبل الفعل وقد تطلق على
القوة المستجمعة لشرائط التاثير وهي مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن الموثر التام ولعل الشيخ
الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير والمعتزلة اراد وا مجرد القوة العضلية فهذا وجه
الجمع بين المذهبين انتهى كلامه ملخصا ومفصلا وهذا التحقيق في غاية الجودة وقد يورد عليه ان الاشعري
لا يقول بتاثير القدرة الحادثة واجيب بان معنى التاثير هو السبب العادي واما امتناع بقاء الاعراض

يريد دفع ما يرد على قوله والاقبلة تبنى على مقدمات صعبة البيان اى ليصعب اثباتها وتقريره
الدليل ان العرض لو بقى لقام البقاء به والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال وهى ثلثة
احديها ان بقاء الشئ امر محقق اى موجود زائد عليه اى بقاء الشئ عرض قائم به وهذا امر لان بقاء
الشئ عبارة عن وجوده بالنسبة الى الزمان الثانى وليس امرا زايدا على وجوده والثانية انه يمتنع قيام
العرض بالعرض وهذا ممنوع ايضا لان القيام ليس هو التحيز حتى يقال العرض لا يتحيز به غيره بل القيام هو
الاختصاص الناعت والثالثة انه يمتنع قيامها اى قيام العرض وبقائه معا بالمحل وهذا امر ايضا
لانا نقول السواد وبقائه كلاهما قائمان بالجسم وليس البقاء قائما بالسواد حتى يلزم قيام العرض بالعرض
واعلم ان الشيخ واصحابه دليلا آخر على ان القدرة مع الفعل قبل الفعل محال والا لامكن وجود الفعل قبل الفعل
وذا باطل بالضرورة ولا شك ان المحال لا قدرة عليه ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة
قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك
الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت قبل اداء الصلوة فلو لم يكن الاستطاعة متحققة حينئذ اى قبل
الايمان والصلوة لزم تكليف العاجز وهو باطل لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اشار
الى الجواب بقوله جواب لا ويقع هذا الاسم يعنى لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب
والآلات والجوارح ومحصل الجواب ان الاستطاعة تطلق على معنيين احديها القدرة وهى مقارنة للفعل
ثانيهما سلامة الاسباب وهى قبل الفعل والتكليف واقع على المعنى الثانى كما فى قوله تعالى ولله على
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فانقيل لا نم وقوع هذا الاسم على السلامة اذ
الاستطاعة صفة المكلف ولذا يقال مكلف مستطيع وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له
اى للمكلف بل السلامة صفة الاسباب والآلات فكيف يصح تفسيرها اى الاستطاعة بها بالسلامة
قلنا المراد بها بسلامة الاسباب والآلات سلامة الاسباب والآلات له وبهذه الاضافة تصير السلامة
وصفا للمكلف والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يقال مستطيع يتصف بذلك اى بسلامة

الاسباب والآلات حيث يفيد وجود سلامة الاسباب الا انه لتركب لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه
بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف تعتمد اى تتوقف على هذه الاستطاعة بدا من تتمة
الجواب التى هى سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول اى القدرة التى بها الفعل و
خلاصة الجواب ما افاده بقوله فان اريد بالعجز فى قولهم لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز
عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز بهذا المعنى بل المحال تكليف العاجز
بالمعنى الثانى وان اريد عدم الاستطاعة بالمعنى الثانى فلا نسلم لزومه اى لزوم تكليف العاجز
لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات ولن لم يحصل حقيقة القدرة التى بها الفعل
اعترض عليه بان الفعل بدون حصولها محال فيلزم التكليف بالمحال وعورض بان الفعل معها واجب
الامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة والواجب غير مقدور لعدم التمكن من تركه فيلزم التكليف بغير
المقدور ايضا قال الشارح فى التلويح والتحقيق فى الجواب انه قبل مباشرة الفعل مكلف بايقاع
الفعل فى الزمان المستقبل وامتناع الفعل فى هذه الحالة لعدم علة التامة لا ينافى كونه مقدورا بمعنى صحة
تعلق قدرته وارادته وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى كون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به انتهى
ملخصا واجاب بعضهم بوجه آخر وهو بيان تكليف الكافر فى الحال انما هو بايقاع الايمان فى المآل ودفع بانه يلزم
ان لا يكون عاصيا بالكفر اما قبل الايمان فلعدم التكليف واما بعده فلامتثال واجاب بعضهم بوجه آخر وهو انه
يكفى فى التكليف كون الفعل مما يتعلق به القدرة فى الجملة كايمان الكافر لتعلق الجسم والصعود الى السمار
وقد يجاب عنه عن قولهم لو كان الاستطاعة مع الفعل لا قبله لزم تكليف العاجز بان القدرة صالحة
للضدين اى القدرة الواحدة يجوز صرفها الى الكفر والايمان وايضا الى الطاعة والمعصية عند ابى حنيفة
الامام الاعظم حتى قال ان القدرة المصروفة الى الكفر هى بعينها القدرة التى تصرف الى الايمان و
لا اختلاف الا فى التعلق وهو لا يوجب الاختلاف فى نفس القدرة وشأنه بوضع الجبهة
على الارض فانه حقيقة واحدة فاذا صرف الى الصنم كان معصية فالكافر حال كفره قادر على الايمان
المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان المكلف به فاستحق
الذم والعقاب فى صل الجواب ان الكافر حال كفره ليس بعاجز عن الايمان لان القدرة التى صرفها
الى الكفر صالحة لان يصرفها الى الايمان ولا يخفى ان فى هذا الجواب تسليم كون القدرة قبل الفعل

فهذا الجواب وان كان دافعا الدليل الخصم لكنه تسليم لمدعاه لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لامحالة فوجد الاستطاعة قبل الفعل فان اجيب عن لزوم التسليم بان المراد اي مراد المجيب ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا مع حتى ان ما اي القدرة يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به وامانفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين اي حاصل جواب بعض الحنفية عن استدلال المعتزلة ان القدرة المطلقة متقدمة والمخصوصة بفعل او ترك مقارنة فمناط التكليف هي الاولى فلا يلزم تكليف العاجز ومراد من قولنا الاستطاعة مع الفعل هي الثانية لا المطلقة فلا يلزم تسليم كلام الخصم قلنا هذا اي كون القدرة من حيث تعلقها بالفعل لا تكون الا مع ومن حيث تعلقها بالترك لا تكون الا معه مما لا يتصور فيه نزاع من الخصم لان القدرة من حيث هي مقارنة لا تكون لا مقارنة بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولك للمقارن مقارن وأورد على اقوله وامانفس القدرة اولا بانه يخالف ما عليه جمهور الاشاعرة من انه لا قدرة قبل الفعل اصلا وثانيا بانه ليس في العبد قدرتان مطلقة ومتعلقة واستدل المعتزلة على ان الاستطاعة قبل الفعل بوجوه آخر احدها ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها ان يحتاج اليها الفعل في خروجه من العدم وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغني الفعل عنها لانه صار موجودا فلا يحتاج الى ما يخرجه من العدم للزوم ايجاد الموجود واجيب بان المحال ايجاد الموجود ايجادا سابقا لا بهذا الايجاد وثانيها لو لم تكن الا مع الفعل لزم اما قدم العالم او حدوث القدرة الازلية اجيب بان الكلام في القدرة الحادثة اما القدرة الازلية فقديمة وتعلقها حادثة وهي مخالفة للماهية للقدرة الحادثة وقد يجاب بان الفعل في الازل لا يمكن فلا يتعلق به القدرة واورد عليه انه تسليم لتقدم القدرة وايضا لا تستحيل ايجاد زيد قبل وجوده بزمان متناه قلناه فيه والاعتراض ثالثها لو جاز تعلق القدرة بالفعل حال وجوده لجاز حال بقائه وهو محال اجيب بعدم الاستحالة بل يبقى بقاء علة واعلم ان في القدرة ابحاثا مستحدثة نزيد ان نذكرها مجملة الاول اختلف المتكلمون في حقيقة القدرة والاشاعرة على انها صفة وجودية يحصل معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل وقال بشر بن معتمر المعتزلي هي سلامة الاعضاء عن الافات فهي امر عدمي فمن اوعى اي حفظه وجودية فعليه البيان واختار الامام في المحصل مذهبه وزعم بعض المعتزلة انها عبارة

عن بعض القادر فالقدرة على البطش هي اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة وقال بعضهم بعض
المقدور اي المادة المنفصلة وكلا القولين ظاهر الفساد سيما الاخير الثاني الممنوع عن الفعل كالمقيد هل
هو قادر عليه فالاشاعرة لا اذ القدرة مع الفعل والمعتزلة نعم الضرورة الفارقة بين الزمن والمقيدين
حصول الفعل عند ارتفاع القيد قلنا فكذلك الزمن عند ارتفاع الزمانة الثالث هل يخلوا القادر عن جميع
مقدوراته والاشاعرة لا اذ القدرة مع الفعل وابو هاشم المعتزلي نعم وقال الجبائي يجوز عند المانع وان لم
يكن مانع جاز الخلو عن المقدور المولد دون المباشر الرابع هل يتعلق القدرة الحادثة بما في غير محلها
فالاشاعرة لا والمعتزلة نعم بالآلات كالقطع بالسيف الخامس الاشاعرة على ان العجز ضد القدرة فهو عرض
موجود مستدلين بالفرق الضروري بين الزمن والمقيد ففي الزمن معنى موجود ليس في المقيد والمقيد خال
من الضدين كالهواء عن السواد والبياض ومن قال ابو هاشم عدم الملكة واما التفرقة فلعدم القدرة في
الزمن ووجود ها في المقيد السادس قال الاشعري العجز كالقدرة انما يتعلق بالموجود ولا يسبق المعجوز
عنه خلافا للمعتزلة فعلى الاول يكون كالزمن عاجزا عن القعود الموجود لاضطراره اليه لا عن القيام المعدوم
لان التعلق بالمعدوم خيال محض لا يعبأ به السابع هل النوم ضد للقدرة فالمعتزلة وبعض الاشاعرة لا
اذ الافعال المتقنة قد تصدر عن النائم ولكن لا علم له بها المضادة النوم العلم وقال الاستاد نعم وهذه الافعال
غير مقدورة للنائم بل هي محض خلق الله سبحانه بسم الله الرحمن الرحيم الكلام بالتكليف قال المصنف
ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه بالضم اي طاقته اعلم ان ما لا يطاق ثلثة اقسام القسم الاول
المحال لذاته كجعل الحادث قديما والقديم حديثا والجمع بين المتناقضين والجمهور على انه لا يجوز ان التكليف
به ولا يقع وادعى بعضهم الاتفاق عليه وهو محل بحث فان كثيرا من الاشعرية صرحوا بجوازه مستدلين بانه لا
يقبح من الله شئ وان فعله لا يستلزم غرضا وعارضهم مانعوا الجواز بان التمنع لذاته لا يمكن ان تتصور
فالحكم اليه بجواز التكليف محال لانه فرع تصوره فاجاب المجوزون بانه لو تم لاستحال الحكم عليه بامتناع
التكليف ايضا بل زعم بعض الاماجد منهم ان التكليف به واقع القسم الثاني ما يمكن في نفسه لكن لا يصدر
من العبد في العادة كالطيران الى السماء وقلب الجبل ذهبا وخلق الجسم واختلف فيه فالجمهور
على انه يجوز ولا يقع اما الجواز فلانه لا قبح من الله شئ واما عدم الوقوع فبالاستقراء والمعتزلة على
انه لا يجوز اصلا لانه ظلم القسم الثالث ما يمكن عادة من العبد ولكن قد سبق علم الله تعالى وارادته بانه لا يصدر

حواشی متعلقہ صفحہ نمبر ۲۸۶

كايمان ابى جهل واجمع الكل على ان التكليف به واقع بل التحقيق ان لا يعد هذا القسم مما لا يطاق فهذا
تحرير محل النزاع سواء كان ما كان فى وسعه ممتنعا فى نفسه لجمعه الضدين وهو القسم الاول او
ممكنا فى نفسه كخلق الجسم وهو القسم الثانى واما يمتنع لا بنفسه بل بنا على ان الله تعالى علم خلافه كايمان الكافر
وطاعة العاصى وهو القسم الثالث فلا نزاع فى وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر اليه وامتناعه بالنظر الى ان
تخلف العلم الالهى محال لم يمنع امكانه فى نفسه نعم دعوى الاتفاق نظرا ما اولا فلان الشارح قال فى التلويح
ان التكليف بالقسم الثانى غير واقع عند الجمهور خلافا للاشعرى واما ثانيا فلان امام الحرمين والامام
الرازى وغيرهما ذهبوا الى وقوع التكليف بما ليس فى الوسع حتى القسم الاول واقوى استدلالا انهم ان
ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبى صلى الله عليه وسلم فى جميع ما جاء به ومن جملة ما جاء به انه لا يؤمن فقد
كلف فى ان يصدق الشارع فى انه لا يصدقه وهذا جمع بين النقيضين وهو ممتنع لذاته واجيب عن دليلهم
بوجوه احدها ما اختاره البيضاوى فى منهاجه وهو انا لا نسلم انا مامرنا بالايمان بعد ما نزل انه لا يؤمن وفيه بحث
ان العاقل مكلف ما دام حيا ثانيها ما اختاره الفاضل المراغب فى شرحه وهو انا لا نسلم انه كان مامورا بما
ما نزل وان تكذيب بعضه كفر لانها ما ذكره الشارح فى التهذيب وهو انه انما كلف به تحصيلا للايمان
وهو ممكن فى نفسه انما امتنع لسابق العلم والاخبار وفيه انا لا نسلم انه كلف بمطلق الايمان بل بالايمان المشتمل
على جميع النقيضين رابعها ما صوبه يعقوب البسنانى شارح التهذيب من ان الواجب على المكلف هو الايمان
الاجمالى بان يعتقد ان جميع ما جاء به الشارع حق والمستلزم للمحال هو الملاحظة التفصيلية وفيه بحث
ان صاحب الاجمالى اذا طلع على امر مفصل وجب عليه الايمان به اللهم الا ان يدعى استحالة الاطلاع
لاستلزامه جمع النقيضين خامسها ما اختاره وهو ان الشارع لم يصرح بان ابا جهل لا يؤمن بل انما ورد
فيه آيات غير مصرحة باسمه كقوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون واما سيصلى
نارا ذات لهب فانما يدل على دخوله النار وهو غير مخصوص بالكفار فاحفظ واشكر بقى ههنا بحث
وهو ان بعض الاشعرية استدلوا على وقوع التكليف بالمحال بوجوه لا تساعد مطلوبهم وانما هى من القسم
الثالث الذى لا نزاع فى وقوع التكليف فاحدها ان الحق سبحانه كلف الكافر بالايمان مع سبق علمه بخلافه فهو
تكليف بالمحال الثانى ان الاستطاعة محال الثالث انه لا تاثير لقدرة العبد بل الفعل مخلوق لله سبحانه ابتداء
والفعل من غير القادر محال الرابع ان العلم والارادة القديمين لان تعلقا بوجود الفعل فهو واجب وبعده ممتنع

ولا شئ من الواجب والممتنع بمقدور واجيب عن الكل الزاما بانها يستلزم ان يكون يجمع
التكليفات تكليفا بما لا يطاق ولا يمكن ومطلوبكم هو اثبات ذلك في بعض المكلفات فادلتكم تناقض
مطلوبكم وتحقيقا ان ما ذكرتم لا يوجب كون الفعل غير مطابق لما مر في بحث خلق الافعال والاستطاعة هذا
ثم نرجع الى الشرح فنقول نعم المدقق ان التكليف بالقسم الاول لا يجوز وفرع عليه ان مراد الشارح بقوله
ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه هو القسم الثاني بدليل قوله فيما بعد وانما النزاع في الجواز لان
القسم الاول ممنوع والثالث جائز اتفاقا ولا نزاع فيهما واقول الاحسن ان يراد بما ليس في الوسع القسم
الاول والثاني فانه اقرب الى ما ذكرنا من التحقيق بناء على عدم الاعتداد بالقائلين بوقوعه لقلتهم اما
توجيه كلام الشارح بعد عدم الاعتداد بمن قال بجواز تكليف المحال لذاته فبعيد فان القائلين به جم غفير والله
سبحانه اعلم لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها واعترض عليه بقصة الملائكة حين اراد الله سبحانه
ان يظهر عليهم فضيلة آدم عليه السلام فعلم الله آدم اسماء الاشياء كلها ثم عرض الاشياء على الملئكة و
قال انبئوني باسماء هؤلاء فاعترفوا بالعجز قال يا آدم انبئهم باسمائهم فاخبرهم آدم فاعترفوا بفضله وتقرير
الاعتراض انهم كلفوا بالانباء مع انهم كانوا غير عالمين بالاسماء وهذا تكليف بما لا يطاق فاجاب بقوله والاولى
في قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء للتعجيز اي لاظهار عجزهم دون التكليف والفرق ان
الامر في التكليف راض بوقوع المامور به وفي التعجيز راض بعدم وقوعه وههنا اشكال آخر وهو ان الصحابة كلفوا
بضبط الخطرات الوساوس فشق عليهم فقالوا يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا نطيق هذا فامرهم بالدعاء فقالوا
ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به فنزلت لا يكلف الله نفسا الا وسعها فثبت ان التكليف بما لا يطاق قد وقع فاجاب
بقوله وقوله تعالى حكاية تميز او حال او مفعول مطلق من غير لفظه اي حكاية عن دعاء المؤمنين ربنا ولا
تحملنا ما لا طاقة لنا به عطف على الدعاء السابق وهو قوله لا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا
ليس المراد بالتحميل التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اي الحوادث اليهم من القحط و

ان الاسماء الصفات وانكان من الاسم
فان اريد الشارح ظاهر فنوقع فلك
فان الدليل اخص من المدعى
ان اهل التخصيص لفظ الاسم الصفة
الخصومة ولكن ذلك عرف حادث
اعتبار به
الم استدل به من قال ان الانفعالات
وعليها بالعرض
سجدوا الا ابليس
في الاستثناء والكلام

المرض وغلبة العدو والتكاليف الشاقة التي نزلت على الامم السابقة كالتوبة بقتل النفس والتطهير بقطع
الثوب وحاصل الجواب ان في تفسير الآية وجهين احدهما ما ذكر السائل وثانيهما انهم سألوا الامان عن العوارض
الثقيلة ونحن نختار التفسير الثاني وهذا غاية ما تكلفنا في تصحيح كلام الشارح ولكن الحق ان هذا الكلام ليس في
محله فان الآية مما استدل بها على الجواز لا على الوقوع كما يظهر بمراجعة كتب الاصول والتفسير لان الدعاء
يدل على جوازه لا على وقوعه وانما النزاع في الجواز اي هل يجوز التكليف بما لا يطاق ام لا تمنعه
المعتزلة بناء على القبح العقلي قالوا التكليف العاجز قبيح في نظر العقل والله سبحانه منزه عن القبائح و
العقل عندهم قد يستقل بمعرفة حسن الشيء وقبحه وقال الاشعرية لا يدرك الحسن والقبح الا بالشرع والمعلوم
من بعض عباراتهم ان هذا الحكم مطلق وفصله المحققون منهم فقال الحسن والقبح لا يطلقان الا بثلثة معان
الاول صفة الكمال والنقصان كالعلم والجهل ثانيهما موافقة الغرض ومخالفته تحصيل المطلوب ولا حصوله
ثالثها تعلق الثواب والعقاب آجلا فالاول والثاني قديمان كما العقل اتفاقا بين الاشعرية والمعتزلة والثالث
هو محل النزاع كذا في المواقف والتوضيح وغيرهما ولكن لا ينافي كثيرا وعلم ان الائمة الماتريدية وافقوا المعتزلة
في عقلية الحسن والقبح كما في وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم عند رؤية المعجزة وحرمة تكذيبه فانه لو
توقف على الشرع لزم الدور والتسلسل وكحرمة الاشراك بالله ونسبته ما هو شنيع في نظر العقل الى الله سبحانه
على من هو عارف بصفاته وكماله ومذهبهم الى ان التكليف بما لا يطاق غير جائز مستدلين بانه
لا يليق من الحكيم كما في توضيح الاصول وجوزه الاشعري قال الشارح لهم في التكليف لم يثبت تصريح الاشعري
بتكليف المحال ولكن سبب اليه لاصلين احدهما انه قال لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى
ابتداء ثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل لا معا انتهى ورد عليه المحققون بانه يلزم ان يكون
جميع التكليفات الشرعية تكليفا بالمحال واقعا عند الاشعري وهذا مما لم يقل به احد وايضا لا يصح قول
الشارح ان عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة وجوزه الاشعري انتهى
لانه لا يقبح من الله شيء هذا اصل عظيم عند الاشعري مستدلا بانه المالك فله التصرف في خلقه كما شاء

وقال الماتريدية والمعتزلة لا يجوز ان ينسب الى الله سبحانه ما يستقبحه العقل وبنوا الخلاف متفرع على الخلاف
في عقلية الحسن والشرعية فقال الماتريدية والمعتزلة صدور القبيح عن الله سبحانه قبيح عقلا فيجب تنزيهه و
قال الاشعري العقل لا يعرف الحسن والقبح وشنع صدر الشريعة في التوضيح على الاشعري في ذلك فقال
من علم انه غريق نعمة الله في كل لحظة ثم ينسب من الصفات والافعال اليه ما يعتقد انه في غاية القبح و
الشناعة فلم يتيقن انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد بريء على سخافة عقله واعوجاج عصبة التمييز
عن الغوية انتهى ملخصا وقال الشارح المحقق في التلويح معترضا على صدر الشريعة ان هذه العبارة
عند الاشعري كصرير باب او طنين ذباب وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
على نفي الجواز اي جواز التكليف بما ليس في الوسع وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من فرض
وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم فان اللازم لو
كان محالا والملزوم ممكنا لجاز وجود الملزوم بدون اللازم وهذا ينافي تحقق اللزوم لكنه لو وقع
التكليف بما لا يطاق لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة اي شيء عرب عن قبيل الالغاز
والمغالطة في بيان استحالة كل ما يتعلق علم الله تعالى وارادته واختياره بعدم وقوعه وحلها ان
وقوع هذه النكتة والحل في اصطلاح النظار تعيين موضع الغلط من المغالطة وزعم بعض المحشين ان
الضمير عائد الى التقرير لا به بصدد بيانه ويؤيده انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من
فرض وقوعه محال لجواز ان يكون ممكنا في نفسه وممتنعا بالغير ومشمولا بالعقل الاول فانه ممكن في نفسه مع
انه ممتنع بالغير وهو الواجب تعالى لان تخلف المعلول عن العلة التامة محال وانما يجب ذلك اي
بسبب عدم لزوم المحال من وقوع الممكن لو لم يعرض له لذلك الممكن الامتناع بالغير والا اي
وان عرض له الامتناع بالغير لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير لا بناء على امتناعه
في نفسه قيل كان تامة وبناء مفعول له الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدم
اي عدم العالم ممكن في نفسه لان العالم ليس واجب الوجود لذاته مع انه يلزم من فرض وقوعه اي
وقوع عدمه تخلف المعلول التخلف بازيس ما عدن عن العلة التامة وهي جملة ما يتوقف عليه

وجود المعلول وهو محال لانه يلزم ان يكون صدور المعلول عن العلة في وقت دون وقت
ترجيحا بلا مرجح وهو باطل والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال ما نظر الى ذاته واما بالنظر
الى امر زائد على نفسه فلا نم انه لا يستلزم المحال ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم
الكلام في التوليد اعلم ان الاثر المرتب على فعل العبد كالقتل المرتب على رمي السهم يسمى مولدا وصدور
هذا الفعل يسمى توليدا وهو مخلوق لله سبحانه عندنا وللعبد عند جهور المعتزلة قال المصنف وما يوجد
من الكلم بيان ما الموصولة في المضروب عقيب ضرب انسان ومن الانكسار في الزجاج بالضم
بالفارسية شيشه عقيب كسر انسان قيد بذلك لان الانسان مع ان حال التوليد في افعال الحيوانات
كلها على السواء يصلح المولد للالم والانكسار محل الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة في انه للعبد فيه
صنع ام لا يريدان عادتهم جرت في البحث عن مولدات فعل العبد لما ان بعض ادلة هذا المبحث
يخص فعل العبد كقول المعتزلة لو لم يصدر القتل عن العبد لم يؤخذ بالقصاص في الدنيا والعذاب في
العقبى ولم يكلف بايجادها فلذا قيد المصنف بالانسان ليكون على طبق كلامهم وما اشبهها
المذكورين من الالم والانكسار والموت عقيب القتل كل ذلك مخلوق الله تعالى خبر المبتدا لما مر ان
الخالق هو الله تعالى وحده في بحث خلق الافعال من قوله تعالى خالق كل شئ وقوله تعالى افمن
يخلق كمن لا يخلق وان كل الممكنات مستندة اليه تعالى بلا واسطة وبهذا مذهب الاشاعرة فالحراقة
ليس فعل النار ولا فعل الله سبحانه بواسطة بل هو فعله تعالى بلا واسطة ولكن جرت عادته باحداثه
عند مماسة النار وليس هم المشهور عليه ان المصحح لكون الشئ مقدورا لله سبحانه هو امكانه ومصحح كونه
موجدا هو قدرته فنسبة جميع الممكنات الى القادر سبحانه على السواء فتخصيص بعضها بالصدور عنه
بواسطة وبعضها بلا واسطة ترجيح بلا مرجح ومن اصح الدلائل عليه نصوص الخلق نحو خالق كل شئ اذ
المتبادر من الخلق هو الايجاد بلا واسطة وصرف النص عن الظاهر لا يجوز بلا ضرورة واورد على الشارح
ان الاستناد بلا واسطة لم يعلم مما مر اقول هو وان لم يصرح به فيما سبق لكن قد ذكر ما يفيده في شرح
قوله لا يخرج من علمه وقدرته شئ وفي بحث خلق الافعال من الآيات والمعتزلة لما اسندوا بعض
الافعال الى غير الله تعالى الظاهر ان المراد الافعال مطلقا ويجوز ان يراد افعال العباد فيراد
ببعض افعالهم ما صدر بالاختيار فان حركة المرتعش مستندة الى الله سبحانه باجماع الكل قالوا

ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر له فعله الآخر فهو بطريق المباشرة والا فان كان صادرا عنه بتوسط فعل فبطريق التوليد والفرق ان ما كان العبد قادرا على عدم حصوله فهو مباشر وما لم يقدر على عدم حصوله بعد استعمال سببه فهو مولد وهذا معنى التوليد ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد يوجب حركة المفتاح فالاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد وعند بعضهم ان هذا كلام ظاهري والتحقيق ان فعل المباشر هو حركة العضلة اما حركة العضو فمن توليد كما لا يخفى على العارف بالتشريح فالالم يتولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا اي الالم والكسر قال بعضهم الفعل المباشر والمتولد مخلوقين لله تعالى بل للاسباب والكاسر انتهى كلام المعتزلة وعندنا الكل بخلق الله تعالى واعلم ان للمعتزلة اختلافا في المولدات فذهب النظام الى ان المولدات كلها فعل المتولد عليه وذهب الاشاعرة مستدلا بان الرامي قد يموت ثم يصيب سهمه فيقتل فلو كان القتل من فعل الرامي لم يتحقق بعد موته وقال بعضهم المولدات فعل العبد لو كان معدوما وهو سفسطة وذهب ثمامة بن اشرس الى انها حوادث لا محدث لها وهو بديهي البطلان وزعم ضرار وحفص ان التولد انما كان في محل قدرة الفاعل فهو من فعله ايضا كالعلم الحاصل بالفكر وان كان في غير محلها فما وقع على وفق اختياره فهو من فعله ايضا كالقطع والما وقع على وفقه فليس من فعله كالحركة في الجسم المرمي واستدلوا على ان المولدات من العبد بوجوه الاول انا نجد افعالنا مختلفة باختلاف قدرة العبد كالالم من ضرب الرجل القوي والضعيف وحركة الحجر من دفع رجل قوي وضعيف الثاني لو كانت من فعل الحق سبحانه لجاز ان يحرك النملة جبلا عظيما وان لا يستطيع الرجل القوي حمل مثقال وانه سفسطة اجيب عنهما بان العادة الالهية جارية باحداثها على حسب قدرة الحيوان الثالث ورد التكليف امرا ونهيا بالمولد كالفعل المباشر فامر بقتل الكافر ونهي عن قتل المسلم فلولا انهما من فعله لم يصح هذا التكليف كما لا يصح بايجاد الحجر اجيب بان التكليف بدواعي وجود الفعل كالقصد والاختيار ومزاولة الاسباب الرابع انها مستندة الى العبد حقيقة بلا تجوز نحو قتل زيد عمرو اجيب انه امر عرفي وكلامنا في الامر الحقيقي الخامس المدح والذم بالمولدات اجيب بانه قد يمدح ويذم بغير الفعل كالحسن والقبح وذلك للعادة السادس ان دافع الحجر بعد ما دفع بحسب قصده وارادته اجيب بانه للعادة الالهية وادعى بعض المعتزلة كابي الحسين الضرورة قائما يكذبه استدلال اخوانه من جهة المعتزلة ولا صنع للعبد في تخليقه المولد والاولى ان يقيد

قوله لو كانت بخلق الله تعالى الفعل المتولد واتعابا بقدرة الله تعالى بكلمة ان يحرك الشملة جبلا عظيما وان لا يستطيع الرجل القوي حمل مثقال وان ما لا يقدر عليه العبد ليس بمقدور له فكيف يكون خالقا له وذراعه سفسطة لكلمة ان تخلق الله تعالى فعل مثقال بان يخلق الله تعالى جبلا عظيما وان لا يخلق الله تعالى فعل مثقال وهذا ظاهر ودون اثبات المدعى خرط القتاد

قوله وعندنا الكل بخلق الله تعالى الخ اقول هذا مذهب الاشاعرة وهو ان الله تعالى خالق لكل شيء من الافعال الاختيارية وغيرها من الحركات والسكنات وغيرها من الاعراض والجواهر والاجسام وصفاتها وهو مذهب الاشعري والماتريدي والقاضي والطحاوي وامام الحرمين والغزالي والرازي وغيرهم من اكابر الاسلام وعمدة ادلتهم ان الله تعالى خالق كل شيء وافعال العباد من جملة الاشياء فالله تعالى خالق لافعال العباد ايضا وهذا ظاهر لا يحتاج الى البيان وقد اشار اليه المصنف بقوله والحق ان الكل بخلق الله تعالى واعلم ان للمعتزلة اختلافا في المولدات فذهب النظام الى ان المولدات كلها فعل المتولد عليه وذهب الاشاعرة مستدلا بان الرامي قد يموت ثم يصيب سهمه فيقتل فلو كان القتل من فعل الرامي لم يتحقق بعد موته وقال بعضهم المولدات فعل العبد لو كان معدوما وهو سفسطة وذهب ثمامة بن اشرس الى انها حوادث لا محدث لها وهو بديهي البطلان وزعم ضرار وحفص ان التولد انما كان في محل قدرة الفاعل فهو من فعله ايضا كالعلم الحاصل بالفكر وان كان في غير محلها فما وقع على وفق اختياره فهو من فعله ايضا كالقطع والما وقع على وفقه فليس من فعله كالحركة في الجسم المرمي واستدلوا على ان المولدات من العبد بوجوه الاول انا نجد افعالنا مختلفة باختلاف قدرة العبد كالالم من ضرب الرجل القوي والضعيف وحركة الحجر من دفع رجل قوي وضعيف الثاني لو كانت من فعل الحق سبحانه لجاز ان يحرك النملة جبلا عظيما وان لا يستطيع الرجل القوي حمل مثقال وانه سفسطة اجيب عنهما بان العادة الالهية جارية باحداثها على حسب قدرة الحيوان الثالث ورد التكليف امرا ونهيا بالمولد كالفعل المباشر فامر بقتل الكافر ونهي عن قتل المسلم فلولا انهما من فعله لم يصح هذا التكليف كما لا يصح بايجاد الحجر اجيب بان التكليف بدواعي وجود الفعل كالقصد والاختيار ومزاولة الاسباب الرابع انها مستندة الى العبد حقيقة بلا تجوز نحو قتل زيد عمرو اجيب انه امر عرفي وكلامنا في الامر الحقيقي الخامس المدح والذم بالمولدات اجيب بانه قد يمدح ويذم بغير الفعل كالحسن والقبح وذلك للعادة السادس ان دافع الحجر بعد ما دفع بحسب قصده وارادته اجيب بانه للعادة الالهية وادعى بعض المعتزلة كابي الحسين الضرورة قائما يكذبه استدلال اخوانه من جهة المعتزلة ولا صنع للعبد في تخليقه المولد والاولى ان يقيد

قوله لو كانت من فعل الحق سبحانه لجاز ان يحرك النملة جبلا عظيما وان لا يستطيع الرجل القوي حمل مثقال وانه سفسطة اجيب عنهما بان العادة الالهية جارية باحداثها على حسب قدرة الحيوان

قوله والحق ان الكل بخلق الله تعالى الخ اقول هذا مذهب الاشاعرة وهو ان الله تعالى خالق لكل شيء من الافعال الاختيارية وغيرها من الحركات والسكنات وغيرها من الاعراض والجواهر والاجسام وصفاتها وهو مذهب الاشعري والماتريدي والقاضي والطحاوي وامام الحرمين والغزالي والرازي وغيرهم من اكابر الاسلام وعمدة ادلتهم ان الله تعالى خالق كل شيء وافعال العباد من جملة الاشياء فالله تعالى خالق لافعال العباد ايضا وهذا ظاهر لا يحتاج الى البيان وقد اشار اليه المصنف بقوله والحق ان الكل بخلق الله تعالى واعلم ان للمعتزلة اختلافا في المولدات فذهب النظام الى ان المولدات كلها فعل المتولد عليه وذهب الاشاعرة مستدلا بان الرامي قد يموت ثم يصيب سهمه فيقتل فلو كان القتل من فعل الرامي لم يتحقق بعد موته وقال بعضهم المولدات فعل العبد لو كان معدوما وهو سفسطة وذهب ثمامة بن اشرس الى انها حوادث لا محدث لها وهو بديهي البطلان وزعم ضرار وحفص ان التولد انما كان في محل قدرة الفاعل فهو من فعله ايضا كالعلم الحاصل بالفكر وان كان في غير محلها فما وقع على وفق اختياره فهو من فعله ايضا كالقطع والما وقع على وفقه فليس من فعله كالحركة في الجسم المرمي واستدلوا على ان المولدات من العبد بوجوه الاول انا نجد افعالنا مختلفة باختلاف قدرة العبد كالالم من ضرب الرجل القوي والضعيف وحركة الحجر من دفع رجل قوي وضعيف الثاني لو كانت من فعل الحق سبحانه لجاز ان يحرك النملة جبلا عظيما وان لا يستطيع الرجل القوي حمل مثقال وانه سفسطة اجيب عنهما بان العادة الالهية جارية باحداثها على حسب قدرة الحيوان الثالث ورد التكليف امرا ونهيا بالمولد كالفعل المباشر فامر بقتل الكافر ونهي عن قتل المسلم فلولا انهما من فعله لم يصح هذا التكليف كما لا يصح بايجاد الحجر اجيب بان التكليف بدواعي وجود الفعل كالقصد والاختيار ومزاولة الاسباب الرابع انها مستندة الى العبد حقيقة بلا تجوز نحو قتل زيد عمرو اجيب انه امر عرفي وكلامنا في الامر الحقيقي الخامس المدح والذم بالمولدات اجيب بانه قد يمدح ويذم بغير الفعل كالحسن والقبح وذلك للعادة السادس ان دافع الحجر بعد ما دفع بحسب قصده وارادته اجيب بانه للعادة الالهية وادعى بعض المعتزلة كابي الحسين الضرورة قائما يكذبه استدلال اخوانه من جهة المعتزلة ولا صنع للعبد في تخليقه المولد والاولى ان يقيد

بالتخليق بل يقال لا صنع للعبد فيه حتى يكون المعنى ان العبد ليس خالقا له ولا كاسبا كما هو مذهب الاشاعرة اما التقييد بالتخليق فيوهم ان الاشاعرة انما ينكرون كونه مخلوقا للعبد لا كونه مكسوبا وهذا خلاف الحق كان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا لا تخليقا ولا اكتسابا اما التخليق فلاستحالة من العبد اذ لا خالق الا الله سبحانه واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة اذ محل القدرة ذات الضارب والكاسر والضرب والكسر لا يقومان بهما بل بالمضروب والمكسور فلو كسبهما القادر كان ذلك خلقا لا كسبا لما مر من الفرق بين الخلق والكسب وفيه بحث لانه يدل على عدم الكسب في المتولدات التي لا تقوم بمحل القدرة فقط والمطلوب نفي الكسب في كل متولد ولو كان قائما بمحل القدرة كالعلم بعد النظر اجيب بان الضرورة الوجدانية حاكمة بان حالنا بالنسبة الى القسمين على السواء في ان ليس شيء منهما مقدورا لنا وهذا لعدم كونها مكسوبة لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف الافعال الاختيارية اعترض عليه بان عدم القدرة على الترك قبل المباشرة الاسباب ممنوع وبعده مسلم لكن الفعل الاختياري ايضا كذلك فانه واجب بعد صرف الارادة والقدرة واجاب

بسم الله الرحمن الرحيم - الكلام في الاجل قال المصنف رح والمقتول ميت بأجله اي الوقت المقدر لموته الاجل يطلق على المدة وعلى آخرها وكلا المعنيين صحيح في كلام المصنف رح بانقضاء مدة حيوته او بحصول آخرها او في آخرها على ان الباء للظرفية واشار حمله على الثاني على وفق قوله تعالى اذا جاء اجلهم ولانه اظهر واختلف في انه لو لم يقتل لعاش ام لا فذهب الاشاعرة الى انه يجوز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت وذهب جمهور المعتزلة الى انه لو لم يقتل لعاش والا فلا يؤخذ قاتله اجيب بان الاخذ لكسبه المنهي عنه وذهب ابو الهذيل منهم الى انه لو لم يقتل لمات مستدلا بانه لو لم يمت كان القاتل قاطعا لاجل قدره الله سبحانه فيلزم غلبة العبد اجيب بان عدم القتل انما يتصور اذا لم يسبق العلم والتقدير بقتله فلا محال لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى ربما اسهو النساخ والصحيح ان يقال من ان القاتل قد قطع عليه الاجل الذي قدره الله تعالى فالقاتل عندهم يكون مغيرا للتقدير الالهي ووقع في بعض النسخ من ان الله تعالى اما اجله والقاتل قطع عليه الاجل ولعله الاصل فاسقط الناسخ منه والا مداد افزون و دراز كردن لنا ان الله قد حكم باجال العباد على ما علم من غير تردد كما تيرد دبين اربعين وسبعين على تقدير القتل وعدمه اما اثبات الحكم فللنصوص القاطعة بان

الكائنات مقدرة واما نفي التردد فلانه علامة الجهل وبانه عطف على قوله باجال العباد او على قوله
ان الله تعالى على وهم ان قوله لنا في قوة ان يقال استدللنا ومثله كثير وهذا دليل ثان مقتبس من
الآية اذا جاء اجلهم قال الله تعالى لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
اي لا يتاخرون عن الاجل ولا يتقدمون عليه وههنا بحثان البحث الاول ان الاستدلال غير
صحيح لما روي عن ابن عباس رض والحسن رح ان المراد اجل العذاب المتواصل للامة العاصية كما جرى
على عاد وثمود ولا يصح ان يراد وقت الموت لانه مقدر لكل واحد من الامة فللامة آجال لا اجل واحد
اجيب بان كلا من المفسرين مشهورا الافراد فاما الارادة الجنسية واما لانه مضاف الى الجمع فكان في حكم الجمع
جميعين افصح البحث الثاني ان الاستقدام غير معقول اذا جاء الاجل فلا معنى لنفيه اجيب بوجوه احدها
كما هو احدى معاني ان العرب تستعمل جاء للمقارنة يقال جاء الشتاء اذا اقرب ثانيها ان جملة لا يستقدمون
مسانقة وفيه ان الاستيناف مع الواو وغير ظاهر ثالثها انها عطف على مجموع الشرط والجزاء وجيء
اخرى عطف مجموع القيد والمقيد رابعها ان المقام المبالغة في انتفاء التاخير حتى انه مساو للتقديم
في الاستحالة فجامعها ان مجموع قوله لا يتاخرون ولا يتقدمون كناية عن انهم لا يستطيعون تغييره
ساوسها ما اختاره الشارح في شرح المقاصد وهو ان القيد اذا جعل جزء من المعطوف عليه لم
يلزم ان يشاركه المعطوف فيه واورد عليه بان هذا صحيح ولكن في القيد المتاخر عن المعطوف
عليه نحو جاء زيد يوم الجمعة وعمرو للامس المتقدم نحو يوم الجمعة جاء زيد وعمرو فالمشاركة فيه لازمة و
اجيب بانا اذا اعتبرنا القيد متاخرا حصل المطلوب وان كان متقدما في اللفظ واحتجت
المعتزلة على بعضهم واما ابو الحسين واتباعه فقالوا المسئلة بديهية بالاحاديث الواردة في ان
بعض الطاعات تزيد في العمر فلو كان الاجل قطعيا لم يكن للزيادة معنى وعن ثوبان قال قال رسول

الله صلے الله علیه وسلم لا یرد القضاء الا الدعاء ولا یزید فی العمر الا البر رواه الترمذی وابن حبان
والحاکم فی صحیحهما والبر الاحسان الی الوالدین وعن انس رضه قال قال رسول الله صلی الله علیه
وسلم من احب ان یبسط فی رزقه وینسأ له فی اثره فلیصل رحمه رواه البخاری والنسائی التاخیر و
الاثر الاجل وبانه لو کان میتا باجله لما استحق القاتل ذما فی الدنیا ولا عقابا فی العقبے ولا دیة
فی الخطاء ولا قصاصا فی العمد اذ لیس موت المقتول بخلقه ولا بکسبه کسائر المولدات والجواب عن الاول
اے الاحادیث ان الله تعالے کان یعلم من الازل انه لو لم یفعل هذه الطاعة لکان عمره اربعین
سنة لکنه علم علما خالیا عن الترود وانه یفعلها ویکون عمره سبعین سنة او رد علیه ان هذا اعتراف
باجلین مقدرین کمذهب المعتزلة اجیب بانه لیس المعنے ان عمره اربعین سنة علے تقدیر وسبعین
علے تقدیر بل المعنے انه قدر سبعین بلا تردد مع العلم بانه لا یستحق ما فوق الاربعین منها بسبب الطاعة
فنسبت هذه الزیادة الی تلک الطاعة بناء علی علم الله انه لو لاها لے الطاعة لما کانت تلک
الزیادة فسمیتها بالزیادة مجازا واجیب بوجهین آخرین احدهما انها اخبار آحاد لا تعارض القطعیات
ثانیهما ان زیادة العمر بسبب کثرة الخیر والبر کما علم ان مسئلة تغیر القضاء من مزال الاقدام والحق الذی
دل علیه الادلة القطعیة من العقلیة والسمعیة هو ان تقدیر کل شئے قد سبق من غیر ان یقع فیه تبدل
قطعا والازم الجهل واعترض علیه بالظواهر والجواب المجمل عنها ان ما خالف الدلیل العقلی القاطع فمردود
او مأول والتفصیل فنقول احدها حدیث زیادة العمر بالطاعة وان الدعا یرد القضاء واجیب بما
ذکر الشارح وملخصه ان السبب ایضا مقدر کالمسبب بلا تردد وشک اما الزیادة والرد فمجاز عن السببیة

وهذا الجواب مستفاد من جناب النبوة صلى الله عليه وسلم حين سئل ان الادوية والرقى هل ترد قدر
الله تعالى فقال هي من قدر الله رواه طه ثانيها قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام
الكتاب وذكر بعض المفسرين ان عند الله سبحانه كتابين يمحو بهما ويثبت اما ام الكتاب فلا تغير و
الجواب بان في الآية وجوها آخر من التفسير كقولهم منسخ الاحكام ويثبتها او يمحو ذنوب التائب ويثبت
الحسنات او مكانها او يمحو من صحائف اعمال العباد ما لا اجر له عليه ويترك غيرها او يهلك قوما ويدون قوم
او يعدم ما يشاء ويوجد ويبقي ما يشاء ان قلت جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير هذه الآية
قال يمحو من الرزق ويزيد فيه ويمحو من الاجل ويزيد فيه رواه ابن مردويه قلت جزء احد ولو سلم
فمأول بانه يقطع الرزق والعمر مع توفر اسبابهما الظاهرة من الكسب وصحة المزاج ويكثرهما مع فقد
الاسباب الظاهرة كعدم الكسب وكثرة الاسباب القاتلة ثالثها قوله عليه الصلوة والسلام
ان القوم لبعث الله عليهم العذاب حتما مقضيا فيقر صبي من صبيانهم الحمد لله رب العالمين فيرفع
عنهم العذاب اربعين سنة الجواب انه موضوع وفي سنده واضعان كما ذكره السيوطي ولا يغرنك
وقوعه في الكشاف والبيضاوي ففيهما احاديث كثيرة موضوعة باجماع المحدثين ولو سلم فمعناه
توفر اسباب العذاب عليهم وللناس في هذا المقام خرافات منها قولهم القضاء قسمان مبرم لا تغيير ومعلق يتغير بالدعاء
والدعا رانما ينفع في الثاني والحق ان كل مبرم في الحقيقة محفوظ عن التبدل والا انقلب علمه تعالى
جهلا تعالى عنه ومنها قول بعض شراح البيضاوي وان القضاء المبرم ايضا يتغير مستدلا بحديث رفع
العذاب المحتم المقضي بقرار الصبي وقد عرفت انه موضوع ومنها قول بعض الصوفية انه لم يتصرف
في المبرم احد الا الشيخ عبد القادر جيلاني قدس سره العزيز

ومنها ما يقال ان بعض المشائخ سئل الدعاء فقال قضي للامر على خلافه في القضاء الالهي ولكني اسأل الله تعالى فسأل فاستجيب له الى غير ذلك من الاباطيل فاحفظ هذا التحقيق ولعلك تجد في سدرة المنتهى البسط منها والجواب عن الثاني عن الثاني وعذابه ان وجوب العقاب والضمان اي الدية على القاتل وكذا القصاص والذم وانما اكتفى بالاولين على سبيل التمثيل او ادراج الذم والقصاص في العقاب تعبدي التعبد هو اطاعة العبد امر السيد اطاعة للحق سبحانه لارتكابه المنهي عنه وهو مباشرة اسباب القتل وكسبه الفعل كالضرب بالسيف الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة وههنا بحث وهو ان التعبد جواب مستقل وحجته قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون والاخذ بالكسب جواب آخر وجعل الثاني دليلا على الاول لا يحسن ولا يبعد ان النساخ اسقطوا كلمة الترديد ويمكن ان يجاب بانه ليس تعبدا محضا خارجا عن مقتضى العقل ولا عقليا محضا فلذا جمعهما فان القتل اي ضرب السيف فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا اي هو مكسوبه وان لم يكن مخلوقه فيجوز المؤاخذة به كما يؤاخذ بسائر الذنوب المكسوبة وههنا اختلاف آخرين الاشاعرة والمعتزلة وهو ان الاشاعرة على ان موت المقتول مخلوق لله سبحانه والمعتزلة على انه مخلوق العبد لانه متولد من فعله فرد عليهم بقوله والموت عرض قائم بالميت مخلوق الله تعالا لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا وانما ذكر قيامه بالميت تنبيها على انه غير مكسوب العبد لما سبق ان الكسب لا يتعلق بما ليس قائما بالقادر وانما الدليل على نفي تخلق فاوضح من الشمس اذ لا خالق الا الحق سبحانه ثم اعترض الشارح على المشائخ والمعتزلة معا وقال وبنى هذا الاختلاف اي كون الموت عرضا مخلوقا للحق سبحانه او مخلوقا للعبد على ان الموت وجودي اي امر موجود وهو لا على انه كيفية مضادة للحيوة لان المعدوم لا يكون مخلوقا بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة والاكثرون من المتكلمين على انه عدمي وهو مختار الاشاعرة المتاخرين كما تقاضى البيضاوي وصاحب المواقف والشارح به فالتقابل بين الحيوة والموت عندهم تقابل العدم والملكة فهو عدم الحيوة عما من شانه الحيوة وقال بعضهم زوال الحيوة عن المحل ورجحه الشارح رحمه الله والسيد السند رحمه الله وعندي ان الاول احسن لان النظم على الثاني لا تكون حيته وفي القرآن كنتم امواتا فاحياكم نعم المطابق للعرف العام هو الثاني وقال شرذمة معدم الحيوة

يشتمل الجمادات ويكون التقابل تقابل الايجاب والسلب ومعنى خلق الموت جواب عن
الآية والعدمى مقدر كالموجود وان منع قلنا قدره معناه قدر سببا به وههنا ابحاث غريبة
البحث الاول وهو ان بعض الفقرا ذهب الى ان الموت جسم - البحث الثانى احتج بعض المعتزلة
على ان موت المقتول من فعل القاتل بانه يقتل فى الحروب الوف كثيرة ونحن نعلم بالضرورة
ان موت الجم الغفير من البشر دفعة بلا قتل من المحالات العادية ودفع بان الضرورة غير مسموعة
ومثله يقع فى الوبا والطاعون وناصف بعضهم فقال الموت فى قتل واحد واثنين وما يقرب من
ذلك من فعل الحق سبحانه وفى الجم الكثير من فعل العبد لانه خارق للعادة وخرق العادة لا
يكون الا معجزة وهذا فى زمن الانبيا خاصة ولو وقع بدون الاعجاز لبطل دلالة المعجزات و
هذه التفرقة فى غاية السخافة لانا نجد نسبة القاتل الى المقتول فى الحالين على السوا والخوارق
قد تقع بدون الاعجاز كالاستدراج والكرامة والنبى يتميز بالتحدى ودعوى النبوة والاجل
واحد اى الوقت الذى قدره الله لموت العبد واحد وهذا اتفاق الاشاعرة وجمهور المعتزلة
الا انا لا نجوز الموت الا فيه وهم يجوزون وقوع الموت قبله كما فى المقتول لا كما زعم الكعبى احد المعتزلة
وهو ابو القاسم البلخى كما فى شرح المقاصد ان للمقتول اجلين قدرهما الله سبحانه احدهما القتل
وثانيهما الموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذى هو الموت والمقتول عنده ليس بميت رجما
من ان الموت من فعل الله تعالى والقتل فعل العبد ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبعيا
وهو فى الانسان مائة وعشرون سنة وسمى به لانه مقتضى الطبيعة الانسانية هو وقت موته
بتحلل رطوبته اى لسببه والها وانطفاء حرارته الانفطار فرومرون آتش الغريزيتين
اى المخلوقتين من اصل الفطرة ويقابله الحرارة والرطوبة الغريزيتان العارضتان المولدتان
للامراض والمراد التحلل والانطفاء بلا آفة واجلا اختراميته اى قاطعة للحيوة والاخترام القطع بحسب
الآفات كالهدم بالغرق والقتل والامراض اعلم ان الرطوبة الغريزية هى رطوبة الدم الصالح ومعدنها البطن
الايمن من القلب ومبدأها الكبد ومن الكبد كل لحظة والحرارة الغريزية معدنها البطن الايسر من القلب وينصب
الدم الصالح من البطن الايمن الى الايسر كل ساعة ويصير بعمل الحرارة الغريزية بخارا لطيفا يسمى الاباء بالروح
الحيوانى المتحرك فى الشرايين

فالرطوبة كالزيت والحرارة كنار الفتيلة وهي السبب القريب للحيوة فاذا كثرت كان البدن
قويا فاذا قلت تولدت في البدن عرض الضعف واذا انصرمت جاء الموت ثم انصرامها قد يكون
للامراض والعوارض وهو الموت الاختراعي كانطفاء السراج بالريح وقد يكون لضعف القوى بانهرام
لما تقرران القوى الجسمانية تزول الى الانحلال بعد المدة وذلك بوجهين احدهما ان البدن مركب من
العناصر الاربعة المتخالفة الامزجة وثانيهما ان الحركات دائمة على البدن وهي محللة للتركيب و
مجففة للرطوبات وهو الموت الطبعي كانطفاء السراج بانتهاء الزيت واشتهر فيهم انه على رأس
مائة وعشرين سنة ولا دليل لهم الا الاستقراء الناقص واورد عليهم قوله تعالى ولقد ارسلنا نوحا
الى قومه فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فاجابوا بان سنواتهم اقل يا ما من سنواتنا وهذا
تكلف والظاهر ان الاقدمين اراد وا ان مائة وعشرين هو اقصى العمر في الغالب ولم يقصدوا التحديد
وعندنا في هذا المقام تحقيق وهو انه قد عرف بالتجارب الطبية ان الرطوبة والحرارة الغريزيتين من
الاسباب العادية للحيوة وانهما لا تبرءان تنقصان بعد سن الشباب وان الاكثر انصرامها في حول
الثمانين الى مائة وعشرين على حسب ضعف التركيب وقوته وهذا في معظم العمور وفي هذه الامة مع جواز
ان تختلف البلاد والازمنة في طول الاعمار وقصرها وهذا لا يخالف شيأ من اصول الشرع كقولك هذا الزيت
يصلح ان يوقد ثلث ليال وانما البطل الشارح بقول الفلاسفة لانهم يزعمون انه اذا لم يعرض الآفات
استحال الموت قبل مائة وعشرين وتحيل الحيوة بعدها وهذا ليس مما دام الاصل الشرعي لان الفاعل المختار يصح له
ان يفعل ما شاء بلا سبب ومثل هذا التحقيق يندفع كثير من التشوشات ط

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الرزق هو بالكسر النصيب وبضمه بمعنى اعطاء النصيب ولذا قالوا

فی قوله تعالی رزقناه رزقا حسنا انه مفعول به او مفعول مطلق بکذا اختاره البیضاوی مستدلا
بقوله تعالی وتجعلون رزقکم انکم تکذبون ای تجعلون نصیبکم من القرآن التکذیب وفیه نظر لان
الصحیح فی معناه ومعنا وتجعلون شکر رزقکم کما هو المأثور وقال العلامة اکمل الدین بن محمد فی
شرح الکشاف صلة مصدر بمعنی الاخراج وشاع فی اللغة اولا علی اخراج خط لآخر حتی ینتفع به ثم شاع
لغة وشرعا علی اعطاء الله تعالی الحیوان ما ینتفع وعلی ما اعطاه الله کاطلاق الخلق علی المخلوق
قال المصنف وَالْحَلَالُ رِزْقٌ وَالْحَرَامُ رِزْقٌ لان الرزق اسم لما یسوقه الله تعالی ای یرسله
ویبلغه الی الحیوان فیاکله ویشربه وانما سکت عنه نظهوره بالمعاینة ولان الاکل قد یطلق
بحیث یشتمل هذا التعریف ماخوذ من المواقف وارد علیه قوله تعالی ومما رزقناهم ینفقون اذ للماکول
یستحیل ان ینفق ویجاب بان المنفق لیسمی رزقا مجازا وذلک قد یکون حلالا وقد یکون حراما
قیل لم یذکر المکروه لانه فی حکم الحرام قلت لا حاجة لانه لیس بصدد الحصر وهذا التعریف اولی
من تفسیره ای الرزق وعدل عن لفظ التعریف لانه النسب بالتعریفات اللفظیة ولانه
تفسیر لما وقع من لفظ الرزق فی الآیات بما یتغذی به الحیوان ماکولا او مشروبا بالخلوه عن
الاضافة ای اضافة الرزق الی الله تعالی مع انه ای الاضافة معتبر فی مفهوم الرزق و
ذلک لان سبب النزاع فی المسئلة هو ان الله سبحانه اضاف الرزق الی نفسه نحو ان الله هو الرزاق
فزعم المعتزلة ان الحرام لو کان رزقا لکان مما ساقه الله الی العبد والله لازم لانه یلزم نسبة سوق
الحرام الی الله سبحانه وهو قبیح ولانه یلزم ان یکون آکل الحرام معذورا قلنا لا یقبح منه شیء والآکل
یوخذ بالکسب فظهر انه لو لم ینسب الرزق الی الحق سبحانه لم یکن نزاع بین الفریقین لان الحرام مما
یتغذی به فهو رزق بهذا المعنی عند المعتزلة ایضا وانما النفی بالاولویة لان الاضافة معلومة من الخارج
فلا ضرورة فی ادخالها التعریف واعلم ان للاشاعرة فی تفسیر الرزق اقوالا والذی ذکره الشارح

هو الملائم لكلام المصنف فيما بعد فاحدهما انه كل ما انتفع به حي سواء كانت بالتغذي او غيره قال السيد السند وهو مذهب الاشاعرة وقال الامدي هو المعتمد خلافا لمن خصه بالمتغذي واورد عليه اولا بانه يلزم ان يكون العارية رزقا وثانيا ان يجوز ان يأكل شخص رزق غيره بجواز ان ينتفع احدهما باللبن نطولا والآخر شربا واجيب بالتزامه لقوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون لكن لا يلائم قول المصنف الثاني ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به فهو مختار الشارح في التهذيب وهو كالاول وافضل منه لاشتماله على الاضافة الثالث انه شيء خصه الله تعالى بالحيوان ومكنه من الانتفاع به وهو مختار البيضاوي وهو عم من الاول لعدم اشتراط الانتفاع بالفعل ويرد عليه ان ماكول الدواب رزق ولا تخصيص وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه بتمليك اي المجعول ملكا وايجاد هو الله تعالى فالتفسير مشتمل على الاضافة يأكله المالك اورد عليه اولا المغصوب والمسروق اذا اكلهما من يملك شيئا آخر ودفعه ظاهر بان المراد مالك المأكول وثانيا غير المسلم وخنزيره عند من يجعلهم مخاطبا بالفروع واجيب بوجوه احدها ان المراد بالمملوك المجعول ملكا بالاذن الشرعي ثانيها ان المعتزلة لا يسمون الحرام ملكا ثالثها ان المراد هو الملك من حيث الاكل والخمر والخنزير ليسا مملوكين من حيث الاكل وتارة بما لا يمنع في الشرع من الانتفاع به وذلك اي ما لا منع او كلها لا يكون الا حلالا ان قلت يخرج مال المجوس قلت هو ممنوع من اضاعته لا من الانتفاع به وتصرفه فيه ليسير انتفاعا بل اضاعة ان قلت يدخل المباحات كحطب الصحارى مع انها لا تسمى رزقا واجيب بتخصيص الانتفاع بالاكل ويرد عليه سمك البحر لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا لانه لا ملك لها معان كون الدواب غير مرزوقين باطل لغة وعرفا وشرعا لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ويلزم على الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره ولم يأكل الحلال اصلا وهذا في الطفل بان يرضع الشاة المغصوبة لم يرزقه الله تعالى سبحانه اصلا والازم باطل لوجهين احدهما اجماع السلف قبل ظهور المعتزلة على هذا الوجه في المواقف وشرحه ثانيهما قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها لان وقوع النكرة بعد النفي من الاستغراقية يفيد عموم الحكم لكل دابة وهذا الوجه في شرح المقاصد واجيب هذا الوجه بوجوه الاول انه يساق اليه كثيرا من المباحات لكنه اعرض عن كسبها فيندفع الايراد عن التعبير الثاني قلت مدفوع بصبي غزى بالحرام ولم يبلغ حد الكسب الثاني

انا لا يصور حيوانا لم يرزقه الله تعالى سبحانه اصلا فان الجنين يتغذى في الرحم بالدم وهو حلال عليه
لان الرزق كل ما ينتفع به فلكونه متمكنا في الرحم رزق له لغة وعرفا وشرعا الثالث انه منقوض بمن مات و
لم يأكل حلالا ولا حراما فانه هو جوابكم فهو جوابنا واعلم ان بعض المحققين كالامام الرازي وغيره قرروا الكلام
على وجه لا يندفع بهذه الاجوبة وهو انه لم يكن الحرام رزقا كان المتغذي بالحرام المحض في مدة لا
يمكن البقاء فيها بدون الغذاء كشهرين مثلا مرزوقا بالمأكول والتالي باطل لان قوله تعالى
وما من دابة الا على الله رزقها يدل على انه تعالى متكفل بحصول جميع ما يعيش به الحيوان
من المأكول وغيره ومبنى هذا الاختلاف اي ان الحرام رزق عندنا لا عند المعتزلة على ان
الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه لا رازق الا الله وحده قيل من عطف اللازم
على الملزوم وعندي انه عطف تفسيري لانه شائع مشهور بخلاف الاول وعلى ان العبد
يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وعلى ان ما يكون مستندا الى الله تعالى اي منسوبا
اليه لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب فهذه مقدمات ثلث الاولى ان الرزق
مضاف الى الله تعالى فقط الثانية ان كل الحرام معذب الثالثة ان كل ما يضاف اي الله
سبحانه فلا عذاب عليه وانكر هذا الاشاعرة ولذا خصها بالجواب فقال والجواب ان ذلك لسوء
مباشرة اسبابه باختياره اي الذم والعقاب على الحرام انما هو لان العبد كسبه بالاسباب الممنوعة
فهو من هذه الحيثية قبيح وان ساقه الله تعالى وبالجملة السوق حسن والمسوق قبيح لما تقرر
من ان ارادة الله تعالى كفر الكافر حسنة وللمراد قبيح ومن الادلة الواضحة على ان الحرام رزق
حديث صفوان بن امية قال كنا عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا جاء عمرو بن قرة
فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله كتب على الشقوة فلا ارانى ارزق الا من دفي
فاذن لي في الغناء من غير فاحشة فقال صلى الله تعالى عليه وسلم لا اذن لك ولا كرامة كذبت
اي بكفي عدو الله لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله
لك من حلاله رواه ابن ماجه وكل يستوفي اي يستتم رزق نفسه حلالا كان او حراما
فاذا مات لم يبق من رزقه شيء لحصول التغذي بهما جميعا تعيل لكون الحرام رزقا وكلا
يتصور اي لا يمكن ان لا يأكل رزقه او يأكل غير رزقه لان ما قدره الله تعالى

غذا للمتضرر بحب ان یاکله وتمتنع ان یاکله غیره والالزم الجهل والعجز تعالے عن ذلک وبذا وجب
وامتناع بالغیر واما بمعنی الملک فلا یمتنع لے اذا فسر الرزق بالملک کما هو رای المعتزلة فلا یمتنع
ان لا یاکل انسان رزقه او یاکل غیره رزقه والحق عندی ان الرزق مستعمل بکل من تفسیرے
الاشاعرة والمعتزلة ومن الثانی قوله تعالی ومما رزقنهم ینفقون والحمل علی مجاز المشارفة مما لا
ضرورة الیه بقی ههنا بحث السعر ولم یذکره المصنف والسعر بالکسر تقدیر قیمة الشیء طعاما
او غیره فان قل القیمة فهو رخص وان کثر فهو غلاء وهو عند بعض المعتزلة فعل العبد بالمباشرة
لانه اتفاق المتبایعین علی ثمن مخصوص وقال بعضهم من فعل العبد بالتولید لان الغلاء من الاثام
والرخص من ترکه وقال الاشاعرة هو فعل الله تعالے وان کان له فی الظاهر اسباب واقعة
باختیاره لعباده وعن ط

بسم الله الرحمن الرحیم الکلام فی الهدایة والاضلال اعلم ان الله سبحانه وصف نفسه
بالهدایة فی کثیر من الآیات کقوله تعالے ان الله یضل من یشاء ویهدی من یشاء واختلف
فی تفسیرهما فقال الاشاعرة الهدایة خلق الطاعة فی العبد والاضلال خلق المعصیة فیه بناء
علی اصلهم من ستة بنا خلق الکل لله تعالے وخالفهم المعتزلة زاعمین ان خلق الطاعة ینافی
استحقاق الثواب وخلق المعصیة ینافی استحقاق العقاب وایضا هو قبیح وفسروا الهدایة ببیان
طریق الصواب والاضلال بوجدانه العبد ضالا لا لے غیر ذلک من التاویلات الباردة قال
المصنف والله تعالی یضل من یشاء ویهدی من یشاء بمعنی خلق الضلالة والاهتداء عند
الاشاعرة لانه الخالق وحده فتکون افعال العبد مخلوقة لله تعالی طاعة او معصیة وفی التقیید
لے تقیید الاضلال والهدایة بالمشیة اشارة الی ان لیس المراد بالهدایة بیان طریق الحق کما زعمت

المعتزلة لانه لا بيان بالطريق عام في حق الكل من الضالين والمهتدين فيكون التسمية
ضلالا وقد اشار الحق سبحانه بقوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط
مستقيم الى ان البيان عام والهداية خاصة ولا اضلال اي اشار بذلك الى ان ليس الاضلال عبادة
عن وجدان العبد ضالا او تسمية ضالا اولت المعتزلة الاضلال بوجوه احدها ان همزة الافعال
قد تكون لوجدان المفعول على صفة كقول بعض العرب حاربناكم فحاجبناكم وسالمناكم فما ابلمناكم
اي ما وجدناكم على صفة البخل والبخل بمعنى قوله الفضل من يشاء يزيد على صفة الضلالة فلا يلزم
ان يكون الضلالة مخلوقة تعالى ثانيها ان معناه تسمية العبد ضالا كما في قوله تعالى وجعلوا
الملائكة هم عباد الرحمن اناثا اي سموهم اناثا للقطع بانه لا قدرة لهم على جعل الحقيقي وهذا الوجه
لعدم المعتزلة فدفعها الشارح بقوله اذ لا معنى لتعليق ذلك اي الوجدان والتسمية بمشية
الله تعالى اما الوجدان فهو العلم والحق سبحانه عالم بكل شيء شاء ذلك او لم يشاء واما التسمية فنظرا
انها مما يصح تعليقه بالمشية ويمكن الجواب بان قولك يسمي الله من يشاء بالضلال يفيد ان
التسمية موكولة الى محض مشيته من غير نظر الى وصف المسمى فيجوز ان يسمي العبد الصالح ضالا وذلك
باطل وقد يوجه بان التسمية موقوفة على اختيار العبد الضلال فهي معلقة بمشية العبد
لا بمشيته الحق سبحانه ثالثها ان الاضلال كناية عن منع الالطاف الجائزة الى الخير واردد عليهم
ان المنع فعل فلا يجوز على الله فاجابوا بانه علم ان الالطاف الجائزة لا تنفع فيهم ويردد بانه يلزم
غلبة ارادتهم على ارادة الحق سبحانه رابعها ان الاضلال هو التعذيب والاهلاك ورد فعه انه يلزم
على الله ان لا يخلق الشيطان لانكم لا تجوزون ان يخلق الله تعالى الضلال في مكلف واحد فكيف يجوز
خلق من فعل اكثر الخلق ثم اعترض على الاشاعرة بانه لو كان الهداية خلق الطاعة لما نسب الله

الاضلال خلق المعصية لم ينسب الى الشيطان فاجاب بقوله نعم قد يضاف الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم مجازا بطريق التسبيب فان من اقسام المجاز نسبة الفعل الى السبب كقوله تعالى انه تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا نسبت الزيادة الى الآيات مع انها فعل الله سبحانه لان الآيات سببها كما يسند الى القرآن هدى للمتقين وقوله ان هذا القرآن يهدي وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا لانه سبب باقاع الوسوسة كما اسند الى الاصنام كقوله تعالى حكاية ابراهيم رب انهن اضللن كثيرا من الناس والملخص ان الاسناد الى القرآن والاصنام مجاز باجماع الطرفين لان حقيقة الهداية والاضلال لا تصور الا من فاعل مختار فكذا الاسناد الى الرسول و الشيطان يكون مجازا ولما كان المنقول عن كل من الاشاعرة والمعتزلة في تفسير الهداية اقوالا اختلفت اراد تفصيلها بقوله ثم المذكور في كلام المشائخ من الاشاعرة ان الهداية عندنا خلق الاهتداء الى الطاعة وهذا التفسير هو المختار وادرج عليه نحو قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ان لو كان الهداية لم تتخلف الاهتداء عنها بقوله ومثل هداية الله تعالى فلم يهتد مجاز عن الدعوة والدلالة الى الاهتداء وهذا مجاز مرسل من باب اطلاق المسبب وارادة السبب لان الدلالة والدعوة من اسباب الهداية ومن هذا المجاز قوله تعالى ينزل لكم من السماء رزقا اى مطرا ينبت منه الحب قيل وقوله وقد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم لباسا يواري سوآتكم مطرا ينبت منه القطن واجيب بوجه آخر وهو انه يحتمل ان ثمود آمنوا ثم ارتدوا وفيه انهم لم يؤمنوا قط كما يدل عليه قصتهم المذكورة في القرآن في مواضع وعند المعتزلة الهداية بيان طريق الصواب لا خلق الطاعة لان العبد خالق لافعاله عندهم وهو باطل لقوله تعالى انك يا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وذلك لانه صلى الله عليه وسلم بين الطريق لكل واحد فلا يصح النفي لو كان الهداية بيان الطريق واجيب بانه كقوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى اى انك لا تبين الطريق في الحقيقة ولكن الله يبين حيث ابدك بالمعجزات ودحض اولا بانه لا وجه في التخصيص بمن اجبت وردوبان ذلك من سبب النزول وثانيا بانه لا يلائم المشيئة في قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء وما نزلت في ابي طالب

كان عم النبي صلى الله عليه وسلم وبوجب اسلامه وكان ابو طالب يربيه في صغره ويحفظه عن اذى
قريش بعد النبوة وله قصائد في مدح النبي صلى الله عليه وسلم وفي الاعتراف بنبوته لكن لم يوجد
منه الاذعان والتسليم وترك ملة الكفر وكان يقول انك يا ابن اخي صادق ولكن اخترت
النار على النار كذا ذكره غير واحد من المفسرين والمورخين ولقوله عليه الصلوة والسلام اللهم اهد قومي
فانهم لا يعلمون رواه البيهقي في شعب الايمان بهذا اللفظ عن عبد الله بن عبيد كذا
ذكره القاري الهروي مع انه تعالى اوصى الله عليه وسلم بين لهم طريق الثواب ودعاهم
الى الاهتداء فلو كان الهداية بيان الطريق لم يكن للدعاء معنى لان الدعاء انما هو لطلب ما لم يحصل
وكذا الاستدلال بقوله تعالى اهدنا الصراط مستقيم وارد عليه انه مصروف عن الظاهر عند
اهل السنة ايضا فالابتداء مخلوق فيهم ولا معنى لطلب خلقه فلا بد من تاويله بطلب الزيادة او
التثبيت وليس هذا التاويل اولى من تاويل المعتزلة اياه بطلب زيادة البيان وعندنا فيه
نظر لان البيان انما هو ليفيد العلم واذا حصل العلم فليس في زيادة البيان كثير فائدة اما خلق
الطاعة فهو مطلوب في كل ساعة ثم اعلم ان ما ذكر تفسير بعض الاشاعرة وبعض المعتزلة وهذا
البحث مذكور في كتب الكلام والبعض من الفريقين تفسير آخر مشهور مخالف للاول والبحث فيه
مذكور في كتب التفسير عند قوله تعالى هدى للمتقين فاشار اليه بقوله والمشهور ان الهداية عند المعتزلة
هو الدلالة الموصلة الى المطلوب اراد والايصال بالفعل والالم يكن بينه وبين المعنى الثاني فرق
وهذا التفسير ملائم التفسير الاول للاشاعرة ان قلت هذا باطل على اصول المعتزلة لان الايصال

بقدرة الحق سبحانه واختياره فيناف الثواب اجيب بان العبد عندهم يصيل بقدرته واختياره و
ليس من الله سبحانه الا الدلالة حتى لولم يدل لهم الحق سبحانه لامكن لهم الوصول بعقولهم ولم يكن محالا و
ظهر به الفرق بين هذا التفسير للمعتزلة والتفسير الاول للاشاعرة لان الوصول عندهم بخلق الله سبحانه و
يستحيل بدونه واستدل صاحب الكشاف على صحة هذا التفسير بوجوه ثلثة الاول ان البلغاء يستعملون
الهداية في مقابلة الضلال كقوله تعالى وانا واياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وعدم الوصول الى
المطلوب معتبر في الضلالة فيجب ان يعتبر الوصول في الهدى ليصح التقابل واجاب عنه الامام بان
الهدى غير الاهتداء ومقابل الاول الاضلال والثاني الضلال وردبوجهين احدهما انه لا فرق الا
بالزوم والتعدي واعتبار الوصول في اللازم يستلزم اعتباره في المتعدي وفي الاستلزام نظر ودفع
بانه لا فرق بين اللازم والمتعدي في باب المطاوعة الا ان الاول انفعال والثاني فعل فالاستلزام
ظاهر وردوه السيد السند بانه يرجع الى الوجه الثاني من الثلثة ثانيهما ان المقابل هو الضلال المبين لا
مطلق الضلال فيجوز ان يكون الضلال غير المبين وهو عدم الوصول مع الدلالة واخلافي الهدى اجيب
بان الكلام مسوق للتعريض على سبيل الالتفات لعل السامع يتلقاه بالقبول فيتفكر ويتنبه على ضلاله وهذا
لا يلائم ادخال الضلال في الهدى فعلم ان التوصيف للتنبيه على ان المخاطب في ضلال ظاهر للتقييد الوجه
الثاني ان الانسان يمدح بكونه مهديا كما يمدح بكونه مهتديا والمدلول لا يستحق المدح مالم يصيل بل لو لم يصيل
لاستحق الذم واجيبا ولا بان التمكن من الوصول الى المطلوب فضيلة تستحق المدح ولا ينافيه المذمة على عدم
الوصول كما ان العلم بلا عمل يذم مع ان العلم في نفسه فضيلة عظمى ودفعا بانهم لا يفرقون في المدح بين مهدي
ومهتدي وبيان الطريق لا يستلزم مساواتهما وثانيا بان غير المنتفع من الهدى انما لا يسمى مهديا
لان الوسيلة اذا لم تفض الى المطلوب كانت كالمعدوم وبهذا الجواب للامام ودفعه تارة بان المجاز خلاف
الاصل وتارة بما ذكره البيضاوي انه لا يقال مهدي الا لمن اهتدى بالاستقرار فلو كان مجازا لزم وجود
مجاز لا حقيقة له وهو مستبعد ومنع بانه من غلبة المشتق في فرد من مفهوم المشتق منه ونظائره كثيرة الوجه الثالث
ان العرب تستعمل اهتدى مطاوع هدى يقال هديته فاهتدى كقولهم قطعته فانقطع فكما ان الانقطاع لازم
للقطع فكذا الاهتداء للهداية اجيب بوجه احدهما ان اللزوم في المطاوع لقولهم لمره فلم يأتمر وبهذا الجواب
للامام وردوا ولا بان حقيقة عرفية وهو بهذا المعنى ليس مطاوعا وثانيا بانه ورد بحجة في اللغات بالشواذ و

ثانيا بان الاستلزام في المطاوعة قد لا يحصل اذا كان المفعول مختارا للا يلزم سقوط اختياره وثانيهما
الا نا نسلم المطاوعة في هدى واهتدى لقولهم هداه فلم يهتد ورد بانه مجاز من عدم الوصول هذا اورده
تشييد اللنحو اطرا بالجزم بالحق في نحو هذه المسئلة فدونه خرط القتاد وعندنا الهداية هي الدلالة على
طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول او لا هتداء اولم يحصل ليستدل عليه بقوله تعالى ما تمود فهديهم
فاستحبوا العمى على الهدى وبهذا التفسير هما التفسير الاول للمعتزلة او قريب منه ولذا احتج الفاضل الخيالي
على رد تفسير الاول للمعتزلة بما احتج به صاحب الكشاف على صحة التفسير الثاني لهم وذا من العجائب بقي
ههنا ابحاث الاول ان قلت ما السبب في اختلاف النقل عن الاشاعرة اجيب بان مرادهم من الاول
المعنى الشرعي المستعمل في غالب استعمالات الشرع للهداية المنسوبة الى الحق تعالى ومن الثاني المعنى
اللغوي والعرفي ثم لا يخفى ان الخلاف الاول كلامي مبني على مسئلة خلق الافعال واما الثاني
فلغوي لا يدعوا اليه غرض شرعي بل مرجعه تتبع الاستعمالات ولا غرض للمتكلم في البحث عنه ولذا
وافق بعض الاكابر فيه المعتزلة وعندي ان اول من انشا الخلاف الثاني هو من غلط الناظرين في
الكشاف فان الزمخشري اختار الدلالة الموصلة واعترض عليه الامام الرازي في التفسير الكبير واختار
الدلالة المطلقة نظرا الى استعمال العرب لابناء على رعاية المذهب فزعم الناس ان الاول للمعتزلة
والثاني للاشاعرة كما ان الزمخشري اختار ان لام الحمد لله للجنس واختار بعض المورخين منا الاستغراق
فزعم المتاخرون ان كون اللام في الحمد للجنس مذهب المعتزلة والاستغراق مذهب اهل السنة معا نه
لا تعلق بذلك شئ من المذاهب البحث الثاني قال بعض المحققين الظاهر من تتبع اللغة وهو ان
الهداية الدلالة على الطريق وفي الهداية راه فمود فهو حقيقة في هذا المعنى ومجاز في الدلالة الموصلة
فهذا اختار الامام الرازي وقال صاحب الكشاف بالعكس وقال الزجاج والواحدي موضوع للقدر
المشترك وهو البيان ولا يخفى عليك انه لا باس على من يعتقد احد هذه الاقوال وان البحث في ترجيح
بعضها على بعض في هذا المقام خروج عن القانون الاستطراد وان دعوى التجوز يومئ بعدم الاتيان
المستدل من اي جانب كان البحث الثالث قال وفي شرح الكشاف ان الهداية
متعد بنفسها الى المفعول الثاني وبالى وباللام ومعناه على الاول الايصال وعلى الاخرين ارادة
الطريق نحو اهدنا الصراط المستقيم والعجب من بعض الفضلاء اعترض عليه بقوله تعالى انك لا تهدي

من احببت ولكن الله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فراد قوله الى صراط مستقيم في الآية و زل عن الصراط المستقيم ط

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في انه لا يجب على الله شيء خلافا للمعتزلة احتج اهل السنة بوجوه احدها انه ان استحق تارك الواجب ذما كان ناقصا بنفسه مستكملا بفعله وهو محال وان لم يستحق الذم فلا وجوب ثانيها ان الوجوب فرع الحكم ولا حكم على الله سبحانه شيء ثالثها ان الوجوب الشرعي مم لانه فرع التكليف والتكليف منه لا عليه وكذا الوجوب العقلي لانه مبني على عقلية الحسن والقبح وفيه عندنا نظر لان الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص مما يدرك بالعقل بالاتفاق كما حققه صاحب المواقف وقد تقرر تنزيه الواجب عن النقص ولذا اختار الماتريدية ان ما يستقبحه العقل جدا يجب تنزيه الواجب عنه تعالى والله اعلم قال المصنف رح وما هو اصلح للعبد فليس بواجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة ولهم فيه مذاهب احدها للجبائي قال يجب ان يعطي الله العبد ما علم انه انفع له في دينه و يلزم تركه الواجب في من مات كافرا ثانيها لبعض معتزلة البصرة قالوا يجب على الله تعالى ان يعرض العبد على الثواب وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا ويلزمهم ترك الواجب في من مات صغيرا ثالثها للمعتزلة ببغداد قالوا يجب الاصلح في الدين والدنيا معا بمعنى ما هو الاوفق بالحكمة وتدبير نظام العالم فيجب خلق الكافر الفقير للمعذب في الدارين لكونه مشتملا على حكم عظيمة وان لم يكن اصلح في حق هذا الكافر وبهذا المذهب لا يرد عليه شيء من المفاسد التي ذكرها الشارح ويوافقه كثير من كلمات اهل السنة من الماتريدية كما يذكره الشارح في بحث ارسال الرسل لكن الماتريدية يفرقون في اللفظ فيقولون بعث النبي صلى الله عليه وسلم واجب من الله لا على الله و لو كان واجبا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا بالفقر والآخرة اذ العدم اصلح له من العذاب الدائم وان خلقه اماته طفلا او سلب عقله ولما كان لله تعالى منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اي الهداية والافاضة اداء للواجب وفي التنزيل لله تمن عليكم ان هداكم للايمان وشكره واجب اجماعا ويورد عليه ان العبد محمود ومثاب على الطاعات الواجبة والجواب اولا ان الاستحقاق ممنوع عندنا بل الثواب فضل منه تعالى وثانيا بان معنى ادا الواجب فعل ما يكون تركه محالا وعدم المنة والاستحقاق على هذا ظاهر لخروجه عن اختيار واعترض عليه بان الاب

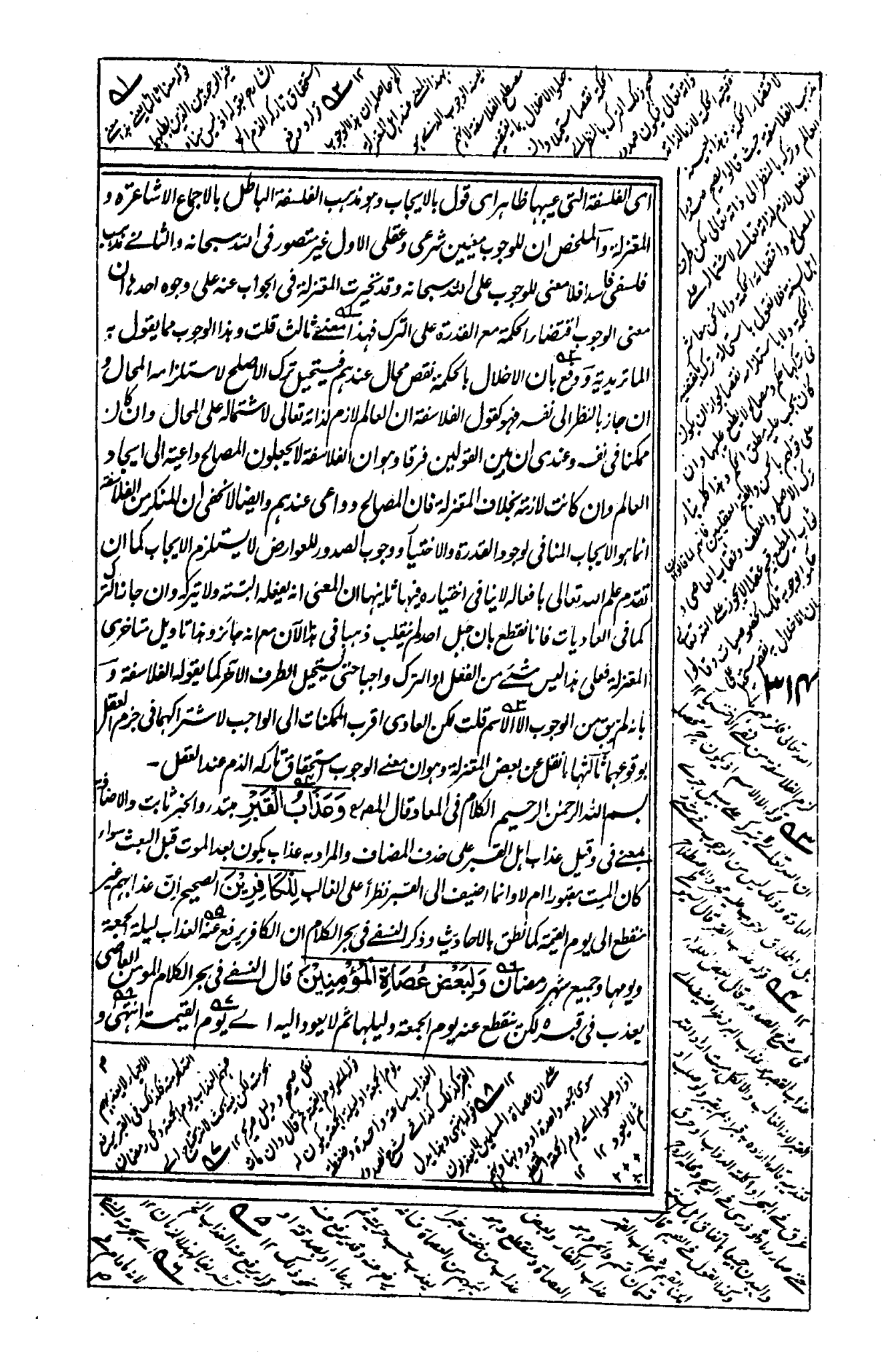
يكون له منة واستحقاق شكر على الابن فى شفقته عليه معانه لا اختيار له فى الشفقة اجيب بانه ممنوع
بل المنة له فى الخدمة الاختيارية ولما كان امتنانه اى وضع المنة على النبى صلى الله عليه وسلم فوق امتنانه
على ابى جهل هو فرعون هذه الامة اذ فعل الله تعالى بكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له مذهبهم
ان كل ما قدر الحق سبحانه عليه من الاصلح فهو واجب ولما كان السؤال العصمة عن الذنوب و
التوفيق على الطاعات وكشف الضراء اى الشدة والبسط اى سوال الكثرة فى الخصب
والرخاء وكلمة فى متعلقة بالبسط لكثرة الخصب والرخاء معنى اسم كان معانه قد ثبت سوال
هذه الامور عن الله سبحانه فى الاحاديث الصحيحة واجماع الامة بل جاء تعليم السوال بعضها فى القرآن

لكان فاعلا يفعله الحق سبحانه من كشف البلاء وكثرة الرخاء في حق كل واحد من العباد وهو مفسدة
بفتح الميم اي فساد ومحل فساد ضد المصلحة له اي لكل واحد يجب على الله تركها اذ لو كانت
مصلحة لم يتركها الله تعالى وما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العبد شيء اي لا يقدر
الحق سبحانه ان يفعل باحد منهم خيرا اذ قد اتى بالواجب اي بجميع ما يجب عليه من مصالحهم اذ لو
كان شيء منها باقيا في قدرته ولم يفعله كان تركا للواجب فيلزم ان تكون مقدوراته متناهية
وهو محال ولعمري بفتح اللام والعين وسكون الميم والعمر هو الحياة مبتدء محذوف الخبر اي لعمري
حياتي مقسم به وهذا القسم عجيب من الشارح ره فان القسم بغير الله تعالى حرام - وغاية التوجيه
ان يقال اراد اكلف بخالق عمره ان قلت كيف حلف الله سبحانه بالشمس وضحاها والليل و
النهار اجيب اولا بانه لا سبيل عما يفعل وثانيا بانه على الحذف اي خالقها ان بالكسر مفاسد هذا
الاصل اي القاعدة اعني وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى والكثر من ان يحصى
اي اظهر من ذي الخفاء واكثر من ذي الاحصاء ولا يعدان يتضمن افعل التفضيل لفظ البعيد
ويكون من متعلقة فالمعنى اظهر بعيدا من الخفاء واكثر بعيدا من الاحصاء وقد ذكر في شرح
المقاصد مفاسد كثيرة لهذا الاصل ومنها انه يلزم ان لا يخلد الكافر في النار لان الاصلح الخروج
لا الخلود بل عدم الدخول ومنها انه يلزم ان لا يموت المحسن الا بعد الاف سنة ليزيد اعمال خيره
ومنها انه يلزم ان لا يعيش العاصي زمانا كثيرا لان طول عمره زيادة في المعاصي ومنها ان لا يخلق
ابليس لانه مبدء الشرور والقبائح في العباد وذلك اي ظهور مفاسدهم وكثرتها لقصور نظرهم
في المعارف الالهية جمع معرفة اي لا يعرفون جلال الحق سبحانه ولا كمال صفاته وسوء
قياس الغائب على الشاهد فحيثما تعهم يحكمون بوجوب على السيد ان يفعل بعبده ما ينفعه ولا يضره وفي
غاية مشتبهم اي اقوى دليلهم وهو اسم مفعول او ظرف من التشبث وهو التمسك والالتصاق
بشيء في ذلك في وجوب الاصلح ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها بفتحتين اي
جهلا لانه ان تركه مع العلم بكونه اصلح فبخل او بدونه فجهل وجوابه ان منع ما يكون حق المانع المراد

بما هو ما يعتقده الناس مصالح من الصحة والنعيم والطاعة ودخول الجنة وبالمانع الحق سبحانه و
الحال انه قد ثبت بالادلة القاطعة كرمه ضد البخل اى كرم المانع وحكمته وعلمه بالعواقب
اے بان عاقبة هذا الامر خير وهذا الامر شر يكون محض عدل وحكمة خبران اے اذا كان الشيء
حق الشخص الحكيم فمنعه عن رجل لاحق له فهذا المنع عدل وحكمة ولا بخل وجهل فكذا فيما نحن فيه اما كون
المنع عدلا فلانه تعالے انما منع حقه لاحق العبد اذ العبد لا يستحق شيأ بنفسه بل العطاء فضل والمنع عدل
لا بخل اذ البخل هو ان يمنع الغني حق الفقير الثابت في ماله واما كونه حكمة فلانه حكيم واسرار حكمته تعالى وعلمه
بالمصالح اجل واعلى ودق واخفى من ان تدركها العقول القاصرة فلا يلزم من عدم معرفتها
عدمها في نفسها وملخص الجواب ان فعل الله تعالے كله حكمة ومصلحة وان لم نعرفها فيجوز ان يترك
الاصلح في بعض العباد لمصلحة لا يعلمها الا هو ولا حق لهذا العبد حتى يكون الترك جهلا ثم يجب ان يعلم
ان هذا الجواب مبني على تسليم الحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة والماتريدية اما على طريق
الاشعري فالجواب انه لا قبح من الله شيء وانما اختار الشارح الاول لانه اقرب الى المعقول و
احتج بعض المعتزلة بان الفعل يجب عند وجود القدرة والداعي اليه وانتفاء المانع اجيب بان هذا
وجوب الفعل عنه اى لزوم صدوره عند تمام العلة ولا نزاع فيه انما النزاع في وجوب الفعل عليه اى استحقاق
الذم على الترك ثم ليت شعري الشعر بالفتح العلم وخبر ليت محذوف اى ليت علمي حاصل فظاهر هذا التركيب
التمني لحصول العلم لنفسه والمطلوب منه تعريض المخاطب بانه لا علم له ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى
استفهام اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب فهو ظاهر لانه تعالى منزه عن ان يذم او
يعاقب اما العقاب فلانه غير متصور وهذا باتفاق الطرفين واما الذم فلانه المالك فله التصرف في ملكه
كما شاء وهذا مبني على ان الحسن والقبح شرعيان لا عقليان ويرد بان السيد لا يملك قتل عبده
والجواب ان هذا للقبح الشرعي وايضا ليس ما لكيته كما لكيته الحق سبحانه ولا لزوم صدوره عنه تعالى
بحيث لا يتمكن اى لا يقدر الله سبحانه من الترك بناء على لعدم التمكن على استلزامه اے
الترك محالا من سفه وجهل وعبث وبخل ونحو ذلك من النقائص لانه اى حمل الوجوب
على هذا المعنى دفض لقاعدة الاختيار اى كون الصانع مختارا لان عدم القدرة على ترك الفعل
اضطرار وهو منزه عن ذلك ومیل الى الفلسفة الظاهرة العوار العوار بالفتح وقد يضم العيب والنقصان

اى الفلسفة التى عيبها ظاهر اى قول بالايجاب وهو مذهب الفلسفة الباطل بالاجماع الاشاعرة و
المعتزلة والملخص ان للوجوب معنيين شرعى وعقلى الاول غير متصور فى الله سبحانه والثانى مذهب
فلسفى فاسد اقلا معنى للوجوب على الله سبحانه وقد تحيرت المعتزلة فى الجواب عنه على وجوه احدها ان
معنى الوجوب اقتضاء الحكمة مع القدرة على الترك فهذا معنى ثالث قلت وهذا الوجوب مما يقول به
الماتريدية ووقع بان الاخلال بالحكمة نقص محال عندهم فيستحيل ترك الاصلح لاستلزامه المحال و
ان جاز بالنظر الى نفسه فهو كقول الفلاسفة ان العالم لازم لذاته تعالى لاشتماله على المحال وان كان
ممكنا فى نفسه وعندى ان بين القولين فرقا وهو ان الفلاسفة لا يجعلون المصالح داعية الى ايجاد
العالم وان كانت لازمة بخلاف المعتزلة فان المصالح دواعى عندهم وايضا لا يخفى ان المنكر من الفلاسفة
انما هو الايجاب المنافى لوجود القدرة والاختيار ووجوب الصدور للعوارض لا يستلزم الايجاب كما ان
تقدم علم الله تعالى بافعاله لا ينافى اختياره فيها ثانيها ان المعنى انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز الترك
كما فى العاديات فانا نقطع بان جبل احد لم ينقلب ذهبا فى هذا الآن مع انه جائز وهذا تاويل متاخرى
المعتزلة فعلى هذا ليس شئ من الفعل او الترك واجبا حتى يستحيل الطرف الآخر كما يقوله الفلاسفة و
بانه لم يبق من الوجوب الا الاسم قلت لكن العادى اقرب الممكنات الى الواجب لاشتراكهما فى جزم العقل
بوقوعهما ثالثها ما نقل عن بعض المعتزلة وهو ان معنى الوجوب استحقاق تاركه الذم عند العقل -

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام فى المعاد وقال المصنف وَعَذَابُ الْقَبْرِ مبتدء والخبر ثابت والاضافة
بمعنى فى وقيل عذاب اهل القبر على حذف المضاف والمراد به عذاب يكون بعد الموت قبل البعث سواء
كان الميت مقبورا ام لا وانما اضيف الى القبر نظرا على الغالب لِلْكَافِرِينَ الصحيح ان عذابهم غير
منقطع الى يوم القيمة كما نطق بالاحاديث وذكر النسفى فى بحر الكلام ان الكافر يرفع عنه العذاب ليلة الجمعة
ويومها وجميع شهر رمضان وَلِبَعْضِ عُصَاةِ الْمُؤْمِنِينَ قال النسفى فى بحر الكلام المؤمن العاصى
يعذب فى قبره لكن ينقطع عنه يوم الجمعة وليلتها ثم لا يعود اليه الى يوم القيمة انتهى و



قال الاسیوطی ہذا یحتاج الی دلیل قلت السیوطی اعرف من ان ینشی بالاحادیث والآثار وفی
الحدیث ان النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سال جبرئیل ومیکائیل فی الرویا عن رجل یدق راسہ بحجر
فقالا انہ الرجل یاخذ القرآن فیرفضہ وینام عن الصلوٰۃ المکتوبۃ بفعل ہذا الی یوم القیمۃ رواہ البخاری
خص البعض لان منہم من لا یرید اللہ تعذیبہ فلا یعذب فمنہم الشہداء فعن مقداد بن معد
یکرب قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم للشہید عند اللہ ست خصال یغفر لہ فی اول دفعۃ
من دمہ ویری مقعدہ من الجنۃ ویجار من عذاب القبر الحدیث رواہ الترمذی ومن خالد بن عرفطۃ
مرفوعا من قتلہ بطنہ لم یعذب فی قبرہ رواہ ابن ماجۃ وعن انس رضہ مرفوعا من مات یوم الجمعۃ
وقی عذاب القبر رواہ ابو یعلی وعن ابن مسعود رضہ قال من قرء تبارک الذی بیدہ الملک کل لیلۃ منعہ
اللہ بہا عذاب القبر رواہ النسائی وَتَنْعِیْمُ اَہْلِ الطَّاعَۃِ فِی الْقَبْرِ بِمَا یَعْلَمُہُ اللّٰہُ وَیُرِیْدُہٗ
الجار متعلق بالعذاب والتنعیم اشارۃ الی ان ہذا الاعتقاد المجمل کاف واما البحث عن کیفیتہما فغیر لازم
لغموضہ ودقتہ ویحتمل ان یتعلق بالتنعیم فقط رفعا للاستبعاد فان الوہم قد یبعد من تنعیم اجزاء المیت
مالا یبعدہ من تالمہا کانہ یحصر التنعیم فی الاکل والشرب ونحوہما وہذا الی ذکر العذاب والتنعیم معا
اولی مما وقع فی عامۃ الکتب من الاقتصار علی اثبات عذاب القبر دون تنعیمہ بناء
علۃ للاقتصار علی ان النصوص الواردۃ فیہ اکثر وذلک لان الرغبۃ ابلغ فی الدعوۃ و
الزجر وعلی ان عامۃ اہل القبور بتشدید المیم ای اکثرہم کفار وعصاۃ فالتعذیب بالذکر لجدیر
اسی الیق ہذا دلیل المقتصرین وانما کان ما فعلہ المصنف اولی لان الاقتصار علی احد القسمین فی مواقع ایہام
قد یوہم نفی القسم الاخر ولان المشروع ہو اعتقاد العذاب والتنعیم معا ولان عرف الشرع غالبا جمع
البشارۃ والانذار ولان التنعیم حال الانبیاء والصالحین فلا ینبغی ترک ذکرہ وَسُؤَالُ مُنْکَرٍ وَنَکِیْرٍ
منکر بفتح الکاف کما فی القاموس اسم مفعول من انکرہ اذا لم یعرفہ ونکیر فعیل بمعنی مفعول ای
من لا یعرف قال الحکیم الترمذی سمیا بذلک لان خلقتہما لا یشبہ خلق الانسان ولا البہائم ولا البہوام

وليس في خلقتهما انس للناظرين وزعم ابن يونس من علماء الشافعية ان ملكي الموت بشر وشيء
وهما ملكان شخصان من الملائكة وقال الامام الحليمي احد علماء الشافعية والذي يشبه ان يكون
ملائكة السؤال جماعة يسمى بعضهم منكرا وبعضهم نكيرا فيبعث الى كل ميت اثنان منهم كما كان الموكل
الكتابة عمل كل واحد منهم ملكين يدخلان القبر عقب الدفن اذا رجع الناس عنه كما في الحديث انهما
اسودان يجران اشعارهما كان اصواتهما الرعد العاصف وكان اعينهما البرق الخاطف رواه البيهقي
فيسئلان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه وقال السيد ابو شجاع هو احد اعاظم علماء
الحنفية ان للصبيان سؤالا قال القرطبي يكمل لهم العقل ويلهمون الجواب وقال الضحاك
بن مزاحم يسألون عن الميثاق الذي سبق في صلب آدم عليه السلام واستدل هؤلاء بان النبي
صلى الله عليه وسلم صلى على صبي وقال اللهم قه العذاب وانكره قوم لان الصبي غير مكلف وفسروا
الحديث بوحشة القبر قال السيوطي هو الصحيح والصواب وبه افتى شيخ الاسلام ابن حجر العسقلاني
وقال النسفي في بحر الكلام اطفال المؤمنين ليس عليهم عذاب القبر ولا سؤال منكر ونكير وكذا الانبياء
عند البعض والصحيح خلافه لانه قد صح انه لا سؤال لبعض صلحاء الامة فالنبي اولى عن ابي امامة
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من رابط في سبيل الله امن من فتنة القبر رواه الطبراني وعن
ابي عمرو قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما من مسلم يموت يوم الجمعة او ليلة الجمعة
الا وقاه الله من فتنة القبر رواه الترمذي وقال بعضهم لا يسأل النبي عليه السلام عن ربه ودينه
بل عن حال امته وهذا غير بعيد لانه ليس فتنة ثابت كل من هذا لا مرية في تصحيح وقوع ثابت
خبرا عن ثلاثة امور بان الضمير المستكن فيه راجع الى كل واحد منهما لان مجموعهما كقوله والله ورسوله
احق ان يرضوه بالذال الثمعيلة اي المسموعة من الشارع وهي الآيات والاحاديث

لانها امور ممكنة غير مستحيلة اخبر بها الصادق وهو النبي صلى الله عليه وسلم وقد تقرر ان الامر الممكن
الذي اخبر به الشارع يجب الايمان به من غير تاويل واما الامر المحال فالنص الوارد فيه مأول
مصروف عن الظاهر كالنصوص الموهمة لاثبات جسمية او جهة للواجب تعالى نحو قوله تعالى يد الله
فوق ايديهم فانها مأولة بالقدرة وقوله الرحمن على العرش استوى فان الاستواء مأول بالغلبة
التامة والقدرة القاهرة لما تمكن في النفوس من ان العرش اعظم المخلوقات وارفعها على ما
نطقت به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها والضمير لآل فرعون
اي يحرقون بها من قولهم عرض الامير الاسارى على السيف اذا قتلهم عدوا او عشيا اي
اول النهار وآخره وهذا يحتمل ان يكون عبارة عن الدوام ويجوز ان يكون على حقيقته فيكون عذابهم
في غير هذين الوقتين بنوع آخر غير النار وعن ابي هريرة رضه انه كان يقول في اول النهار وذهب
الليل وجاء النهار وعرض آل فرعون على النار وفي العشية جاء الليل وذهب النهار وعرض
آل فرعون على النار فلا يسمع صوته احد الا استعاذ بالله من النار رواه البيهقي وعن الامام الاوزاعي
احد اعاظم السلف ان رجلا سأله بعسقلان على ساحل البحر فقال انا نرى طيرا سودا تخرج من البحر
فتعود عند العشي بيضا فقال في حواصلها ارواح آل فرعون يعرضون على النار فتحترقها وتسودها ثم
تعود الى اوكارها ويوم تقوم الساعة اي القيامة سميت ساعة لانها مع طول زمانها كساعة
عند الله سبحانه او لان بعث الموتى يقع في ساعة واحدة والظرف منصوب بمحذوف اي يقال
ادخلوا قرأ الامام نافع وحمزة وحفص بقطع الهمزة من الادخال والخطاب للملئكة قرأ الاكثرون بوصلها
من الدخول والخطاب لآل فرعون آل فرعون مفعول به على الاول ومنادى على الثاني
اشد العذاب عذابا اشد من عذابهم قبل الساعة او اشد عذاب جهنم وقال الله تعالى في قوم نوح
عليه السلام اغرقوا بالطوفان فادخلوا نارا والاستدلال بها من وجهين احدهما ان الفاء
للتعقيب بلا مهلة ثانيهما ان لفظ الماضي يدل على سبق الادخال على نزول الآية اما الجواب عن

الاول بان مابين الموت والبعث قليل بالنسبة الى زمان الآخرة او الى الله تعالى فلم يعذب به وعن
الثاني بانه من قبيل قوله تعالى نفخ في الصور فتاويل لاحاجة اليه وقال النبي عليه الصلوة والسلام
تنزهوا اي تطهروا واصله طلب النزاهة وهو النظافة عن البول وهذا بالتحرز عنه حتى الامكان
وغسل ما اصاب منه فان عامة عذاب القبر منه عامة الشيء بالتشديد اكثره والحديث رواه ابن
ابي شيبة وابن ابي الدنيا عن ابي هريرة رض بلفظ تنزهوا من البول فان عامة عذاب
سعد بن معاذ سيد الانصار مات شهيدا وتحرك العرش العظيم فرحا بروحه وفتحت له ابواب السماء
ونزل على جنازته سبعون الف ملك وحملت جنازته ونزل النبي صلى الله عليه وسلم في قبره و
بالجملة مناقبه كثيرة ومع ذلك ضمه القبر حتى اختلفت اضلاعه من اصابة قطرات البول
وتفصيل هذا الحديث في شرح الصدور للسيوطي وقال عليه السلام قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا
بالقول الثابت اي على القول الذي هو حق ثابت في نفس الامر وثابت في قلوبهم على سبيل
اليقين بلا ظن وشك وهذا القول هو التوحيد وتصديق النبي عليه السلام في الحيوة الدنيا اي
في القبر عند سوال منكر ونكير وفي الآخرة عند سوال الموقف وقال بعضهم في الحيوة الدنيا اي عند
فتنة الكفار فقد عذب الكفار كثيرا من المؤمنين المخلصين فلم يرجعوا عن دينهم او هو الختم على الايمان
وفي الآخرة اي في القبر لانه اول منزل من منازل الآخرة وآخر منزل من منازل الدنيا فيصح اعتبار
من الآخرة والدنيا نزلت في عذاب القبر اي نزلت في شانه وهذا يعم الخلاص منه والوقوع فيه وقال
بعضهم عذاب القبر مجاز عن احوال القبر من ذكر الخاص واراده العام اذا قيل بدل من عذاب القبر بدل
اشتمال له اي للميت من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول لي الله ودبني الاسلام ونبيي
محمد صلى الله عليه وسلم رواه الامام احمد والبيهقي بسند صحيح عن ابي سعيد الخدري وابن حبان والحاكم عن ابي
هريرة وقد جاء معنى هذا الحديث عن كثير من الصحابة وعن عثمان رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم بجنازة عند قبر وصاحبه يدفن فقال استغفروا لصاحبكم واسئلوا له التثبيت فانه الآن

یسئل رواہ البیہقی وقال علیہ السلام اذا اقبر المیت ماضی مجہول بالتخفیف اے وضع فی القبر
اتاہ ملکان اسودان ازرقان بتقدیم الزاء المعجمۃ علی الراء المہملۃ من ازرقہ بالضم وہی بالفارسیۃ
کبودی والمراد زرقۃ العین وہذا اللون فیہما اہیب وقیل العرب تصف العدو بزرقۃ العین
لان الروم کانوا اعدائہم وہم زرق یقال لاحدہما المنکر والآخر النکیر فیقولان ما کنت تقول
فی ہذا الرجل الاشارۃ الی الحضور النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الاذہان اولانہ لا یکشف صورتہ
علی المیت والاول مختار شیخ الاسلام ابن حجر العسقلانی وقال الشیخ محی الدین صاحب الفتوحات
ان الاشارۃ بہذا الرجل من غیر وصف الرسالۃ امتحان شدید فیقول ما کان یقول لنا
فی الدنیا ہو عبد اللہ ورسولہ اشہد ان لا الہ الا اللہ وان محمدا عبدہ ورسولہ فیقولان قد کنا
نعلم انک تقول ہذا یفسح مجہول لہ یوسع لہ فی قبرہ سبعون ذراعا فی سبعین ای طولا
وعرضا والمراد حقیقۃ سبعین او المبالغۃ فی السعۃ وجاء فی بعض الاحادیث یفسح لہ مد بصرہ لہ
ما یبلغہ بصرہ ولعل ہذا بتفاوت الاشخاص وقد یستشکل ہذا من حیث النظر العقلی فقیل یجعل الارض
التی حول لحدہ کالہواء فی بصرہ وعندی انہ لا دلیل علی استحالۃ کون اللحد وسیعا علی المیت
مع ضیقہ بالنسبۃ الی غیرہ کالحال فی قصر الزمان وطولہ بالنسبۃ الی شخصین ثم ینور لہ فیہ فیقال
لہ نم اے استرح فیقول ارجع الی اہلی فاخبرہم اے ابشرہم بان اللہ تعالی غفر لی
فیقولان لہ نم کنومۃ العروس بفتح العین جدید العہد بالنکاح ویطلق علی الزوج والزوجۃ
الذی لا یوقظہ الا ایقاظ بیدار کردن الا احب اہلہ الیہ وہو عرسہ حتی یبعثہ اللہ من
مضجعہ ذلک اے لا یزال فی القبر منعما حتی یبعث والمضجع موضع النوم وان کان منافقا
قال سمعت الناس یقولون قولا من انکار نبوتہ وتکذیب دینہ فقلت مثلہ لا ادری ما ہو
الحق فیقولان کنا نعلم انک تقول ذلک فیقال للارض التئمی علیہ الالتیام فراہم
آورون فیلتئم علیہ حتی یختلف اضلاعہ جمع ضلع بالکسر وہو بالفارسیۃ پہلو واختلاف

الاضلاع ان يصير اليمنى منها يسرى واليسرى منها يمنى فلا يزال فيها اى فى الارض معذبا
حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك رواه الترمذى وابن ابى الدنيا والبيهقى وقال عليه السلام
القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران حفرة بالضم بالفارسية مغاك كاويده
والنيران بالكسر جمع نار واورده بلفظ الجمع بخلاف الجنة تهويلا والحديث رواه الترمذى عن ابى
سعيد والطبرانى عن ابى هريرة ثم الحديث محمول على ظاهره عند المحققين وقد شوهد الريحان والياسمين
فى قبور الصالحين والنار فى قبور غيرهم وبالجملة الاحاديث فى هذا المعنى فى حال القبر وفى كثير
من احوال الآخرة متواترة كالبعث والحساب والصراط والحوض والشفاعة وان لم يبلغ آحادها
بعد الهمزة على افعال جمع احد اى لم يبلغ افرادها من حيث الفاظها حد التواتر وبيانه ان تواتر الخبر
اما لفظى وهو ان يكون لفظ منقولا بعينه كالقرآن المنقول بلفظه المتفق عليه بين الرواة واما معنوى وهو
ان الفاظ القبر مختلفة وكل لفظ منها مرويا من الآحاد بلا تواتر لكن يكون المعنى المشترك بين الفاظه
مرويا بالتواتر كوجود حاتم والتواتر المعنوى ايضا حجة كاللفظى فان المخبرين اذا خبرونا بوجود بغداد وبالفاظ مختلفة
افاد اليقين معناها المشترك ثم قد روى احاديث عذاب القبر وسؤاله عن جمع عظيم من الصحابة فمنهم عمر بن الخطاب
وعثمان بن عفان وانس بن مالك والبراء وتميم الدارى وثوبان وجابر بن عبد الله وحذيفة وعباد
بن الصامت وعبد الله بن رواحة وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وعمرو

ف ٥ قوله وقال عليه السلام القبر روضة الخ اخرجه من ذكره فى الموضوعات وقال انه باطل
ف ٥ قوله رواه الترمذى وابن ابى الدنيا والبيهقى اخرجه الترمذى والبيهقى وقال حسن
ف ٥ قوله وابن ابى الدنيا فى كتاب القبور
ف ٥ قوله وقال عليه السلام القبر روضة الخ اخرجه من ذكره فى الموضوعات وقال انه باطل
ف ٥ قوله رواه الترمذى وابن ابى الدنيا والبيهقى اخرجه الترمذى والبيهقى وقال حسن
ف ٥ قوله وابن ابى الدنيا فى كتاب القبور
ف ٥ قوله وقال عليه السلام القبر روضة الخ اخرجه من ذكره فى الموضوعات وقال انه باطل
ف ٥ قوله رواه الترمذى وابن ابى الدنيا والبيهقى اخرجه الترمذى والبيهقى وقال حسن
ف ٥ قوله وابن ابى الدنيا فى كتاب القبور
ف ٥ قوله وقال عليه السلام القبر روضة الخ اخرجه من ذكره فى الموضوعات وقال انه باطل
ف ٥ قوله رواه الترمذى وابن ابى الدنيا والبيهقى اخرجه الترمذى والبيهقى وقال حسن
ف ٥ قوله وابن ابى الدنيا فى كتاب القبور

بن العاص ومعاذ بن جبل وابو امامة وابو الدرداء وابو هريرة وعائشة رضي الله تعالى عنهم ثم روى عنهم اقوام لا يحصى عددهم وقد الف جلال الدين السيوطي احاديث القبر والآخرة في كتابين شرح الصدور في احوال القبور والبدور السافرة في احوال الآخرة ومن وجدهما وجد العجائب بقي ههنا مسئلة يجب العلم بها وهي ضغطة القبر وقد دل الحديث على انها تعم المطيع والعاصي فعن عائشة رضي الله تعالى عنها النبي صلى الله عليه وسلم وقال ان للقبر ضغطة لو كان احد ناجيا منها لنجا سعد بن معاذ رواه احمد وعن ابي ايوب ان صبيا دفن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو افلت احد من ضمة القبر لافلت هذا الصبي رواه الطبراني بسند صحيح وقال القاسم الصغاني لا نجو من الضغطة صالح لاظالم غير ان الكافر يدوم له الضغطة والمؤمن يضغط في اول نزوله القبر ثم يفسح قبره وقال الحكيم الترمذي ما من احد الا وفيه قصور من الطاعة فجعلت الضغطة جزاء لذلك غير الانبياء فلا ضغطة لهم وعن عائشة رضه قالت يا رسول الله انك منذ حدثتني بصوت منكر ونكير وضغطة القبر ليس بشيء قال يا عائشة رضه ان اصوات منكر ونكير في اسماع المؤمنين كالا ثمد في العين وان ضغطة القبر للمؤمن كالام الشقيقة يشكوا اليها ابنها الصداع فتغمز راسه غمزا رقيقا رواه البيهقي وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض بالجر عطف على المعتزلة وهم قوم يغضون الخلفاء الثلاثة وسموا بذلك لان زيد بن علي العابدين بن الحسين رضي الله عنهم انتصب للخلافة وبايعه الناس فجاءت عساكر بني امية يحاربونه فقال له قوم تبرء من ابي بكر وعمر حتى ننصرك فقال لا اتبرء من وزيري رسول الله صلى الله عليه وسلم فرفضوه اي تركوه حتى اخذته الاعداء وقتلوه وقيل سموا بذلك لانهم رفضوا دين الحق كان الميت جمادا بالفتح لا حيوة له ولا ادراك تصير للجماد فتعذيبه محال فالنصوص الناطقة به ماولة واجاب الصالحي من المعتزلة وبعض الكرابية والامام ابن جرير الطبري من اهل السنة بان الميت عذب بلا حيوة وقال المحققون هذه سفسطة وارد عليهم ما روى من تسليم بعض الاحجار والاشجار على النبي صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى وان من الحجارة لما يهبط من خشية الله فلا يعبد ان يخلق الله سبحانه في الجماد ادراكا يكون سببا للتلذذ والتنعم واجيب بانه يكون حيا حياة لا جماد ولا حيوة منحصرة فيمن يفعل الافعال الاختيارية والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء من بدن الميت او في بعضها نوعا من الادراك والحيوة مغايرا لهذا النوع الحاصل قبل الموت قد سمى الله تعالى العذاب

اولذة النعيم وليس هذا بعجب بل قد شهدت النصوص بحيوة ما نسميه جمادًا قال الله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده واما تسميتها جمادًا واموتا فانما هي بالنسبة الى الحيوة الحاصلة لنا وهذا لعدم ادراك العلم واللذة لا يستلزم اعادة الروح في البدن بذا جواب اشكال اورده المعتزلة مستدلين بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اذ لو اعيد الروح انما هو الحيوة الكاملة واما ادراك الالم واللذة فيمكن ان يحصل بادنى تعلق للروح بالبدن سواء كان الروح فوق السماء السابعة او محبوسا في سجين وشبهوا هذا التعلق بوقوع شعاع الشمس من السماء الرابعة على الارض وعندي في هذا الجواب بحث وهو ان الاحاديث الصحيحة ناطقة بان الروح يعاد في الجسد عند السوال فالجواب بانكار الاعادة غير موجه وقد اجاب المشائخ من هذه الآية بوجوه آخر احدها ان حيوة القبر وان كانت عند السوال باعادة الروح فهي حيوة ضعيفة فجاز ان لا يسمى زوالها موتا وقال شيخ الاسلام ابن حجر ظاهر الخبر يدل على ان الروح تدخل في نصف الجسد الاعلى ثانيها ان الموتة الحاصل بعد اعادة الروح مندرج في الموتة الاولى ثالثها ان الضمير للجنة والاستثناء تاكيد لعدم الذوق على سبيل التعليق بالمحال فالمعنى لو امكن ذوقهم الموت الاول في الجنة لذاقوه لكنه غير ممكن فلا موت في الجنة ويجوز ان يكون قوله وهذا لا يستلزم اعادة الروح في البدن اشارة الى دفع اشكال آخر للمعتزلة وهو ان القول بحيوة الميت مفسطة للفرق البديهي بين الحي والميت وحاصل الجواب ان الحيوة التي للميت ليست كحيوة غيره باعادة الروح في الجسد اعادة كاملة ولا يستلزم ان يتحرك ويضطرب من الالم او يرى اثر العذاب عليه من احراق او ضرب حتى ان الغريق في الماء والماكول في بطون الحيوانات او المصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه جواب عن اشكال للمعتزلة وحاصله انا لا نرى الميت معذبا فالحكم بعذابه مفسطة لا سيما في ثلاثة اشخاص احدهم الغريق لان الاحراق في الماء البارد غير معقول الثاني من اكلته السباع اذ لو عذب لاحترق بطونها الثالث المصلوب لانه في الهواء يراه ويشهده الناظرون بلا سوال وضيق مكان وعذاب وحاصل الجواب ان الله تعالى على كل شيء قدير وانا لا ندرك الا ما خلق الله سبحانه ادراكه فينا فجاز ان يستر هذه الاحوال عن حواسنا كما كان جبريل عليه السلام ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم ويكلمه ولا يشعر الحاضرون بذلك وكما ان صاحب السكتة حي ولا ندرك حيوته ومن تامل في عجائب ملكه وملكوته يتبين له ان الملك

فان قيل يجب ان يقول ان الروح باق بعد الموت لان الحيوة لا تكون الا بالروح

قوله الصدور قال ابن القيم الاعادة ثم وجدا اعادة الروح الى البدن غير السوال لكن هذه الاعادة لاجل بها الجوهرة التي تقوم بها الروح بالبدن وتبقيه ويمكن بها الحيوة التي هي اخص من الحيوة التي للطعام ونحوه وانما يحصل بها الجزء

قوله فكما ان جوهرة الناس بها الاشخاص بالسواد

وهي جوهرة غير جوهرة المستبطن فان الموت والحيوة في الناس اطلاق الجوهرة فكذلك جوهرة البدن عند الاعادة فتجوهر الجوهرة التي هي جوهرة الناس في غير اطلاق الموت بل امر توسط بين الحيوة والموت كما ان النوم

قوله توسط بينهما قلت الانسان يدرك الاشياء في النوم ويتاثر عليه بعض الاشياء ويتعلق بعض الاشياء وصف الانسان بالحيوة وتسمية النوم موتا ليس بصحيح

قوله قال الامام الرباني مجدد الالف الثاني قدس سره في المكتوب الحادي والستين من الجلد الاول من مكتوباته ما لفظه ان الحيوة التي للميت ليست كحيوة غيره باعادة الروح في الجسد اعادة كاملة ولا يستلزم ان يتحرك ويضطرب من الالم او يرى اثر العذاب عليه من احراق او ضرب حتى ان الغريق في الماء والماكول في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه جواب عن اشكال للمعتزلة وحاصله انا لا نرى الميت معذبا فالحكم بعذابه مفسطة لا سيما في ثلاثة اشخاص احدهم الغريق لان الاحراق في الماء البارد غير معقول الثاني من اكلته السباع اذ لو عذب لاحترق بطونها الثالث المصلوب لانه في الهواء يراه ويشهده الناظرون بلا سوال وضيق مكان وعذاب وحاصل الجواب ان الله تعالى على كل شيء قدير وانا لا ندرك الا ما خلق الله سبحانه ادراكه فينا فجاز ان يستر هذه الاحوال عن حواسنا كما كان جبريل عليه السلام ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم ويكلمه ولا يشعر الحاضرون بذلك وكما ان صاحب السكتة حي ولا ندرك حيوته ومن تامل في عجائب ملكه وملكوته يتبين له ان الملك

العظيم والواو والتاء للمبالغة وذكره بعد الملك ترقيا في المدح وقال بعضهم الملك هو العالم السفلي و
الملكوت العلوي وقيل الملك المحسوسات والملكوت ما غاب عن الحس كالملائكة والارواح والجن
وعزائم قل ربه وجبروته بفتحتين مبالغة الجبر وهو العظمة لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحياء
واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسطة بين امر الدنيا والاخرة ولذا تسمى احوال البرزخ
افردها بالذكر اي ذكرها على نسق مغاير للنسق ايعده من احوال الحشر ثم استغل ببيان حقيقة الحشر
وتفاصيل ما يتعلق بامور الاخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق عطف
تفسير بها الكتاب والسنة القرآن والحديث فتكون ثابتة وصرح المص رحمه الله بتحقيق كل منها
على حدة مع انه كان يكفيه ان يقول البعث والوزن والكتاب والسوال والحوض والصراط والجنة
والنار حق تحقيقا وتاكيدا واعتناء بشانه الاعتنا كوشيدن فقال والبعث هو ان يبعث
الله الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها اختلف في الاجزاء الاصلية
فقيل هي الاجزاء التي تعلق بها الروح اولا وقيل هي المتكونة من المني وقيل التراب الذي يعجنه الملك
بالمني وفي الحديث ما من مولود الا وقد ذر عليه من تراب حفرته رواه ابو نعيم وقال عبد الله بن مسعود
الصحابي ان الملك الموكل بالرحم ياخذ التراب الذي يدفن فيه فيعجن به النطفة رواه الحكيم الترمذي
وقيل هي التي كانت موجودة في الشخص قبل ان يغتذي ويقابلها الاجزاء الفضلية الحاصلة بالغذاء
وهو الظاهر من كلام الشارح وتحقيق هذا المقام انا نرى بدن احدنا يزيد بالسمن وينقص بالذبول
مع انا نقطع بان الشخص باق في الحالين فهذا يدل على ان في بدنه اجزاء باقية في الحالين محفوظة
عن الزيادة والنقصان حافظة لحقيقة هذا البدن فهي الاجزاء الاصلية وان عجزنا من تشخيصها و
تعريف ماهيتها وههنا اشكال من وجهين احدهما ان الكفار يحشرون باجساد عظيمة بل المسلمون
ايضا على ستين ذراعا كادم عليه السلام في الدنيا والاجزاء الاصلية اقل منه والجواب سيأتي
ما فيهما انه يجوز ان يكون الحافظ لهوية البدن هو النفس المتعلقة به لعدم تغيرها بتغير البدن ويمكن ان
يجاب بانا نحكم باتحاد الشخص في الاحوال مع قطع النظر عن النفس بل كثيرا ما يكون الحاكم به جاهلا
لوجود النفس حق لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى في جواب ابي بن
خلف الكافر جاء بعظم رميم الى الله صلى الله عليه وسلم قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها

الذى انشأها اول مرة فمن قدر على انشاءها من العدم فهو قادر على احيائها بعد بلاكها الى غير
ذلك من النصوص القاطعة التى غمر السماء لتاويل الناطقة بحشر الاجساد وهى كثيرة من الكتاب
والاحاديث وههنا مسئلة شريفة وهى ان الائمة اختلفوا فى كيفية الافناء والاعادة على ثلاثة مذاهب
الاول ان للافناء تفريق الاجزاء للاجسام والاعادة جمعها مستدلين اولا بقصة ابراهيم عليه السلام حيث
رب ارنى كيف تحيى الموتى فامره ان ياخذ اربعة من الطير ويقطع اجزاءها ويفرقها على الجبال ثم يدعوها
فتصل فاجتمعت الاجزاء وعادت طيورا وثانيا بقصة عزير عليه السلام على ما قرئ به بالكلية وقال كيف
يحيى الله هذه الله تعالى وحماره ثم بعثه بعد مائة عام فراى عظام حماره تخلق عليها اللحم وتتصل
بعضها ببعض حتى قام حيا وثالثا بان الله تعالى سمى الارض اليابسة ميتا وسمى انبات النبات فيها
احياء لها ثم قال كذلك النشور ولا يكون الحشر على هذا المذهب اعادة للمعدوم الثانى ان الافناء
اعدام الاجسام والبعث ايجاد مستدلين اولا بقوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو
الجلال والاكرام وثانيا بقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وتقرير الاستدلال بهما انه لو بقيت الاجزاء لم يصدق الكلية
وثالثا بقوله هو الاول والآخر اذ لو بقيت الاعراض لم يكن آخر كل شئ ولانه ينبغى ان يكون الآخرية
كالاولية ورابعا بقوله كما بدأنا اول خلق نعيده وكان الابتداء من العدم فكذا الاعادة ثم اختلف هؤلاء
فى كيفية اعدام الاجسام قال امام الحرمين الجوهر يحتاج فى وجوده الى انواع الاعراض فاذا لم يخلق
فيه نوع منها انعدم وقال الكعبى لا يخلق فيه البقاء وهو عرض وقال بعض الاشاعرة لا يخلق فيه
الكون فينعدم وقال ابو هذيل العلاف كما انه قال له كن فكان فكذا يقول اذن فينفى وقال
على الجبائى يخلق الله الفناء وهو عرض ففنى وقال القاضى ابو بكر الخالق المتناقضى الاجسام
واسطة خلق عرض او عدم خلقه الثالث التوقف وهو مروى عن امام الحرمين وهو مختار الشارح فى
بعض مصنفاته واختاره فى هذا الكتاب المذهب الاول لعدم احتياجه الى جواز اعادة المعدوم وانكرته
الفلاسفة الطبيعيون منهم قرروا ان النفس الناطقة تفنى بالموت لانها المزاج المعتدل او الدم
الصافى او الاخلاط المعتدلة او البخار اللطيف الناشى من القلب فليس عندهم حشر ولا ثواب ولا عقاب

هذا ما الاكثرون منهم فذهبوا الى ان النفس جوهر مجرد لا تقبل الفناء والحشر عبارة عما يجري عليها من الفرح والغم بعد مفارقة البدن فانها كانت كاسبة للكمالات العلمية والعملية اتصلت بالعقول المجردة النورانية وشرفت بقرب الحق سبحانه ففرحت بذلك وتبصور كمالاتها فرحا شديدا او ذلك هو الجنة وذلك هو النار وزعموا ان كل ما ذكره صاحب الشرع من الانهار والاشجار والحور العين والقصور للسعداء والنيران والحيات والعقارب للاشقياء فهو عبارة عن هذا الحشر الروحاني تقريبا الى افهام عوام الامة واهل السنة يكفرونهم بذلك لان تاويل هذه النصوص القاطعة كانكارها وذهب بعض ائمة الاسلام كالامام الغزالي وصدر الشريعة الحنفي الى اثبات الحشر الجسماني والروحاني معا ولا بأس في ذلك شرعا ومن عجائب القرآن انه ناطق بهما معا وبالجملة واحدة وهذا احد معجزاته بناء على امتناع اعادة المعدوم اختلفت العقلاء في اعادة المعدوم فقال اكثر المتكلمين جائزة وقال الفلاسفة وبعض المتكلمين محال وهذا البعض وان اعترفوا بالبعث الجسماني لكن البعث عندهم جمع الاجزاء بعد تفرقها لا ابداعها من العدم بعد اعدامها واستدل المجوزون بالامكان الذاتي لا يزول ولا صار الممكن محالا انقلاب الواجب ممكنا والممتنع واجبا وهذه سفسطة واستدل المنكرون بوجوه احدها ان المعدوم لا يقبل الاشارة العقلية فلا يصح الحكم عليه بامكان العود واجيب اولا بالمعارضة وهي ان المعدوم يمتنع الحكم عليه بامتناع العود لما ذكرتم واورد عليه بانه في تاويل حكم سلبي فلا يستدعي وجود الموضوع بخلاف الحكم بامكان العود فهو ايجابي فيستدعيه ودفع ايضا بانا نحكم بامكان العود وبسلب الامتناع وثانيا بالنقض وهو انا نحكم على المعدومات احكاما صادقة نحو المعدوم والممكن جائز الوجود ومن يعلم يجوز ان يعلم وثالثا بانا لا نسلم ان المعدوم لا يقبل الاشارة القطعية فان العقل يشير الى سلب الامكان وافلاطون اشارة لا شك فيها ورابعا بانا نحكم على الموجودات بانه يجوز عودها بعد فنائها فلا يكون حكما على المعدوم الوجه الثاني انه لو لم يعد الوقت الاول فلا اعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من العوارض المشخصة وان عاد فالمبدر والمعاد واحد وهذا محال و

اجيب ولا بان الوقت ليس من المشخصات والا لكان زيد اليوم غير زيد الذى كان امس وكان بهمنيار المجوسى تلميذ ابن سينا يزعم الوقت مشخصا وابن سينا ينكره فقال ان كان الامر كما تزعم فلا يلزمنى جوابك لانى الآن غير الذى باحثتك وانت غير من باحثنى فسكت وعادا الى الحق وثانيا بعد تسليم اعادة الوقت ان المعاد فى الوقت الاول انما يكون مبتدرا لو لم يكن مسبوقا بمثله وآخرا واما اذا كان مسبوقا به كان معادا لا مبتدرا وهذا الجواب الزامى والا فاعادة الوقت غير معقولة لان المحشورين كانوا فى اوقات مختلفة الوجه الثالث ان المعدوم يمتنع ذاته فلا يكون موضوعا للوجود للسابق واللاحق شيئا واحدا العدم انحفاظ الذات حال العدم واجيب بانها محفوظة بالعلم الالهى فالصورة الثابتة فى العلم هى الرابطة بين وجودى المعاد وبها يصح الحكم بان هذا المعاد عين ذلك المبتدر وبهذا يظهر جواب آخر عن الوجه الاول ايضا الوجه الرابع لو اعيد المعدوم بعينه للزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه ولا يمكن التخلل لا بين المتغايرين واجيب اولا بانه فى الحقيقة تخلل زمان العدم بين زمانى الوجود ولا محال فيه وثانيا بانه يجوز التميز بين المبتدر والمعاد بعوارض غير مشخصة مع بقاء المشخصات فى الحالين فلا يلزم التخلل بين الشئ الواحد من كل وجه ودفع بانه انما يدفع التخلل بين الشخص الماخوذ لجميع العوارض وبين نفسه الماخوذة بجميع العوارض لا بين الذات ونفسها ولا بين المشخصات ونفسها وثالثا بانه لو تم لامتنع بقاء شخص زمانا بوجود الشخص فى طرفى هذا الزمان بين الشئ ونفسه ودفع بان التخلل ما يقطع الاتصال ويقع فى الوسط والشخص الباقى مستمر الوجود وهو اى امتناع اعادة المعدوم مع انه لا دليل لهم للفلاسفة عليه يعتمل به بل كل دليل لهم عليه مخدوش والجملة خبر لا غير مضر خبره وما بينهما حال من المستكن فى الخبر بالمقصود وهو البعث لانا لا ندعى لا ايجابا وبعد الاعدام حتى يضرنا امتناع اعادة المعدوم كان مرادا ان

الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان

بعد ما تفرقت ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم اي
ليس هذا الجمع والاعادة من قبل اعادة المعدوم وان سميتموها اعادة المعدوم فلا نجادلكم في
التسمية فسموها ما شئتم ونظير ذلك ان عمر رضي الله تعالى عنه طلب الجزية من بني تغلب قالوا لا نعطي
الجزية ونعطي الصدقة مضاعفة فقال هذه جزية فسموها ما شئتم وهذا اي بما ذكرنا من ان
البعث هو جمع الاجزاء الاصلية يسقط ما قالوا اي الفلاسفة انه لو اكل انسان انسانا بحيث
صار جزء منه اي صار المأكول جزء من الاكل فان الغذاء يقلب دما والدم يقلب كما
تلك الاجزاء اي التي صارت جزء من الاكل اما ان تعاد فيهما في الاكل والمأكول معا او
هو محال لان الجزء الواحد بعينه لا يكون في ان واحد موجودا في مكانين بالبديهة او في احدهما
فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه انتهى شبهة الفلاسفة وذلك اي سقوط ما قالوا ثابت لان
المعاد هي الاجزاء الاصلية الثابتة من اول العمر الى آخر عمره لا جميع الاجزاء على عمومها والاجزاء
المأكولة فضلة بالضم اي زائدة في الاكل لا اصلية فلا يلزم اعادتها في الاكل بل انما
تعاد في المأكول ان كانت اجزاء اصلية منها فان قيل هذا اي القول بالبعث قول بالتناسخ
هو انتقال الروح من جسم الى جسم آخر وقد اتفق الفلاسفة واهل السنة على بطلانه وقال بحقيته
قوم من الضلال فزعم بعضهم ان كل روح ينقل في مائة الف واربعة وثمانين من الابدان و
جوز بعضهم تعلقه بابدان البهائم بل الاشجار والاحجار على حسب جزاء الاعمال السيئة وقد حكم اهل
الحق بكفر القائلين بالتناسخ والمحققون على ان التكفير لانكارهم البعث لان البدن الثاني
اي الاخروي ليس هو الاول اي الدنيوي لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد كلاهما
بالضم فسكون جمع اجرد وهو من لا شعر على بدنه الا شعر الزينة وامرد وهو من لا لحية له وعن ابي هريرة
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل الجنة جرد مرد كحلى لا يفنى شبابهم ولا تبلى ثيابهم
رواه الترمذي وعن معاذ بن جبل يدخل اهل الجنة جردا مردا مكحلين ابناء ثلاثين او ثلاث و
ثلاثين رواه الترمذي وقد روي في الحديث المرفوع ان لابراهيم الخليل عليه الصلوة والسلام

وابی بکر الصدیق لجنۃ فی الجنۃ وقال شیخ الاسلام ابن حجر العسقلانی رحم لیصح ولا اعرفہ فی شیء
من کتب الحدیث وروی الطبرانی بسند ضعیف اہل الجنۃ جرد مرد الا موسی علیہ السلام فان لہ لحیۃ
تقرب الی سرتہ وقال القرطبی وروی فی حق اخیہ ہارون ایضا وقیل فی اخی آدم ولیس شیء من
ذلک ثابتا کذا فی المقاصد للامام السخاوی وان الجہنمی ضرسہ مثل احد الجہنمی منسوب الی
جہنم وہو النار واصلہ بیر بعیدۃ القعر والضرس بالکسر السن الطاحنۃ واحد فتحتین جبل بمدینۃ
سمی بہ التوحدہ وانفراده عن الجبل وعن ابی ہریرۃ رض قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
ضرس الکافر مثل احد وافخذہ جلدہ مسیرۃ ثلث رواہ مسلم ای ثلاث لیال وعنہ یرفعہ مابین
منکبی الکافر فی النار مسیرۃ ثلاث ایام للراکب المسرع رواہ مسلم ومن ہہنا ای من اجل ان البدن
الاخروی غیر البدن الدنیوی قال من قال من مذہب لا وللتناسخ فیہ قدم راسخ قیل القائل
ہو العارف جلال الدین الرومی وحاشاہ ان یرضی بالتناسخ ولکنہ قال ذلک اعتراضا علی من
یبحث عن ہذہ الدقائق ولا یکل حقیقۃ الامر الی الحق سبحنہ قلنا انما یلزم التناسخ لو لم یکن البدن
الثانی مخلوقا من الاجزاء الاصلیۃ للبدن الاول واما اذا کان مخلوقا من اجزائہ لم یکن فرق بین
البدن الاتی الہیئۃ والترکیب ولیس ہذا تناسخا لان الشخص من اول عمرہ الی آخرہ یتغیر فی الہیئۃ
تغیرات لا تحصی ولا تناسخ اجماعا وان سمی ذلک ای تعلق الروح ببدن مخلوق من اجزاء البدن
الاول تناسخا کان ذلک نزاعا فی مجرد الاسم ای فی ان ہذا ہل یسمی تناسخا ام لا ولیس النزاع
فی الالفاظ بشیء فی امثال ہذہ المسئلۃ ولا دلیل علی استحالۃ اعادۃ الروح الی مثل ہذا البدن
لا من الدلائل العقلیۃ ولا السمعیۃ بل الادلۃ من الکتاب والسنۃ قائمۃ علی حقیقتہ سواء سمی ذلک
تناسخا ام لا فما حاصل ان سبب انکار التناسخ ہو قیام الادلۃ علی بطلانہ اما بذہ الامادۃ فقد
قامت الادلۃ علی صحتہا فلیست من التناسخ وان سمیتموہا تناسخا فلا یضر اثبات القضیۃ ولا انازعکم
فیہا وفی ہذا المقام ابحاث مہمۃ البحث الاول ذکر المتکلمون ان البعث ہو جمع الاجزاء الاصلیۃ و
فی الحدیث یحشر المتکبرون امثال الذر یوم القیمۃ رواہ الترمذی والذر النملۃ الصغیرۃ وہی اقل
من الاجزاء الاصلیۃ وفی الحدیث اہل الجنۃ علی صورۃ آدم ستین ذراعا کما فی صحیح البخاری وقد صح
عظم جسد الکافر عظما فاحشا حتی جاء فی الحدیث یعظم اہل النار فی النار حتی ان مابین شحمۃ اذن احدہم

الى عائشة مسيرة سبعمائة عام كما فى المشكوة وهذا كثير من الاجزاء الاصلية اضعافا مضاعفة والجواب
اما عن المتكبرين فانهم يعيشون ببعض اجزائهم تحقيرا لهم واما عن اهل الجنة فانه ضم اليهم اجزاء
جديدة ولا اشكال فى تنعيمها بلا عمل فان فضل الله سبحانه وسيع واما عن اهل النار فقد استشكل
ضم الاجزاء الجديدة لانه يلزم تعذيبها بلا ذنب ولهم فى التخلص عنه وجوه احدها ان عظمهم انما
هو بانتفاخ الاجزاء الاصلية واعترض عليه ان الجواهر الفردة لا تقبل الانتفاخ ولا انقسمت و
اجيب بان الحق سبحانه قادر عليه وعندى فيه بحث لان مذهبهم ان انتفاخها محال ثانيها
ان العذاب ليس للجسد بل للروح المتعلق به فلا يلزم تعذيب غير العاصى واقول هذا فى غاية الجودة
لكنه يخالف ما عليه المشائخ من ان لكل من الروح والجسد حظا من العذاب ان قلت فما تقول
فى قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها قلت فسر العلماء المغايرة فى الآية بوجوه
منها النضج وعدمه قال فضيل بن عياض المحدث الفقيه يجعل النضج غير نضج ومنها تغير اللون سوادا
وبياضا وهو قريب من الاول ومنها تغير الزمان بناء على اعادة المعدوم فى زمان غير زمان
الاول ومنها تغير الوضع كقولك بدلت الخاتم قرطا ثالثها انه لا يقبح من الله سبحانه شئ وفيه نظر
لان لا ندعى ان تعذيب غير العاصى محال بل نقول منفى سمعا ومعلوم من الضرورة الدينية
رابعها ان الاجزاء الزائدة محفوظة عن العذاب انما زيدت تقبيحا للصورة وايلاما للروح والاجزاء
الاصلية المبحث الثانى جاء عن ابن مسعود رضى الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ارواح
الشهداء عند الله فى حواصل طير خضر تسرح فى انهار الجنة حيث شاءت ثم تاوى الى قناديل تحت
العرش رواه مسلم وهذا ان سلم اجيب بان معناه فى صور طير خضر كما جاء فى بعض الروايات فعن
ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ارواح الشهداء عند الله كطير خضر وعن ابن عمر رضى الله عنه فى صور طير بيض وقال
بعض العلماء يكون حياة الطائر بروحه القائم به لا بروح الشهيد بل يكون وصلته مسكنا لروحه
فتنعيمهم بواسطة تنعيم الطائر المبحث الثالث قد ذهب الامام محمد الغزالى انه يجوز تعلق الروح
فى الحشر ببدن آخر غير بدن الاول لان المثاب والمعاقب هو الروح والبدن كالآلة ويرد عليه
انه تناسخ وعندى ان هذا القول لو صح عن الامام فليس تناسخا وان قرر المشائخ ان البدن الثانى

ان لم نخلق من اجزاء البدن الاول فهو تناسخ وذلك لان بعظيم الانكار على اهل التناسخ انما هو لانكارهم
الحشر وزعمهم ان الدنيا لا تفنى بل لا يزال الارواح تتنقل من بدن الى بدن وما نقل عن الامام ليس
كذلك والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق الوزن مبتدء ويومئذ خبره والحق صفة
الوزن اى الوزن الحق كائن يوم اذ نسأل الامم والرسل ولم يرض المحققون كون الظرف متعلقا
بالوزن والحق خبرا زاعمين ان تعريف الخبر يفيد القصر فيكون المعنى الوزن فى ذلك اليوم هو الحق لا
غير الوزن او الوزن فى ذلك اليوم هو حق لا باطل والاول غير صحيح والثانى غير مراد بل المراد هو الاخبار
بان الوزن الحق يقع فى الآخرة كقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة هذا مختص كلامهم وقال
بعضهم الحق خبر لمحذوف اى هو الحق وقال مكى وصاحب اللباب الحق بدل من الضمير فى الظرف
والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته ولكن قد كشف الاحاديث
عنها فهو ميزان له لسان وكفتان توضع الحسنات فى احديهما والسيئات فى الاخرى فان ثقلت
الحسنات نجى وان خفت هلك وابن عباس قال عمود الميزان مسيرة خمسين الف سنة واحدى
كفتيه من نور والاخرى من ظلمة وبذا ان صح سنده فليس انكشاف الكفتين على اهل المحشر ببعيد عن القدرة
وههنا مسائل الاولى قال بعضهم الميزان خاص بالمؤمنين لان الكفار قد حبطت حسناتهم وبهذا فسر
بعضهم قوله تعالى فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا وقال قوم يوزن اعمالهم وتخفيف عذابهم على حسب حسناتهم
مع انها محيطة فى حق دخول الجنة كتخفيف ابى طالب ويدل عليه قوله تعالى ومن خفت موازينه فاولئك
الذين خسروا انفسهم فى جهنم خالدون الثانية اختلف فى حال من استوت حسناته وسيئاته فقيل يوقف
على الاعراف وقيل ناج لقوله تعالى وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا عسى الله ان
يتوب عليهم الثالثة اختلف فى ان الميزان واحد ام موازين لقوله تعالى ونضع الموازين القسط

والوزن حق اى وزن اعمال قال الغزالى لا تشغل عن الفكر فى الميزان ونظائر الكتب الى الايمان والسؤال ورؤية الكتب
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان راشفا فى حجرة وذكر الآخرة فبكى حتى سال دموعه على خد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما يبكيك يا عائشة فقالت
ذكرت الآخرة هل تذكرون اهليكم يوم القيمة قال اما فى ثلاث مواطن فان احدا لا يذكر الا نفسه اذا وضعت الموازين
وزنت الاعمال حتى يتبين ان ميزان آدم اخف ام ثقل وعند تطاير الصحف حتى يتبين ان آدم يأخذ كتابه بيمينه ام بشماله وعند الصراط حتى
انس رضى الله عنه قال يوتى بابن آدم يوم القيمة حتى يوقف بين يدى الله فان كان ثقل ميزانه نادى الملك
بصوت يسمع الخلائق سعد فلان سعادة لا يشقى بعدها ابدا وان خف ميزانه نادى
بصوت يسمع الخلائق شقى فلان شقاوة لا يسعد بعدها ابدا وقد قدمنا ان الحسنات
تقبل الزيادة وبايديهم مفاتيح من نور

اليوم القيمة والجمهور على الاول وان الجمع للتعظيم وهو جمع موزون لان الميزان آلة قالوا الوزن آخر وقائع المحشر لقوله تعالى فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون وقال ابو المعين وهو على الصراط فمن ثقلت حسناته نجى ومن خفت حسناته سقط فى النار الخامسة قيل الميزان بيد الرحمن لحديث نواس بن سمعان مرفوعا الميزان بيد الرحمن يرفع اقواما ويضع آخرين يوم القيمة وقيل بيد جبرئيل لحديث حذيفة بن يمان ان جبرئيل صاحب الميزان ولا منافاة اذ كل شئ بيد الرحمن والحديث متشابه ينفى السكوت وعن الكلام فيه وانكره المعتزلة زاعمين انه عبارة عن العدل فى الحكم او عن جزاء الاعمال لان الاعمال اعراض والعرض لا يبقى زمانين واعادة المعدوم محال وان امكن اعادتها بالفرض لم يكن وزنها لان الوزن من خواص الاجسام الثقيلة ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب عن الشبهة الاولى انه قد ورد فى الحديث ان كتب الاعمال هى التى توزن فلا اشكال لحديث عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبى صلى الله عليه وسلم قال ان سجلا من امتى يفشر تسعة وتسعون سجلا كل سجل مد البصر ثم يقول اتنكر من هذا شيأ اظلمك الكتبة الحافظون فيقول لا يا رب فيقول ان لك عندنا حسنة فتخرج بطاقة فيها اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله فوضع السجلات فى كفة والبطاقة فى كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة رواه الترمذى واختصرناه واجيب بوجوه احدها ان الميزان ما يعرف به مقادير الاعمال من حيث القلة والكثرة اما الخفة والثقل فعبارة عنهما ولا يخفى انه يشبه تاويل المعتزلة ويرجع الى انكار الميزان ثانيها قيل ان الحسنات تجعل اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واستشكله بعض العقلاء بان انقلاب العرض جوهرا محال واجيب بالمنع كما ان الماهية الواحدة تكون جوهرا بحسب الوجود الخارجى وعرضا بحسب الوجود الذهنى وعندى ان تلك الاجسام من عالم المثال وهو عالم جسمانى محجوب عن الابصار وفيه مثال كل شئ من الجواهر والاعراض ويكون امثال الاعراض والمعانى غير المحسوسة اجساما فى هذا العالم وقد نطقت النصوص باثباته ففى الحديث الرحم معلقة بالعرش تقول من وصلنى وصله الله ومن قطعنى قطعه الله رواه البخارى ومسلم وقد افردنا فى جمعها رسالة وقد استدل الاسيوطى على اثباته بقوله تعالى ثم عرضهم على الملئكة قائلا ان عرض المعانى كالجوع و

والفرح لا يعقل لا بجعلها اجساما ثم النهاية قيل ان اشخاص المكلفين توزن مستدلين بقوله عليه الصلوة والسلام انه ليأتي العظيم السمين لا يزن عند الله جناح بعوضة وبحديث عبد الله بن مسعود انه صعد شجرة وكان ضعيف الساقين فقال النبي صلى الله عليه وسلم اتعجبون من دقة ساقيه وانهما اثقل عند الله في الميزان من السموت والارض كذا في التبصرة ولعل الاول عبارة عن الهوان والذل والثاني عن اعمال الساقين من القيام في الصلوة والمشي الى الجهاد وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض جواب عن قولهم وزنها عبث بوجهين احدهما لا نسلم ان افعال الحق سبحنه للاغراض فعلى هذا لا يجوز ان يسال عن اغراض افعاله بل افعاله حسنة لذاتها واعلم ان المعتزلة على ان الله تعالى لا يفعل الا لغرض مستدلين بان الفعل بلا غرض عبث واجيب بان معنى العبث هو الخالي عن الغرض فهو عين المدعى وان كان غيره فلا بد من بيانه وخالفهم الحكماء واهل السنة ثم الاشعرية على كون فعله معللا بالغرض مستدلين اولا بانه لو فعل لغرض كان ناقصا في ذاته ومستكملا بهذا الغرض وثانيا بانه قادر على تحصيل الغرض ابتداء فلا معنى لجعله غاية فيلزم العبث الذي فررتم منه والاماتريدية على ان التعليل بالغرض ليس بلازم وهو مختار الشارح في التهذيب مستدلين بانه لو كان كل فعل لغرض لزم التسلسل او وجب الانتهاء الى ما لا غرض فيه وانما قالوا بعدم لزوم الغرض لا بنفي الغرض مطلقا لزعمهم ان تعليل البعض ثابت بالنص والاجماع كتايد الانبياء بالمعجزات للتصديق وايجاب الحدود للزجر عن المعاصي يفارقون المعتزلة بان التعليل عندهم تفضل واحسان على العباد لمصالحهم وعند المعتزلة واجب واجيب بان التصديق والزجر ليس غرضا داعيا الى الفعل بل هو منفعة تابعة له لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها جواب ثان وقال الله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا وعدم اطلاعنا عليها لا يوجب العبث وقال بعض المحققين الحكمة فيه اظهار العدل على الخلائق وقطع لمعذرة العصاة

والكتاب اي قرأة الكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم قيل الظاهر كلمة او لمنع الخلو

بدل الواو لان الصحيفة انما مشتملة على الطاعات فقط واما على المعاصي فقط واقول المراد بالكتاب الجنس وهو مشتمل على القسمين معا واعلم ان الحق سبحنه وكل ٥١ مكلف ملكين يكتب احدهما حسناته والاخر سياته وعن ابي امامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كاتب الحسنات على يمين الرجل وكاتب السيئات على يساره وكاتب الحسنات امير على كاتب السيئات فاذا عمل حسنة كتبها صاحب اليمين عشرا واذا عمل سيئة كتبها صاحب اليمين لصاحب الشمال وعه سبع ساعات لعله يسبح او يستغفر رواه محي السنة في المعالم وقال عكرمة ٥٢ لا يكتبان الا ما فيه اجر او وزر وقال مجاهد يكتبان حتى انينه في مرضه وقال بعضهم يكتب المباحات فتجعل مع الحسنات ان قلت ومع السيئات ان غلبت توفى للمؤمنين بايمانهم والكفار بشمائلهم ٥٣ ليقرر كلوا حد ما عمل فيتذكره بعد ما نسي ويعترف به ورواء ظهورهم اي خلفها ٥٤ وهذا بان يجعل يمنى الفاجر الى عنقه ويجعل يسراه الى ظهره فيجعل فيها الكتاب حق لقوله تعالى ونخرج له اي للانسان ٥٥ يوم القيمة كتابا يلقه منشورا اي مكشوفا غير مستور وهما صفتان للكتاب والثاني حال من الضمير المنصوب ولقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا سهلا وعن عائشة رض قالت يا نبي ٥٦ الله ما الحساب اليسير قال ان ينظر في كتابه فيتجاوز عنه ومن نوقش في الحساب يا عائشة يومئذ يهلك رواه احمد ٥٧ وبهذا بحث وهو ان النصوص ناطقة بنجاة اصحاب اليمين وعذاب اهل الشمال فمن اي الفريقين عصاة المؤمنين المعذبين واجيب بانهم من صحب اليمين وان عذبوا فمآلهم الى النجاة واما الحساب اليسير فمن باب وصف الكل بوصف البعض واجاب بعضهم بان العصاة المعذبين يؤتون الكتاب بايمانهم بعد الخروج من النار واجاب آخرون وسكت المصنف عن ذكر الحساب لكفاية الكتاب لان قراءة الكتاب من جملة الحساب ٥٩ او من مقدماته قيل كان الافضل ان يقال الكفار بالسوال واجيب بان الحساب يذكر في القرآن مع الكتاب كالآية المذكورة في الشرح وانكره المعتزلة وفسروا الكتاب بنفس المكلف المنقوشة باعمالها الراسخة فيه زعما منهم انه عبث لان الحق سبحانه عالم باعمالهم والجواب ما هو

هو انا لا نسلم ان افعاله تعالى للاغراض ولو سلم فعلل في الكتاب حكمة لا نعرفها والسؤال حق هو
ان يسأل العباد عن اعمالهم قال الله تعالى ولنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين وقال الله
تعالى فوربك لنسئلنهم اجمعين عما كانوا يعملون ان قلت فما معنى قوله تعالى فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان قلنا
هذا بعد مئات السؤال والحساب وامر المجرمين بالدخال النار لقوله عليه الصلوة والسلام ان الله يدني
العبد المؤمن اي يقربه من جنابه الاقدس قربا لا يعرف حقيقته فيضع عليه كنفه مستعار من كنف
الطائر وهو جناحه ومن عادة الطير ستر الفراخ بالجناح ويستره عن المخالب كيلا يخيل فيقول له اتعرف
ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول العبد نعم اي رب اي كلمة نداء ورب بكسر الباء وحذف الياء حتى
قرره اي يذكره الله سبحانه ذنوبه حتى جعله مقرا بذنوبه ورأى في ظن الرجل انه قد هلك اي
يعذبه الله تعالى بما اظهر من ذنوبه قال ستر تها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب
حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى مجهول والمنادي هو الملئكة لهم على رؤس الخلائق و
ذلك لان الصوت الفوقاني اشد ظهورا وجهرا هؤلاء الذين كذبوا على ربهم بيان للنداء اي افتروا
على ربهم الاديان الباطلة ونسبوها الى الله سبحانه الا لعنة الله على الظلمين اي عليهم ولكن وضع
الظاهر موضع المضمر ذما لهم بالظلم وكل من عصى الله سبحانه فهو ظالم على نفسه ولعل المراد ههنا هو الكفر
والشرك لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم والحديث رواه البخاري ومسلم عن ابن عمر الى قوله النظارة
والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر فعل من الكثرة واصله الشئ الكثير جدا
ثم شاع في الخير الكثير ولسيما الشارع به ما ثمار كثيرة به المؤمنون يوم القيمة وكلام الشارح مبني
على ان الحوض هو الكوثر ولكن فيه خلاف العلماء قال عطاء في الآية الكوثر حوضه للكثرة وارد به وقال
الجمهور متغاران فالحوض في العرصة للحديث اني لاصد الناس عنه كما يصد الرجل ابل الناس عن حوضه

رواه مسلم اراد الكفار ولا سبيل لهم الى الجنة اما الكوثر ففي الجنة للحديث بينا انا اسير في الجنة اذا انا بنهر فقال جبرئيل ثم هذا الكوثر الذي اعطاك ربك رواه البخاري وجمع بعضهم بان منبع الكوثر الحوض فيجوز بحكم بالاتحاد والجمع جيد ولكن الامر بالعكس ففي الحديث اعطاني الكوثر نهر من الجنة يسيل في حوضي ذكره القاضي عياض في الشفاء وفي حديث آخر يجري في الحوض ميزابان يمدان انه من الجنة رواه مسلم فهذا هو الجمع الصحيح وذكر الامام الزاهدي في تفسيره ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي به حيث كان النبي صلى الله عليه وسلم في المحشر او في الجنة ولكن الامام الزاهد لا يبالي بذكر الموضوعات بقي ههنا بحث وهو ان الكوثر فسر لوجوه آخر فعن مغيرة مرفوعا الاسلام كما في العين المعاني وعن عكرمة النبوة وعن ابي بكر بن عياش كثرة الامة وعن القرآن وعن ابن عباس الخير الكثير وعن جعفر الصادق نور القلب وعمه شفاعة الامة وقيل كثرة المعجزات وقيل كثرة فقهاء الامة وقيل كلمة لا اله الا الله وقيل سيود الوحدة في الكثرة ومعرفة الكثرة بالوحدة وقد تقرر انه لا استدلال مع الاحتمال قلت هذه الاقوال لا تنافي حديث الحوض ونهر الجنة ولا ينافي بعضها بعض بل الكوثر هو الخير الكثير وكل ما ذكر من الخير الكثير وعن سعيد بن جبير رضه انه لما فسر الكوثر في الآية بالخير الكثير قيل له يقول ناس هو نهر في الجنة قال هو من الخير الكثير فكذا في صحيح البخاري ولقوله عليه السلام حوضي مسيرة شهر اي ذو مسافة شهر وقد وردت الاحاديث في مسافة الحوض على مقادير مختلفة والمقصود سعته مقداره لا التعيين فلا تخالف وذواياه جمع زاويه وهو بالفارسية كنج وگوشه سواء اي متساويه والمراد الحوض مربع ويجوز ان يراد انه متساوي الطول والعرض ماؤه ابيض من اللبن قال البصريون اسم التفضيل لا يشتق من الالوان وخالفهم الكوفيون وهو الصحيح لهذا الحديث المسند الى افصح العرب ومن خطأ النحاة انهم لا يجيزون بامثاله ولو سمعوه من بدوي لا يعرف الا بعر الابل لاتخذوه حجة دريحه اطيب من المسك وكيزانه بكسر الكاف جمع كوز كنجوم السماء في الكثرة والنورانية من يشرب مرفوع على ان من موصولة او مجرورة على انها شرطية منها

من الكبائر فلا يظمأ ابدا رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان قلت الشرب
من اعظم انواع اللذة فانقطاعه مما لا ينفي باهل الجنة اجيب بوجهين احدهما انه لا يظمأ ما دام في
عرصات المحشر ثانيهما انه يجوز ان يكون الشرب بعده للتنعيم لا للعطش بل لا ينفي بان يكون
في الجنة جوع ولا عطش لانهما من العذاب والاحاديث فيه كثيرة بل صرح القاضي عياض بتواترها
وذكر من رواتها سبعة وعشرين من الصحابة ومنهم ابو بكر وعمر وعائشة رضي الله عنهم في هذا المقام بحث شريف
القدر وهو ان الحوض قبل الصراط او بعده فقال بعضهم الحوض مقدم بوجهين احدهما ان النبي صلعم
قال اني لاصد الناس عنه رواه مسلم وفسر الناس بالكفار وهم لا يجازون الصراط ثانيهما
قوله صلى الله عليه وسلم انا فرطكم على الحوض من ورد شرب ومن شرب لم يظمأ ابدا وليردن على
اقوام اعرفهم ويعرفوني ثم يحال بيني وبينهم فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك رواه مسلم وفسر
الاقوام بالمرتدين وقال بعضهم الصراط قبل الحوض بوجهين احدهما انه لا ظمأ بعد الحوض وقد صح
ان بعض عصاة المؤمنين يسقطون من الصراط في النار واجيب اولا بان من شرب لم يظمأ ولو دخل النار وثانيا بان من قدر دخوله النار لم يشرب منه ثانيهما حديث انس رضي الله عنه قال
سالت النبي صلعم ان يشفع لي يوم القيمة قال انا فاعل قلت يا رسول الله فاين اطلبك قال
اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فان لم القك على الصراط قال اطلبني عند الميزان
قلت فان لم القك عند الميزان قال فاطلبني عند الحوض رواه الترمذي وقال غريب واجيب
بان الطلب في الامكنة المترتبة يجوز ان يبتدئ من اول الامكنة وآخرها بل الافضل في الطلب هو
البدء من الآخر لانه لا يكون فيه احتمال عدم الادراك بخلاف البدء من اول الامكنة فانه تحتمل ان
يسبق المطلوب فلا يدرك في مكان قط هذا ملخص ما ذكره العلماء والاحسن ان الورود على الحوض

مرتان قبل الصراط وبعده والله سبحنه اعلم والصِّرَاطُ حَقٌّ وهو جسر بكسر الجيم بالفارسية پل
ممدود على متن جهنم اى على ظهرها ادق من الشعر واحد من السيف قال ابو سعيد الخدرى الصحابى
بلغنى ان الجسر ادق من الشعر واحد من السيف رواه مسلم وهذا فى حكم المرفوع يعبر به اهل الجنة
ويزل به اقدام اهل النار من الكفار وبعض عصاة المؤمنين وانكره المعتزلة وقالوا الصراط عبارة
عن الصراط المستقيم الشرعى المتوسط بين الافراط والتفريط والدقة والحدة عبارة عن صعوبة الاستقامة
عليه لانه لا يمكن العبور عليه لدقته وحدته وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين لان العبور عليه مشقة
شديدة والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من التمكين وهو الاقدار اى يجعلهم قادرا من
العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه يمر عليه كالبرق الخاطف الخطف السلب
البرق الشديد يغلب البصر فكانما يسلبه وهذا عبارة عن السرعة الشديدة ومنهم كالريح الهابة اى
السريعة من الهبوب بالضم وهو سرعة الريح ومنهم كالجواد المسرع بالفتح الفرس السريع الى غير ذلك
مما ورد فى الحديث منهم كالطير ومنهم كاجود الابل ومنهم كالشاد والشد بالفارسية دويدن ومنهم
كالماشى فهذا حال عبور الصلحاء واما غيرهم فمنهم من يزحف على اليته كالصبى بل روى ان بعضهم
يعبره على وجهه ثم العابر اما ينجو سالما واما يمر مجروحا ثم ناج وكالليب على جانبى الصراط ويسقط بعض
المؤمنين العصاة فى النار الا ان يعفو الله سبحنه والتفصيل فى كتب الحديث والجنة حق والنار
حق لان الآيات والاحاديث فى شانهما اشهر من ان يخفى والكثير من ان يحصى الاحصار ثمردن وهذا
التركيب من المشكلات لان ان مصدرية فيكون المعنى اشهر من الاخفاء واكثر من الاحصار ويوجه

بان المصدر بتاويل اسم الفاعل في الاول واسم المفعول في الثاني تمسك المنكرون بهم الفلاسفة
زعموا ان كل ما جاء في المنصوص من ذكر الجنة والنار فهو ماول بالذة الالم العارضين للروح من تصور
كمالاتها ونقصاناتها وهذا التاويل يكفرهم لانه كانكار المنصوص بان الجنة موصوفة بان عرضها
كعرض السموات والارض قال الحق سبحنه وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها كعرض السماء و
الارض قال بعض المفسرين اريد بالعرض السعة وقال بعضهم اريد مقابل الطول وعن كريب قال
ارسلني عبد الله بن عباس الى رجل من اهل الكتاب اسأله عنه فاخرج اسفار موسى فقال تسع
سموات وسبع ارضين تضم كما تضم الثياب بعضها الى بعض فهذا عرضها واما طولها فلا يقدر قدره
الا الله سبحانه كذا في الدر المنثور وهذا اي وجود الجنة الموصوفة في عالم العناصر هو ما في جوف فلك القمر
فانهم زعموا ان الافلاك والعناصر كرات يحيط بعضها ببعض كطبقات البصل وان العناصر الاربعة
كرات يحيط بها فلك القمر وان الارض اوسط الكل محال لان عالم العناصر اصغر من فلك القمر الذي
هو اصغر السموات وفي عالم الافلاك او في عالم الخرق عنها اي عن عالم الافلاك مستلزم لجواز
الخرق لان المكلفين هم في جوف فلك القمر والجنة خارجة عنه فوصولهم اليها مستلزم لخرق بعض الافلاك
الخرق لان الجنة في الافلاك والخرق جميع الافلاك ان كانت خارجة عن الافلاك والالتيام ذكره مستطرد
لازم واجب مع الخرق في مباحث الكتب الحكمية وذلك لان قوما ذهبوا الى ان الكواكب تسير في الافلاك
السماكنة بان تخرقها وليتم الخرق كسير السمك في الماء فعارضهم الحكماء بان هذا الخرق والالتيام محال و
قد يراد بالالتيام كون تلك المادة جسما آخر يحصل منها لحصول الموالید من العناصر وعلى الوجهين لا ضرورة

فی ذکره وهو ای خرق الفلک باطل قلنا هذا ای بطلان الخرق مبنی علی اصلکم الفاسد
اراد جنس اصولهم او اعظمها وهو ان الواجب تعالی موجب غیر مختار ویجوز ان یکون المعنی ان
هذا الدلیل مبنی علی اصلکم الفاسد وهو بطلان الخرق وقد تکلمنا علیه فی موضعه ای البطلان
فی الکتب المبسوطة وتفصیل هذا البحث ان الفلاسفة استدلوا علی امتناع الخرق بوجوه احدها
ان الفلک یتحرک بالاستدارة ففیه مبدء حرکة مستدیرة والخرق لایمکن الا بحرکة مستقیمة فی
اجزاءه فیلزم ان یکون فیها مبدء حرکة مستقیمة فیجتمع النقیضان اجیب بان لانسلم ان فیه مبدء
حرکة بل القادر المختار یحرکه بارادته ولو سلم ان فیه مبدء فالمختار قادر علی اعدام مبدء المستدیرة
وایجاد مبدء المستقیمة ثانیها ان الفلک شئ مطیع لما اوحی الله تعالی الیه والخرق فی بدن الحی
یوذی فتعذیب الحی المطیع ینافی الحکمة واجیب بانا لانسلم ان کل خرق یوجع بل الایجاع بارادة
الحی سببه ویدل علیه ان الاغذار یحدث بنفوذه فی البدن تعریفات لاتحصی بلا ایجاع ولو سلم فیجوز
ان یکون خرقها بعد موتها ثالثها ان الزمان مقدار حرکة الفلک فلو فسر الفلک انقطع الزمان و
انقطاعه محال والالکان عدمه متاخرا عن وجوده وهذا التاخر لایتصور الا بالزمان فیلزم وجود الزمان
من فرض عدمه اجیب بان الزمان موهوم عندنا ولو سلم انه مقدار الحرکة فان ارسطاطالیس
ذهب الی انه جوهر مجرد ولو سلم فهو عندکم مقدار حرکة الفلک الاعظم المحیط بجمیع الافلاک فیجوز خرق غیره و
ایضا لانسلم ان التاخر زمانی بل ذاتی والخرق لایمنع حرکة الفلک وایضا یجوز ان یعدم القادر المختار
الفلک الحافظ للزمان بحرکته ویوجد فلکا یحفظه بحرکته فی هذا الآن بعینه وههنا فوائد شریفة الفائدة
الاولی زعمت الفلاسفة ان وجود عالم آخر وراء هذا العالم الفلکی والعنصری محال ولم یاتوا بدلیل
قوی وقال ابوالحسن الرفاعی قدس سره ان الله تعالی بحرا من رمل یجری مجری الریح العاطفة منذ
خلق الله السموات والارض الی یوم القیمة وللحق سبحنه بعد وکل ذرة منها دنیا مثل دنیاکم هذه وهما
من ساعة من لیل او نهار الا وفیها تقوم قیامة علی قوم وتنصب میزان او صراط ویدخل قوم الجنة
والنار انتهی وما یعلم جنود ربک الا هو الفائدة الثانیة کلم اهل الجنة فی الجنة فقیل علی السماء الرابعة ودونه

صاحب المدارک بقوله تعالى عرضها کعرض السماء والارض والصحیح انها علی السماء السابعة واما النار
فالمشهور فی الشرع انها تحت الارضین وقال الشارح فی التهذیب الحق التوقف وهما ای الجنة
والنار مخلوقتان الآن ظرف بمعنی الزمان الحالی وقیده بلان اسم المفعول مشترک بین الحال
والاستقبال والمطلوب هو الاول موجودتان تاکید وتوکید لقوله مخلوقتان وزعم اکثر المعتزلة بانهما
انما تخلقان یوم الجزاء لنا قصة ادم وحواء واسکانهما الجنة وبها یثبت وجود النار اذ لا قائل
بالفرق واجیب بانها کانت من بساتین الارض بالشام والعراق او بین فارس وکرمان وفیه
بعضهم بان قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جمیعا یدل علی انها فی السماء ورد بانه یحتمل ان یکون علی
راس جبل او یرادا الهبوط فی الرتبة قال المحققون اطباق السلف علی انها الجنة الموعودة للمومنین
یقطع خرافاة المعتزلة واما احتجاجهم بان اسکانهما الجنة وعلمانها یسکنونها بلا عمل فالآیات الظاهرة
فی اعدادهما دلیل ثان والاعداد وتیار کردن مثل اعدت ای الجنة للمتقین واعدت ای النار
للکافرین قیل فیه بشارة لدلالته علی ان النار انما خلقت للکافرین اذ لا ضرورة فی العدول عن الظاهر
ورد بجواب المعتزلة وحاصل الجواب انه یعبر عن المستقبل بلفظ الماضی للتنبیه علی حقیقة الوعد والوعید
کقولهم نفخ فی الصور وحاصل المراد انه لا ضرورة فی التاویل وانما عدلنا عن الظاهر فی قوله نفخ فی الصور
للضرورة فان عورض ما ذکر من الآیات الواردة بلفظ الماضی بمثل قوله تعالى تلک الدار الآخرة

مبدء والخبر مجعلها اى مخلقها للذين لا يريدون علوا اى تكبرا فى الارض لافسادا بالكفر والظلم على العباد والمعارضة اقامة الدليل على نقيض ما ادعاه الخصم اى ان عورض لفظ الماضى بلفظ المستقبل الدال على انها غير مخلوقة الآن قلنا فى جواب المعارضة يحتمل الحال والاستمرار اى لانسلم ان المضارع للاستقبال فقط كما ادعى المعارض بل يستعمل فى الحال حقيقة وفى الاستقبال مجازا شائعا كقوله تعالى يسبح لله ما فى السموات وفيه بحث لان احتمال الحال لا يساعدنا كما لا يساعدهم والاستمرار مجاز فللمخالف ان يقول الضرورة فى العدول عن الظاهر والجواب انه ذكر احتمال الحال جدلا ليسكت الخصم ثم ذكر الاستمرار الذى هو الاحتمال المساعد رشادا والطالب الحق ولو سلم ان معارضتكم تامة وافقة لاستدلالنا بلفظ الماضى فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارض ان قلت هذه الآية كما تعارض آية الاعداد فهى معارضة لقصة آدم ايضا اجيب بان الاستدلال بلفظى الماضى والمستقبل كليهما ظنى فاعتبر المعارضة بينهما اما قصة آدم عليه السلام فقطعية لا يعارضها الظنى واعلم ان اوضح الاجوبة عن المعارضة هو انا نسلم ان الجعل تام بمعنى الخلق بل هو ناقص بمعنى التمليك ومن الفاظ الهبة جعلت الدار لزيد وما يقال من ان المتبادر من جعل الدار لزيد تمكنه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة والحمل على التمكن بالفعل عدول عن الظاهر فتحكم لا يرضاه العقل السليم ولا قدرة للعباد على ان يسكنوا الجنة قبل الوقت المعلوم وههنا بحث وهو ان الشارح اقتضى صاحب المواقف واكتفى بدليلين يستغب فيهما المخالف والاوضح هو الاستدلال باجماع السلف والاحاديث البالغة مبلغ التواتر المعنوى كاحاديث رؤية النبى صلى الله عليه وسلم الجنة ليلة المعراج واحاديث عذاب القبر وتنعيمه الناطقة بان الميت يكشف عليه الجنة والنار مع اصحابها او طالحا ليتضاعف سرور المؤمن وغم الكافر قالوا لما المعتزلة وهذا الدليل لابى هاشم لو كانت موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة الاكل بضمتين ماكولها من الثمار لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم وهو عدم جواز هلاكه باطل لقوله تعالى كل شئ هالك اى فان الا وجهه اى ذاته تعالى والتعبير عن الذات بالوجه شائع قلنا لا خفاء فى انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينها لان الماكول منه يهلك بالاكل فعلم ان الآية متروكة الظاهر وانه ليس المراد دوام كل فرد من الاكل وانما المراد دوام بانه اذا فنى منه شئ جئ ببدله فالمراد هو الدوام

٥٤ وهذا الدليل لابى هاشم قال فى شرح المواقف احتج ابو هاشم بوجهين الاول لقوله تعالى فى وصف الجنة اكلها اى ماكولها دائم مع قوله كل شئ اى موجود هالك الا وجهه فلو كان

العرفي وهو عدم الانقطاع زمانا يعتد به كما يقال دام الحرب بينهم وهذا لا ينافي الهلاك لحظة
طرفة عين واجاب بعض المحققين بحمل الدوام على الحقيقي والاكل على نوعه والهلاك على هلاك الاشخاص
وهذا بان يهلك كل شخص من الاكل بعد وجود مثله فيهلك الاشخاص ويدوم النوع ولا ينقطع ولو
لحظة وهذا اوفق بمذهب اهل الظواهر على ان الهلاك لا يستلزم الفناء جواب ثان بل يكفي الخروج عن
الانتفاع به وهو الاكل لقولهم هلك الطعام اذا لم يصلح للاكل والحاصل انه يجوز ان يفسد صورة الاكل
بتفريق اجزاءه او بتغير طعمه بحيث لا يصلح للاكل ولا يفسد مادته فيكون الاكل دائما بادة مع هلاك
صورته في بعض الاوقات كما اذا فرقنا تركيب السرير فيكون هالكا بزوال صورته وباقيا بمقارنة مادته
ولو سلم ان اكلها دائم بصورته ولا يجوز خروجه عن الانتفاع به فيجوز ان يكون المراد لقوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي
كالعدم ومن ههنا قيل الوجود بين العدمين كالطرفين بين الدمين وقال الامام الغزالي ره الممكن في
حد ذاته هالك دائما لانه يهلك ويدل على ذلك الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال الحكماء الممكن
في نفسه ليس بواجب ليس فيه بهذا ظهر معنى الحديث ما صدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد الا كل شيء
ما خلا الله باطل رواه البخاري ومسلم وههنا وجهان آخران للجواب احدهما ان الجنة اذا خلقت يوم
القيمة فهي شيء تدخل تحت قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فيجب هلاكها بعد خلقها يوم القيمة فالالزام
مشترك واجيب بان المراد هي الاشياء الموجودة في الدنيا فقط بقرينة ان الآخرة دار البقاء ورفع بانه تخصيص
بقرينة خارجية فنحن ايضا نخصه بغير الجنة والنار بقرينة الآيات والاحاديث الدالة على وجودهما مع قوله
اكلها دائم ثانيهما قال ابو العالية المفسر التابعي كل شيء هالك الا ما اريد به وجهه اي كل شيء من الدنيا ضائع
الا عمل الصالح يبقى بهنا شبهتان للمعتزلة الاولى خلق الجنة والنار قبل يوم الجزاء بحث قلنا بعد تسليم الصحة
العقلي ان بعض السعداء كالشهداء يدخلون الجنة عقيب الموت وبعضهم ينظرون الى زهرتها ونعيمها
فيجدون روحها ويفرحون برؤية مكانهم وبعض الاشقياء يدخلون النار عقيب الموت وبعضهم ينظرون
اليها ويجدون سمومها ويغتمون برؤية مكانهم كما جاء في الاحاديث الصحيحة الثانية قال الحق سبحانه

سارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض فانما يكون عرضها اذا وقعت في مكانهما وذلك انما يكون بعد فنائهما لان تداخل الاجسام محال اجيب بان المعنى عرضها كعرض السموات والارض كما صرح به في الآية الاخرى نحو زيد اسد وذلك لانه يستحيل ان يكون عرضها عرضهما ولو بعد الفناء لاستحالة قيام عرض واحد شخصي بمحلين باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما اي دائمتان لا يطرء اي لا يعرض عليهما عدم مستمر لا دائما ولا زمانا يعتد به لقوله تعالى في حق الفريقين اي اهل الجنة والنار خالدين فيها ابدا اي في الجنة او في النار والخلود فيهما لا يتحقق لا بخلودهما ولما كانت ههنا مظنة سوال وهو ان لحكم بعد فنائهما في قوله كل شيء هالك الا وجهه اجاب بقوله وامامما قيل القائل بعض اهل السنة من انهما تهلكان بعد فناء الدنيا وقبل الحشر ولو لحظة تحقيقا علة لقوله قيل او لقوله تهلكان مجاز لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى وهو عدم عروض العدم المستمر على انك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء لجواز ان يراد بالهلاك عدم الاعتداد بالوجود الامكاني وذهب الجهمية فرقة من المبتدعة البدعية منسوبة الى جهم بن صفوان الترمذي وقيل منسوبة الى جهم اسم موضع والصحيح هو الاول الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما وقد يستدل على ذلك بوجوه احدها ان وجود ما لا يتناهي محال اجيب بان دوامهما لا يستلزم وجود ما لا يتناهي بل كل ما يدخل تحت الوجود بعد البعث فهو متناه عن ثانيهما افعال القوى الجسمانية متناهية لان قوة نصف الجسم اقل افعالا من مجموعه فاذا تناهت افعال قوة نصف منه تناهت افعال قوة النصف الآخر ايضا فيلزم تناهي افعال قوة المجموع واجيب بوجوه كثيرة واوضحها ان فياض القوى سبحانه مختار فهو قادر على ان يخلق في الجسم قوة لا تنقطع افعالها ثالثها ان الدوام الاحراقي مع الحيوة مسلمة اجيب اولا بانا نمنع اشتراط اعتدال المزاج في الحيوة وثانيا بانه يجوز ان يخلق الله سبحانه في الحي قوة تمنع فساد الاجزاء التي يقوم بها الحيوة والسمندل واضح دليل على امكانه رابعها ان النار تقضي الرطوبات فيجب الانتهاء الى تفرق اجزاء الابدان لان الرطوبة هي الجامعة لها اجيب بان القادر المختار جل ذاته يحفظ الرطوبات عن النار والاجزاء عن التفرق والحيوة مع التفرق وهو قول مخالف للكتاب والسنة واجماع الامة وكذلك قول ابي الهذيل العلاف المعتزلي ان اهل الجنة والنار تنقطع حركاتهم ويصيرون الى جمود دائم فيجتمع في هذا السكون اللذات اهل الجنة

والالام لاهل النار مستدلا بان تسلسل الحركات محال ببرهان التطبيق وقد عرفت ان الدوام لا
يوجب وجود حركات غير متناهية ولو سلم لزم المحال فى السكونات ايضا ليس عليه شبهة اى دليل
ضعيف فضلا عن حجة اى دليل قوى وهذا النفى مبنى على عدم الاعتداد بالشبهات المذكورة و
وقد مر تركيب فضلا فى بحث عذاب القبر وحاصله المبالغة فى نفى الحجة وفى هذا المقام فوائد مستطرفة
الاولى تحيرت الافهام فى قوله تعالى فمنهم شقى وسعيد فاما الذين شقوا ففى النار لهم فيها زفير وشهيق
خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك ان ربك فعال لما يريد واما الذين سعدوا
ففى الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك وذكر المفسرون فيه وجوها احدها
ان المستثنى فى الموضعين فساق الموحدين سعدوا بالايمان وشقوا بالعصيان فيفارقون الجنة
ايام عذابهم والتابيد من مبدء معين وهو دخول اهل الطاعة الجنة والتقسيم يمنع الخلو فلا يمتنع اجتماع
القسمين ثانيها ان المستثنى مدة توقفهم للحساب ولبثهم فى الدنيا ثالثها ان اهل النار يخرجون من
النار احيانا الى الزمهرير واهل الجنة منعمون بما يشغلهم عن الجنة وهو الرؤية رابعها الا بمعنى سوى
وليس ما دامت السموات والارض كناية عن التابيد بل المعنى سوى ما شاء من الزيادة على
مدة بقاء السموات والارض بسم الله الرحمن الرحيم - الكلام فى الثواب والعقاب قال المصنف
الكبيرة مبتدء والخبر لا تخرج فقد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر رضى الله عنهما هو عبد الله بن
بن الخطاب رضى الله عنه من عظماء الصحابة وفضلائهم وزهادهم واشدهم فى الطاعة وقال جابر رضى الله
لم يكن منا احد الا مال الى الدنيا او مال الدنيا اليه الا ابن عمر وكانت ولادته قبل الوحى بسنة واسلم مع
ابيه وهو صغير وقد يروى انه اسلم قبل ابيه لكنه لم يصح وتوفى سنة ثلاث وسبعين وكان سبب وفاته

ان عبد الملك بن مروان امير الوقت كان يعظمه وينهى نائبه الحجاج بن يوسف عن ان يوذيه فحسده
الحجاج فامر رجلا ان يسم زج الرمح ويغرزه في قدم ابن عمر رضه وقت الازدحام ايام الحج فورمت رجله و
مات شهيدا رضي الله تعالى عنه انها تسعة الشرك بالله تعالى اي اعتقاد شريك في الالوهية او في
استحقاق العبادة وقتل النفس بغير حق كحد او قصاص او ارتداد وقذف المحصنة القذف هو النسبة
الى الزنا والمحصنة بالكسر والفتح المؤمنة العاقلة الحرة البالغة العفيفة عن الزنا من الاحصان وبو بحفظ
فالكسر على انها احصنت نفسها والفتح على ان الله سبحانه حفظها والزنا بالقصر في لغة اهل الحجاز
وبالمد في لغة اهل نجد والفرار من الزحف بفتح فسكون هو العسكر من زحف البنى اذا تحرك على استه او
ركبتيه قليلا قليلا لان العسكر لكثرته وتتابعه يرى من بعد كانه يتحرك قليلا بل كانه واقف والمراد هو
الفرار من حرب الكفار وهذا اذا كان الكفار اقل من ضعف المسلمين والا جاز والسحر هو استعمال
اسباب غير مشروعة ذات خاصية في الاضرار بلا حق كتمريض او هلاك او تفريق بين زوجين ولا يقدر عليه
الا نفس شريرة ليس فيها صلاح وقال بعضهم لا يتم الا باعانة الشياطين واختلف العلماء في حكمه بعد
الاتفاق على انه كبيرة فقيل يكفر معلمه ومتعلمه وعامله وقيل يكفر عامله فقط وقال الشيخ الامام ابو منصور
الماتريدي القول بان السحر مطلقا كفر باطل بل الكفر منه ما كان فيه رد التصديق والاقرار ما من
متعلمه لحفظ نفسه فهو مؤمن والمختار عند الحنفية ان الساحر اذا قتل فهو كقاطع الطريق يقتل عليه
الذكور والاناث ممن لم يقتل وكان سحره مشتملا على كفر قتل عليه الذكور فقط واما ما يستعمله المشائخ من
قراءة آيات القرآن والاسماء الالهية لدفع الظالمين او تاليف الزوجين فليس بسحر واكل مال اليتيم
وعقوق الوالدين بالضم ترك طاعتهما

في الامور الشرعية بل قيل في الشبهات ايضا فاما في معصية الله سبحانه فلا طاعة لمخلوق للمسلمين
اما الكافران فلا طاعة لهما ولكن يثاب على الاحسان اليهما كما دل عليه الاحاديث والالحاد اصله
الميل ومنه لحد القبر لانه مائل لجانب منه ثم غلب على الميل عن الحق الى الباطل في الحرم بضمتين
مكة وما حولها على فراسخ ومعلومة من الاطراف ويقال للحادي الحرم تارة بالشرك وفيه بحث
لانه اكبر الكبائر حيث ما كان وتارة بالظلم وتارة بالمعصية مطلقا ولذا قيل الصغيرة في الحرم كبيرة
ومن ذلك كره بعض السلف الاقامة بمكة وخرج عبد الله بن عباس الصحابي رضي الله عنه
عن مكة واستوطن الطائف وقال عبد الله بن مسعود ما من بلد يوأخذ العبد فيه بالارادة قبل
العمل الا مكة وكان عمر بن الخطاب يضرب الناس اذا فرغوا من الحج ويقول يا اهل اليمن بيتكم ويا
اهل الشام شامكم ثم الحديث الشرح رواه البخاري في كتاب الادب وابن جرير في تفسيره بسند
حسن عن عبد الله بن عمر موقوفا عليه بلفظ اكل الربوا بدل الزنا ورفعه بعض الائمة الى النبي ﷺ
عليه وسلم وكلام الشارح مبني على الرفع بقي ههنا بحث وهو ما قيل ان الحصر في التسعة غير صحيح
لانه ان اريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل في الكفر وان اريد حقيقة الاشراك بالله خرجت
انواع الكفر من انكار النبوة او الصلوة او استحلال الحرام وتحريم الحلال واجيب باختيار الاول وان
المراد بالسحر لا تعلمه وتعليمه بل الكفر هو العمل به وفيه نظر لان التعليم والتعلم كبيرتان فهي عشر ويمكن الجواب
بان التعليم والتعلم نسبة واحدة والفرق بالحيثية كما وجدناه مكتوبا على حواشي التلويح بخط الشارح يعم
ثم المختار عندي في الجواب ان حقيقة الحصر غير مقصودة في هذه الاحاديث كما تسمع وزاد ابو هريرة
صحابي اختلف في اسمه واسم ابيه والصحيح عبد الرحمن بن صخر الدوسي قدم من دوس في عام خيبر و
شهد فتح ثم لازم النبي صلى الله عليه وسلم ولم يفارقه حتى اخذ العلم الكثير وهو اكثر الصحبة رواية للحديث وقد
وجدت الاحاديث المروية عنه خمسة الاف وثلاثمائة واربعة وسبعين حديثا وقيل في وجه كنيته انه كان له
هريرة صغيرة وشكل انهم يستعملونه غير منصرف والجواب عندي ان المضاف اليه في الكنى علم حقيقة او
تقديرا مات بالمدينة سنة تسع وخمسين او ثمان او سبع اكل الربوا فمنه قال قال رسول الله صلى الله

اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس حرم الله الا بالحق واكل الربوا واكل مال
اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المومنات المحصنات الغافلات رواه البخاري ومسلم وعلماء
الحديث يسندون الزيادة الى الراوي مجازا للاختصار والمعنى انه وقع اكل الربوا زائدا على ما ذكره
في الحديث الذي رواه ابو هريرة نعم وزاد علي بن ابي طالب رضي الله عنه صاحب المناقب الفريدة
الجليلة السرقة وشرب الخمر قال القاري الهروي روى البخاري نحوه في كتاب الادب بسند جيد
عن عمران بن حصين عن النبي صلى الله عليه وسلم انتهى وهذا يدل على انه لم يطلع على رواية علي
رضي الله عنه وبهذا فوائد شريفة الاولى جار عن عبد الله بن عمرو بن العاص يرفعه الكبائر الاشراك
بالله وعقوق الوالدين واليمين الغموس رواه البخاري وجار في رواية البخاري ومسلم عن انس يرفعه
شهادة الزور بدل اليمين الغموس وبالجملة من تتبع كتب الحديث وجد اشياء اخر ووجه المطابقة
بين الاحاديث انها ليست ناطقة بالحصر حتى يكون معنى كل حديث منها ان الكبائر بذه فقط
بل المراد ان بذه كبائر من غير تعرض بما سواه من نفي واثبات ان قلت تقرر في الاصول ان
العدد لفظ خاص والخاص يجب العمل به قلت لو سلم اطراده فلعل المراد حصر نوع من الكبائر الثانية
قال الشيخ الامام ابو طالب المكي الصوفي تتبعت الاحاديث فوجدتها سبعة عشر الشرك بالله
وعزم الاصرار على المعصية واليأس من رحمة الله والامن من مكره وشهادة الزور وقذف المحصنة
واليمين الغموس والسحر وشرب الخمر واكل مال اليتيم والربوا والزنا واللواطة والقتل بالحق و
السرقة والعقوق والفرار عن الجهاد وذكر رويانى احد اصحاب الشافعي اشياء آخر احدها كل
الخنزير وغصب المال وافطار صوم رمضان بلا عذر وقطع الخياطة في الكيل والوزن وترك
الصلوة متعمدا والصلوة قبل الوقت ومنع الزكوة والكذب على النبي وسب الصحابة والسكوت عن شهادة
الحق بلا عذر واخذ الرشوة والايقاع بين الزوجين والسعاية عند السلطان وترك الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار ونشوز المرأة عن
زوجها واما اهل العلم والظهار عن المرأة وقال ابن عباس الكبائر الى سبعمائة اقرب منها الى سبع رواه ابن
ابي حاتم وقيل هي ما كان مفسدته

بفتح الميم مصدر ميمي بمعنى الفساد ومثل مفسدة شيء مما ذكر من الذنوب بالاثنى عشر او اكثر منه فالمثل
كالمسكر غير الخمر لتمائلهما في السكر والاكثر كقطع الطريق مع اخذ المال فهو اكثر فسادا من السرقة كذا
قال بعض الفضلاء والاحسن عندي ان يعتبر في ذلك اخبار الشارع ويراد بالمفسدة قبحه عند الله
سبحانه لا ما يدرك العقل بنظيره وعلى هذا فالمثل كحديث خير يرفعه عدلت شهادة الزور بالاشراك بالله
قالها ثلاث مرات رواه ابو داود وكحديث ابي سعيد الخدري نحو يرفعه الغيبة اشد من الزنا رواه البيهقي ان
قيل لا يصدق التعريف على المذكورات اجيب بانه يصدق على كل واحد مما سوى الشرك ان مفسدته
مثل مفسدة الآخر ويصدق على الشرك ان مفسدته اكثر من الباقي وقد يزعم ان قوله او اكثر منه مستدرك
لانه يعلم بطريق الاولى او فيه ان التصريح اولى بالتعريفات وقيل ما توعد التوعد والا يعاتر سائر ان
عليه الشارع صاحب الشرع ويطلق على الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم بخصوصه كقوله كل
كل مصور في النار رواه البخاري ومسلم وقوله من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله اليه يوم القيمة رواه الشيخان
ايضا واحترز بالخصوص عن الوعيد العام لانه شامل لكل معصية وقيل كل معصية اصر عليها العبد الاصرار
هو الدوام والاستمرار على الفعل والمراد هنا ان يدوم على الذنب على سبيل التحقير له وقلة الخوف من
عذابه بحديث ابي بكر الصديق ما اصر من استغفر وان عاد في اليوم سبعين مرة رواه الترمذي فهي
كبيرة ولو كانت معدودة من الصغائر وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة ولو كانت معدودة من
الكبائر ومقصود القائل ان الاصرار يجعل الصغيرة كبيرة والاستغفار يجعل الكبيرة صغيرة وليس المعنى
ان الكبيرة هي الاصرارية فقط والصغيرة هي الاستغفارية فقط حتى يرد ما قيل انه يلزم ان يكون
المعصية الخالية عن الاصرار والاستغفار واسطة بين الصغيرة والكبيرة ثم اعلم ان ماخذ هذا القول
هو قول عمر بن الخطاب وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار
كما نسب الامام النواوي اليهما وزعم بعضهم انه مرفوع وعندي في الاستنباط بحث وهو ان النصوص
ناطقة بان الاستغفار يمحو الذنوب صغائرا او كبائر افيحمل لهما قوله كل ما استغفر عنها فهي صغيرة لان
قولهما لا كبيرة مع الاستغفار فانه يجعل محو الكبيرة راسا وقال صاحب الكفاية انهما امران اضافيان
لا يعرفان بذاتهما كالحركة السريعة والبطيئة فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة
وان اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر لانه اكبر منه قيل و

الصغيرة المطلقة قد النفس بالمعصية بلا استمراره ثم لا يخفى ان القول بالاضافة مقدوح من وجوه
كثيرة احدها قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم لانه يدل على تمايزهما بالذات
حتى يتصور الاجتناب عن الكبائر بدون الاجتناب عن الصغائر اما الجواب بان المراد بالكبائر انواع
الكفر فليس بمرضي كما ستحققه ثانيها قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي رواه احمد ثالثها
قول الاشاعرة في عصمة الانبياء عن الكبائر مطلقا لا الصغائر سهوا رابعها قول الفقهاء ان الكبيرة
تسقط العدالة لا الصغيرة خامسها الاحاديث المذكورة في تعداد الكبائر وقال الامام النووي وهب
الجماهير من السلف وخلف الى انقسام المعاصي الى صغائر وكبائر وقد تظاهرت على ذلك دلائل
من الكتاب والسنة انتهى وبهذا فوائد شريفة وهي ان للعلماء اقوالا آخر في ضبط الكبائر احدها عن ابن
عباس رض كل شئ نهي الله عنه كبيرة ومعناه ما نهي عنه القرآن او امر والنهي عنه بخصوصه في
كلام الشارع ثانيها الكبائر ما نهي عنه في سورة النساء الى قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ثالثها
ما شرع عليه الحد لان تعجيل العقوبة دليل عظم الجرم وفي القولين نظر لعدم اشتمالها بعض ما صرح الحديث
بانه كبيرة رابعها ما يشعر بقلة المبالاة بالدين ولا يخفى انه غير ضابط خامسها ما اوعد عليه الشارع
بالنار لانها اشد العقوبات سادسها ما اوعد عليه بنار او غضب الهي او شرع عليه حد وهو مروي عن ابن
عباس رض سابعها ما علم حرمته بدليل قطعي من كتاب او حديث متواتر او الاجماع ثامنها ما كان عليه حد
او تعزير او عيد نص الكتاب او السنة واعلم ان مفسدة كاحد او اكثرها ويشعر ارتكابه بتهاون الدين
تاسعها ان الكبائر بهمة والحكمة في ابهامها ان يجتنب المكلف عن كل ذنب كما ابهم ليلة القدر
ليقيموا الليالي والاسم الاعظم ليذكروا الاسماء والصلوة الوسطى ليحافظوا على الصلوات كلها

وبالجملة المراد هنا

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 مؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة
بين المنزلتين لا ما يظن ان مرادهم بالمنزلة هو توسط صاحب الكبيرة بين الجنة والنار وذلك لانهم
يقولون يخلودهم في الجنة ان مات تائبا وفي النار ان مات بلا توبة بناء على اصلهم ان
الاعمال وهي اداء الطاعات والتحرز عن المعاصي عندهم جزء من حقيقة الايمان والحقيقة تنعدم
بانعدام جزءها ومذهبهم ان الايمان تصديق واقرار وعمل والكفر تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم
فمن صدق واقر ولم يعمل فهو واسطة بين المؤمن والكافر ولا دخل اي العبد المؤمن في
الكفر خلافا للخوارج هم فرقة من اهل القبلة خرجوا على امير المؤمنين رضي الله تعالى عنه وذلك
لان عليا رضه ومعاوية رضه حكما بينهما ابا موسى الاشعري وعمرو بن العاص ليسكن الحرب فقالت طائفة
من اهل حروراء قرية عند الكوفة ان الفريقين كافران لانهما رضيا بحكم غير الله سبحانه وقال الله تعالى
ان الحكم الا لله فقال علي رضي الله عنه كلمة حق اريد بها باطل فارسل عبد الله بن عباس اليهم
ليكشف شبهتهم فابوا الا الخروج عليه في ربهم حتى قتل اكثرهم وكانوا اثنى عشر الفا وبقي قومهم منهم
على مذهبهم وهم فرق كثيرة مجمعون على تكفير عثمان رضي الله وعلي رضه وعائشة وطلحة وزبير وسعد
رضي الله عنهم وقد اخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بانهم اهل الطاعات الكثيرة ولكن طاعاتهم لا
تنفعهم وانهم من اهل النار وان عليا رضي الله عنه يقاتلهم ويقتلهم فانهم ذهبوا الى ان مرتكب
الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر ولا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه دالة على ان صاحب
الكبيرة مؤمن الاول ما سبجيء في بحث الايمان من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج
العبد المؤمن عن الاتصاف به بما ينافيه وهو التكذيب وههنا شبهة للخوارج وهي ان ارتكاب الكبيرة تكذيب
للشارع في الوعيد فان من اعتقد ان هذا الامر فعي قتالهم يدخل يده فيه البتة فان ادخلها حدثا قطعا فانه لا عتقاده ان فلانا

منها بقوله ومجرد الاقدام على الكبيرة مبتدء والخبر لاينافيه لغلبة شهوة كما في الزنا وسرقة الجائع
او حمية بفتح الحاء وكسر الميم وتشديد الياء ننگ و عار واشتق من باب علم او انفة بفتحتين بمعنى
الحمية من باب علم ولذا قال بعض المحشين مستدرك وعندي ليس بمستدرك وقسم ينخالطه الغضب
كقتل الشتم وقسم لاينخالطه كوطء البنات والاول حمية والثاني انفة او كسل بضمتين كما في
من باب علم كما في ترك الصلوة خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على
التوبة لاينافيه جزما اي لاينافي التصديق بالوعيد وذلك لان الاقدام انما هو للباعث
القوي كالانكار للوعيد والخوف والرجاء والعزم دلائل على وجود التصديق به نعم اذا كان
الاقدام على الكبيرة بطريق الاستحلال او الاستخفاف اي بوجه يدل على انه يعتقدها حلالا او خفيفا
كذا فسرهما المحققون لان الاستحلال او الاستخفاف ان حملا على ظاهرهما فهما عين التكذيب و
الكلام في امارة كان كفرا لكونه علامة للتكذيب وهذا جواب عن سوال وهو انا نجد اهل
الشرع يحكمون بكفر مرتكب بعض الكبائر فاجاب بتسليم ان تلك الكبائر مقرونة
بعلامة التكذيب فالحكم بالكفر انما هو للتكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع امارة
للتكذيب اي علامة وعلم كونه كذلك اي امارة له بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف في
القاذورات اي النجاسات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك كالاستهزاء باسم من الاسماء الالهية
او حكم من الاحكام الشرعية مما ثبت بالادلة انه كفر فان الاجماع انعقد على ان هذه الافعال
كفر والثابت بالاجماع ثابت بكلام الشارع وبهذا اي بان الشارع جعلها علامات الكفر
يحمل اي يندفع ما يقال من ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير
المؤمن المقر المصدق كافرا بشيء من افعال الكفر والفاظه مالم يتحقق منه التكذيب او الشك
ووجه الاندفاع انا لا نحكم بكفره لدليل عقلي حتى يرد ما قلت بل لان الشارع حكم بكفره وله ان يحكم بما
شاء قال القاضي عياض بكفر بكل فعل اجمع المسلمون على انه لا يصدر الا من كافر وان كان
صاحبه مصرحا بالاسلام كالسجود للصنم او الشمس والقمر والنار انتهى ومما يجب ان يعلم ان
العلماء اختلفوا في ان المصدق المقر المباشر لعلامات التكذيب يكون كافرا في الاحكام الدنيوية
فقط او هو كافر عند الله ايضا فالظاهر من عبارات الجمهور وكلام الشارح ره في مؤلفاته هو

الثانی وذہب بعض العلماء الی الاول قال فی المواقف وشرحہ من سجد للصنم لا علی سبیل التعظیم واعتقاد اللالوہیۃ بل سجد لہا وقلبہ مطمئن بالتصدیق لم نحکم بکفرہ فیما بینہ وبین اللہ وان اجری علیہ احکام الکفر فی الظاہر انتہی بالثانی الآیات والاحادیث الناطقۃ باطلاق المؤمن علی العاصی کقولہ تعالی یا ایہا الذین اٰمنوا کتب ای فرض علیکم القصاص فی القتلی جمع قتیل ووجہ الاستدلال ان القاتل الذی کتب علیہ القصاص ہو قاتل نفس بغیر حق فیکون صاحب کبیرۃ ومع ذلک خوطب بالایمان وقولہ تعالی یا ایہا الذین اٰمنوا توبوا الی اللہ توبۃ نصوحا التوبۃ فی اللغۃ الرجوع وفی الشرع الرجوع من المعصیۃ الی الطاعۃ وہذا ہو ماخذ الاستدلال و نصوحا بفتح النون قراءۃ الجمہور ای خالصۃ وہو صیغۃ مبالغۃ من النصح وہو الخلوص ومنہ یقال عسل ناصح اذا خلص من الشمع وقیل من نصاحۃ الثوب وہو الخیاطۃ والرفو ای توبۃ ترفو خرق الدین من الذنوب ومنہ ما روی فی الحدیث من اعتاب خرق ومن استغفر رفا وقیل من النصیحۃ وہو طلب الخیر للغیر ای توبۃ تنصح الناس وتدعوہم الی الخیر لما یرون من صلاح صاحبہا وقرء بعض القراء بضم النون وہو مصدر بمعنی النصح او النصاحۃ ای توبۃ تنصح نصوحا او ذات نصوح وفی الحدیث التوبۃ النصوح ان یتوب ثم لا یعود الی الذنب حتی ان یعود اللبن فی الضرع وعن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال ہی الندم بالجنان والاستغفار باللسان والاقلاع بالارکان ویقال من ان النصوح اسم رجل امرد تشبہ بالنساء کان یخدم الحمام ویدخلہ مع النساء ویفعل بعضہن ما یفعل فغطنت لہ بعض بنات الامراء وامرت بتجرید نساء الحمام عن الشباب فتاب ہذا الرجل الی اللہ حتی ستر اللہ علیہ عیبہ فلو صح لم یکن تفسیرا للآیۃ وقال السید جلال الدین البخاری المکی الہندی من فسر الآیۃ بہ کفر لان الحق جل ان یقول توبۃ نصوح بالاضافۃ وقولہ تعالی وان طائفتان ان شرطیۃ والفعل محذوف مفسر بقولہ اقتتلوا من المؤمنین اقتتلوا ای تحاربوا فاصلحوا بینہما فان بغت ظلمت احدہما علی الاخری فقاتلوا التی تبغی حتی تفیء ترجع الی امر اللہ ای الحق ووجہ الاستدلال ان

ثم ان ہذا الخلاف انما ہو فی الصغیر اما الکبیر فلا یعذر بالجہل اتفاقا کما فی الخلاصۃ وغیرہا

ثم اعلم ان ہذا کلہ فی الکفر الذی یتعلق بالاعتقاد واما الکفر الذی یتعلق بالاعمال کالسجود للصنم والاستہزاء بالقرآن ونحو ذلک فہو کفر بالاتفاق وان کان فاعلہ مصدقا بقلبہ کما صرحوا بہ فی کتاب الجہاد من شرح السیر الکبیر للامام السرخسی وغیرہ

قولہ ان من صدق بالنبی علیہ السلام وبما جاء بہ من عند اللہ تعالی من اصول الاسلام ولم ینکر شیئا منہا ثم ارتکب امرا یکفر بہ کالسجود للصنم والاستہزاء بالقرآن ونحو ذلک فہو کافر عندنا وعند المعتزلۃ لیس بکافر بل ہو مؤمن فاسق وعند الخوارج ہو کافر مخلد فی النار وہذا یدل علی ان الاعمال الصالحۃ لیست من الایمان خلافا للکرامیۃ حیث قالوا ان الاعمال الصالحۃ کلہا من الایمان وعلی ان الایمان لا یزول بالمعاصی خلافا للخوارج والمعتزلۃ حیث قالوا ان الایمان یزول بالمعاصی کلہا وعلی ان الایمان لا یزید ولا ینقص خلافا للکرامیۃ حیث قالوا ان الایمان یزید وینقص

قولہ ان من صدق بالنبی علیہ السلام وبما جاء بہ من عند اللہ تعالی من اصول الاسلام ولم ینکر شیئا منہا ثم ارتکب امرا یکفر بہ کالسجود للصنم والاستہزاء بالقرآن ونحو ذلک فہو کافر عندنا وعند المعتزلۃ لیس بکافر بل ہو مؤمن فاسق وعند الخوارج ہو کافر مخلد فی النار وہذا یدل علی ان الاعمال الصالحۃ لیست من الایمان خلافا للکرامیۃ حیث قالوا ان الاعمال الصالحۃ کلہا من الایمان وعلی ان الایمان لا یزول بالمعاصی خلافا للخوارج والمعتزلۃ حیث قالوا ان الایمان یزول بالمعاصی کلہا وعلی ان الایمان لا یزید ولا ینقص خلافا للکرامیۃ حیث قالوا ان الایمان یزید وینقص

قولہ ان من صدق بالنبی علیہ السلام وبما جاء بہ من عند اللہ تعالی من اصول الاسلام ولم ینکر شیئا منہا ثم ارتکب امرا یکفر بہ کالسجود للصنم والاستہزاء بالقرآن ونحو ذلک فہو کافر عندنا وعند المعتزلۃ لیس بکافر بل ہو مؤمن فاسق وعند الخوارج ہو کافر مخلد فی النار وہذا یدل علی ان الاعمال الصالحۃ لیست من الایمان خلافا للکرامیۃ حیث قالوا ان الاعمال الصالحۃ کلہا من الایمان وعلی ان الایمان لا یزول بالمعاصی خلافا للخوارج والمعتزلۃ حیث قالوا ان الایمان یزول بالمعاصی کلہا وعلی ان الایمان لا یزید ولا ینقص خلافا للکرامیۃ حیث قالوا ان الایمان یزید وینقص

القتال مع المؤمنين ظلما معصية وقد سمى كلا من الفريقين مؤمنين وسبب نزول الآية ان عبد الله
بن ابى كان فى الجاهلية من رؤساء المدينة فاسلم قومه وحمله الحسد على النفاق فمر به النبى صلى الله عليه
وسلم يوما راكبا على حمار وهو فى ملأ من قومه فوقف النبى صلى الله عليه وسلم يدعوه الى الخير فقال الحمار
امسك بن ابى انفه وقال لا تؤذنا فى مجالسنا فقال عبد الله بن رواحة الانصارى بول حماره
اطيب من مسكك فتنازع ابن ابى وابن رواحة فكان بينهم ضرب بالايدى وسعف النخل فاصلح
النبى صلى الله عليه وآله وسلم بينهم فنزلت وكان الطائفة الباغية قوم ابن ابى لانهم نصروا المنافق
وهى كثيرة الثالث اجماع الامة من عصر النبى صلى الله عليه وآله وسلم الى يومنا هذا بالصلوة لــــ
على صلوة الجنازة واختار الباء تحاميا عن التكرار وللدلالة على الالصاق واللزوم على من مات من
اهل القبلة اى من يعتقد الكعبة قبلة للصلوة وهو فى اصطلاح السلف اسم لكل موحد مصدق
بالنبى صلى الله عليه وآله وسلم لان الصلوة اعظم شعار الدين من غير توبة حال من فاعل مات و
الدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك المذكور من الصلوة
والدعاء والاستغفار لا يجوز لغير المؤمن ان قلت حكى عن بعض السلف انهم لا يحضرون جنازة
بعض الفساق قلت لعلهم شاهدوا منه بعض علامات الكفر او قصدوا توبيخ اشباهه كما ان النبى
صلى الله عليه وآله وسلم كان لا يصلى على من مات وعليه دين ويقول للصحابة صلوا على صاحبكم
تحريضا للناس على اداء الدين واحتجت المعتزلة على ان صاحب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر
بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اصل الفسق الخروج ثم اشتهر
فى الخروج عن طاعة الحق سبحانه اختلفوا فى انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة والجماعة او كافر وهو
قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصرى من افاضل التابعين والمشهور انه

٣٥٣

يريد بذلك النفاق الذى هو الكفر المبطن وانا استبعد ذلك عنه لانه من اوعية التفسير والحديث فكيف يخفى عليه النصوص الناطقة بخلافه والحق ان النفاق نوعان نفاق فى التصديق وهو اشد انواع الكفر لقوله تعالى ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار ونفاق فى العمل وهو ترك الطاعة وعدم توافق الظاهر والباطن فى خلوص العمل وليس بهذا بكفر وهو مراد الحسن البصرى وبهذا الاصطلاح ايضا ماخوذ من الشرع فعن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها اذا ائتمن خان واذا حدث كذب واذا خاصم فجر رواه البخارى ومسلم فاحفظه فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر كمنافق وبهذا الدليل من مخترعات واصل بن عطاء وعرضه على عمرو بن عبيد فرجح عمرو الى مذهبه وكلاهما من اصحاب الحسن البصرى والجواب ان هذا احداث للمقول المخالف لما اجمع عليه السلف الامام متعلقة بالمخالف من عدم المنزلة بين المنزلتين اى ليس اخذا بالمتفق عليه بل هو خرق للاجماع فيكون باطلا والظاهر ان المراد بالسلف اصحاب الاقاويل الثلاثة لا اهل السنة خاصة قيل فى الجواب بحث لان الحسن البصرى قائل بالمنزلة بين المنزلتين وهو مجتهد عظيم القدر فلا اجماع مع مخالفته والمختار عندى فى الجواب ان هذا المنافق معلوم عنده واجاب العلماء بوجوه آخر احدها ان النفاق كفر مضمر فالحسن انما اثبت المنزلة بين الكفر المجامع والايمان لا بين الكفر المطلق والايمان ثانيها ما روى ان الحسن رجع الى مذهب اهل السنة وقال مؤمن قلت وعلى ما اخترناه يكون رجوعه عن تسميته منافقا لانه يوهم التكفير وموافقة الخوارج ثالثها ان المراد اجماع من كان قبل الحسن واعترض عليه بانه لو ثبت لم يخالفه الحسن قيل لعل الاجماع خفى عليه قلت بعيد لانه احد عظماء التابعين واساطين المحققين الثانى انه اى صاحب الكبيرة ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق والمقابلة تدل على المغايرة وقوله عليه السلام لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن رواه البخارى ومسلم عن ابى هريرة ولعل معنى الظرف ان هذا التشديد هو وقت العمل وقوله عليه السلام لا ايمان

لمن لا امانة له رواه البيهقي عن انس بن مالك وفسر الامانة بحفظ الوديعة او بالصلوة ولا كافر
عطف على قوله لمن مؤمن او على مؤمن لما تواترنا اي علمنا بالروايات التي نقلها الخلف عن
السلف بشهرت بالمال الماخوذ على سبيل الوراثة من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام
المرتدين تعميم بعد تخصيص او تفسير ويدفنونه في مقابر المسلمين فثبت المنزلة بين المنزلتين و
الجواب ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والمطلق ينصرف
الى الكامل وآية بعد الآية يدل على ذلك وهو قوله تعالى لا يستوون اما الذين آمنوا وعملوا الصالحات
فلهم جنات المأوى نزلا بما كانوا يعملون واما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها
اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون فان المكذب بالنار هو الكافر وايضا
سبب النزول يدل عليه وهو ان الوليد بن عقبة فاخر عليا رضي الله عنه يوم بدر فقال على سه اسكت
فانك فاسق فنزلت والحديث عد الحديثين حديثا لتقاربهما معنى وارد على سبيل التغليظ اي التهديد
وتشديد الزجر والمبالغة في الزجر عن المعاصي عطف تفسير واعترض عليه بانه يلزم الكذب في اخبار
الشارع اراد بالايمان الكامل لكن ترك قيد الكامل تهديدا فهو من معاريض الكلام وثانيا بانه من
باب جعل وجود الشيء كعدمه نحو ما ميت اذ ربيت ولكن اسد رمي والنكتة فيه ان هذا لا ينبغي بمؤمن
وثالثا بان الوعيد قد يكون من قبيل الانشاء لا من باب الاخبار والانشاء لا يحتمل الصدق و
الكذب واعلم ان للعلماء في الجواب عن الحديثين وجهين آخرين احدهما ان المراد سلب نور الايمان
وعدمه كماله وهو تاويل البخاري صاحب الصحيح وثانيهما انه محمول على الاستحلال والاستخفاف ويمكن الجواب
عن حديث الامانة ان اعظم الامانات الالهية الايمان ثم لما كان في الجواب اشكال وهو ان النصوص
تحمل على ظواهرها والعدول عن الظواهر بلا دليل الحاد اجاب بقوله بدليل الآيات والاحاديث
الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لابي ذر بضم الذال المعجمة و
تشديد الراء المهملة وهو جندب بن جنادة من بني غفار كان من عظماء الصحابة واقدمهم اسلاما

وكان من المهتدين على الفطرة والعابدين الله في الجاهلية شديد الزهد حتى كان مذهبه حرمة امساك المال فوق ما يحتاج اليه وكان يشدد على اغنياء الصحابة بفرقهم عن اموالهم حين فتحت عليهم بلاد فارس والروم وكثرت اموالهم ولذلك انتقل من المدينة الى الربذة في خلافة عثمان رضي الله عنه ومات بها وفي الحديث ما اظلت الخضراء ولا اقلت الغبراء اصدق من ابي ذر رواه الترمذي لما

بالفتح والتشديد او بالكسر والتخفيف بالغ في السؤال عن دخول الفاسق الجنة وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر يحتمل ان يكون مقول القول قوله وان زنى الى آخره وان يكون قوله وان زنى وان سرق بيانا للسؤال او متعلقا بالدخول فيكون مقول القول قوله على رغم انف ابي ذر قال ابو ذر رأيت النبي صلى الله عليه وسلم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال على رغم انف ابي ذر رواه البخاري ومسلم الرغم بالفتح التراب والرغم مثلث الراء التلطخ بالتراب يعني خاك آلوده شدن ورغم الانف عبارة عن الذل والجار متعلق بمحذوف اي قلت ذلك ويحتمل ان يتعلق بدخل لا بقوله زنى وسرق فانه اغراء على المعصية

واحتجت الخوارج على ان مرتكب المعصية كافر بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ووجه الاستدلال ان عدم الحكم عدم العمل واجيب بوجوه احدها ان المراد بعدم الحكم عدم التصديق لا عدم العمل ثانيها ان المراد عدم الحكم على سبيل الاستهانة ثالثها ان المعنى من لم يحكم بجميع ما انزل الله ولا شك انه كافر لانه من جملة الايمان وقد يستدل على هذا بان كلمة ما نكرة وقعت بعد النفي فتكون عامة رابعها ان الآية في اليهود وما انزل الله هو التوراة

بدليل السياق ولم يحكموا بما في التوراة من تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وانكروا رجم الزاني وهو
في التوراة ٩ وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وجه الاستدلال ان ضمير
الفصل يقصر الخبر على المبتدا فيفيد انه لا فاسق سوى الكافر فالمرتكب فاسق كافر والجواب ١٠ يتوقف على اتمام
الآية قال الله سبحانه وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض ١١ كما استخلف
الذين من قبلهم ١٢ وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون
بي شيأ ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون ثم تتمة وتفسيره ان الله سبحانه وعد الصحابة ومن بعدهم ان يجعلهم
خلفاء الارض كما جعل بني اسرائيل وان يثبت دينهم الذي اختاره لهم ثم نقول اجيب بوجوه
احدها ان الحصر للمبالغة ١٣ وليس حقيقيا والا لم يكن الكافر قبل الايمان فاسقا وانحصر الفسق في المرتد
وهو خلاف ١٤ الاجماع ثانيها ان المراد كفران النعمة ولذا قال بعض الاكابر اول من كفر بهذه النعمة
قتلة عثمان رضي الله عنه ١٥ ثالثها ان المعنى هم الكاملون في الفسوق ولا شك في ان الكافر كامل
الفسق ولقوله عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر رواه الطبراني ١٦ في المعجم الاوسط
عن انس بسند جيد واجيب ١٧ بوجوه اشهرها احدها ان معنى الترك انكار الفرضية الثاني ان التعمد هو الاستحلال
او الاستخفاف الثالث انه كفران النعمة ١٨ لا مقابل الايمان الرابع انه على سبيل التغليظ والتهديد الخامس ان
معناه قارب الكفر كما يقال دخل البلد اذا قاربه وبهذا تاويل الامام الغزالي السادس شارك ١٩ الكفار في
اباحة الدم والمال وبهذا قول الشافعية على انه خبر واحد فلا يفيد القطع المطلوب في العقائد مع معارضة الاجماع
وفي ان العذاب مختص بالكافر عطف على قوله في ان الفاسق كافر ووجه الاحتجاج بهذا النصوص
الاجماع على ان بعض الفساق معذب كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى وهذا من كلام
موسى وهارون لفرعون وتمامه انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وتقرير الاستدلال
ان تعريف ٢٠ المسند اليه يحصره في المسند فالمعنى ان المكذب فقط ولا شك في ان المكذب كافر وجب
وجوه احدها انا لا نسلم اطراد القاعدة فانها مشروطة بشروط مفقودة في الآية ثانيها بعد تسليم القاعدة

ان اللام للعهد اى العذاب المخلد ثانيها ان العذاب الذى يكون بعده نعيم عظيم دائم فى حكم العدم رابعها
ان الحصر ادعائى للمبالغة بدليل ان المصدق الشارب للخمر والقاتل للنفس مستحق للعذاب وليس
بكذب[1] لله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم واما قول الخوارج ان الفاسق يكذب لانه لو صح العقد
الوعيد ويرجو العفو ويريد التوبة وقوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى
فقوله تلظى بحذف احدى التائين اى تتلهب[2] والتلظى بالفارسية زبانه زدن آتش لا يصلاها اى لا يدخلها
وتقرير الاستدلال[3] ان الاية نطقت بانه لا يدخل النار الا المكذب والمكذب كافر واجيب بوجوه
احدها انه اراد بالصلى الدخول بالدوام لانه الفرد الكامل الثانى ان الحصر للمبالغة اى كان النار
لم تخلق الا للاشقى المكذب ويدل عليه ما ذكره المفسرون من ان المراد بالاشقى ابو جهل او امية بن
خلف الثالث ان للنار[4] سبع طبقات بعضها اشد من بعض على حسب تفاوت الاعمال والمذكور
فى الآية طبقة منها والمذكور فى الآية طبقة منها كما يشير اليه نكير النار وقوله تعالى ان الخزى اليوم و
السوء على الكفرين اى الذلة والعذاب يوم القيمة عليهم وتقرير الاستدلال ان الآية حصرت[5]
الخزى والعذاب فى الكفار اجيب بوجوه احدها ان المفرد المحلى باللام لا عموم[6] له عند علماء البيان و
الاصول ثانيها ان المراد بالخزى هو الكامل اى العذاب الابدى ثالثها ان الخزى والعذاب الذى
يعقبه غرة ونعيم ابدا فى حكم العدم الى غير ذلك كقوله تعالى واما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما اراد وا
ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون قالوا يدل على ان كل
فاسق مخلد فى النار والجواب ان المراد بهم الكفار والجواب عن الكل انها اى هذه النصوص معدودة
الظواهر كما ذكرنا من تاويلاتها للنصوص القاطعة علة للترك على متعلقة بالقاطعة لتضمين
معنى الدلالة ويجوز ان تتعلق بالنصوص اذا جعل بمعنى التنصيصات ان مرتكب الكبيرة ليس
بكافر والاجماع عطف على النصوص المنعقد على ذلك على ما مر من النصوص واجماع الامة من
عصر النبى صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا على الجنازة والاستغفار للميت الفاسق ولما كان هذا

---

[1] لانه لو صح العقد الوعيد الخ ... [2] تتلهب ... [3] وتقرير الاستدلال ... [4] للنار سبع طبقات ... [5] حصرت الخزى والعذاب ... [6] لا عموم له عند علماء البيان ...

مظنة اعتراض وهو انه كيف يتحقق اجماع الامة مع مخالفة الخوارج وهم من الامة اجاب بقوله والخوارج
خوارج الاول بالمعنى الاصطلاحي والثاني بالمعنى اللغوي عما انعقد عليه الاجماع بمثل وجهين احدهما
ان الاجماع قد تحقق قبل الخوارج وقد تقرر في الاصول انه اذا انعقد الاجماع لم يضره مخالفة من جاء
بعد ذلك ثانيهما ان الجمهور هو اجماع اهل السنة والخوارج خارجون عنهم وفي كلام الشارح ما يفيد
للاعتبار والله تعالى لا يغفر ان يشرك به اقتباس من الآية ويشرك مجهول والجار والمجرور مفعول
مالم يسم فاعله وههنا بحث وهو ان قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء يدل على جواز العفو عن الكفار الموحدين من اليهود والنصارى ومن يكفر بانكار نبوة
احد الانبياء وانكار فرضية الصلوة والصوم او اباحة المحرمات القطعية او الطعن في صحة القرآن الى
غير ذلك من موجبات الكفر واجاب المحققون بان المراد بالشرك هو الكفر ولكن عبر عن الكفر
بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين وزعم بعض الناس ان مآل كل موحد الى النجاة وهو قول
مخالف للاجماع واما الاحاديث الناطقة بان من قال لا اله الا الله دخل الجنة فمعبرات عن الايمان
باشرف اجزائه او على حد قولك قرأت الحمد لله تريد به تمام السورة باجماع المسلمين اي اهل القبلة
من اهل السنة وغيرهم لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا المشهور ان كلمة هل لا يذكر لها عديل
ولكن جرت عادة المصنفين على ذكره فذهب بعضهم اي اهل السنة الى انه لا يمتنع عقلا اذ العقل
لا يستقل بمعرفة الحسن والقبح عندهم ولا يقبح من الله سبحانه شيء وانما علم عدمه بدليل السمع للنصوص
المصرحة بخلود الكفار في النار وبعضها الحر وهم المعتزلة الى انه يمتنع عقلا وكان على الشارح ان
يصرح بهم ويزيف ولائلهم الاربعة رفعا للالتباس فان ظاهر كلامه يدل على ان كلا القولين لاهل
السنة وان الثاني مرجح بالادلة ولكني اظن انه مذهب بعض الماتريدية ايضا لانهم يوافقون المعتزلة

المعتزلة فی ان العقل قد یستقل بمعرفة الحسن والقبح وان ما یستقبحه العقل لا یصدر عن الحق سبحانه
فلذا سکت الشارح عن ابطاله لان قضیة الحکمة التفرقة بین المسیئ والمحسن ای مقتضیة
الحکمة الالهیة هو الفرق بینهما ولو لم یعذب الکافر او عذب مدة ثم ادخل الجنة لم یکن فرق بین الکافر و
المؤمن واجیب بوجوه احدها انه مبنی علی ان التفرقة واجبة علی الله سبحانه ونحن نقول لا یجب علیه شیٔ
ثانیها انه لیس التفرقة محصورة فی تعذیب المسیئ بل لها وجوه غیر محصورة کاثابة المحسن دون المسیئ و
کمنع المسیئ عن رؤیة الله سبحانه فی الجنة او عن بعض نعیم الجنة وکدخوله النار قبل المؤمن العاصی خروجه
بعده ثالثها ان التفرقة الدنیویة کافیة من جواز قتل الکافر واخذ ماله واسترقاقه رابعها انه مبنی علی قبح عدم
التفرقة ومخالفتها الحکمة ونحن نقول بجواز ان یکون متضمنا لحکمة خفیة بجعله حسنا ولا نعرفها لا یقال قد
شنع الله سبحانه علی من لم یفرق بقوله افنجعل المسلمین کالمجرمین مالکم کیف تحکمون لانا نقول هذا
دلیل سمعی والکلام فی الادلة العقلیة والکفر نهایة فی الجنایة فی العصیان لا یحتمل الاباحة ورفع
الحرمة اصلا بخلاف غیره من الذنوب فانها قد تباح للاکراه وقد یجوز قتل المؤمن للقصاص وشرب
الخمر للدواء واما تکلم المکره بالکفر فلیس بکفر فلا یحتمل العفو ودفع الغرامة بالفتح العذاب وبهذا
دلیل ثان واجیب بانه مبنی علی القبح العقلی ونحن لا نسلمه ولو سلم فنقول نهایة الکرم قد ینافیها العفو
عن نهایة الجنایة وایضا دلیل ثالث الکافر یعتقد حقا ولا یطلب له عفوا ومغفرة فلو یکن
العفو عنه حکمة والجواب ان عدم کونه حکمة دعوی بلا دلیل ولعل الانسب بالکرم اعطاء من لا یسئل وایضا
دلیل رابع هو اعتقادا لابد لان الکافر یرید الدوام علیه لو عاش ابدا فیوجب جزاء لا ابد بخلاف
سائر الذنوب فان المؤمن العاصی لا یرید المداومة علی العصیان بل یطلب ان یوفق للتوبة واجیب
اولا بانا لا نسلم انا عتقادا والابد بل هو منقطع بالموت وثانیا بان قوله فیوجب جزاء الابد تحکم بقی ههنا بحث
وهو انه ذهب شرذمة من المسلمین الی ان مال الکفار

الى النجاة وهم بعض اهل الكشف من الصوفية فمنهم من يقول يدخلون الجنة ومنهم من يقول ينقلب النار عليهم بردا وسلاما فيلتذون بالنار ولذع العقارب كالتذاذ اهل الجنة بالظلال ولثم الحور وطائفة منهم على ذلك الامام ابن تيمية المحدث المجتهد على مذهب الامام احمد بن حنبل واستدلوا على ذلك بوجوه احدها ان التعذيب الابدي لا يجوز من ارحم الراحمين وهو قول بالقبح العقلي ثانيها قوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم واما قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به فلا يعارضه لان الاول اوكد فيجب العمل به ورفع التعارض وذلك بان الحق سبحانه يعذبهم ثم يخلصهم قبل استيفاء عقوبتهم فيصدق المغفرة وعدم المغفرة ثالثها قوله عليه الصلوة والسلام والذي نفسي بيده اليائين على جهنم زمان تصفق ابوابها وينبت في قعرها الجرجير قال ابن تيمية صحيح السند واجابوا عن آيات الخلود بانها ماولة بالمكث الطويل ومن اشهر القائلين بهذا الشيخ محي الدين بن عربي صاحب الفتوحات المكية والجمهور ينكرون ذلك منه اشد الانكار ويكفرونه وعليك بالكف عن طعنه والاعتقاد بخلود عذاب الكفار على طبق الاجماع فان الشاذة تاكلها الذئاب والله الهادي الى الصواب ويغفر ما دون ذلك اي لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة وبدونها

التوبة هي الندم على المعصية والعزم على عدم العود اليها وزاد بعضهم الاعتقاد بانها محرمة المعصية فهي ثلاثة اركان ويجب ان يكون الندم عليها من حيث كونها معصية فالندم على شرب الخمر من حيث احداثه الامراض ليس بتوبة وههنا اختلافات الاول ان جمعا من المعتزلة لم يشترط الندم بل قال بعضهم يكفي قوله تبت وقال بعضهم يكفي العلم بانه اساء والعزم على عدم العود الثاني التوبة واجبة عندنا سمعا لقوله تعالى توبوا الى الله وعند المعتزلة عقلا لانه دفع الضرر الثالث قبول التوبة فضل عندنا وواجب على الله تعالى عند المعتزلة الرابع وجوبها على الفور عندهم حتى ان اثم تاركها يتضاعف كل ساعة فزعموا ان تاخيرها ساعة معصيتان يجب التوبة عنهما وساعتين اربع وثلاث ساعات ثمان الخامس رد المظالم ليس بشرط عندنا في كل توبة بل في التوبة عن المظالم فقط خلافا لبعض المعتزلة السادس عدم العود الى الذنب ليس بشرط عندنا خلافا لبعضهم السابع استدامة الندم ليس بشرط عندنا لانه تكليف ما لا يطاق خلافا لبعض المعتزلة واما تجديد التوبة كلما ذكر الذنب فلم يوجبه جمهورهم لانا لا نسلم الصغيرة اصرارا بحالة ولا يجدد دون توبة خلافا للقاضي منا وابي هاشم من المعتزلة الثامن يصح التوبة عن بعض الذنوب كالسرقة دون بعض كالخمر خلافا لابي هاشم من المعتزلة التاسع يجوز التوبة على الاجمال عندنا خلافا لبعض المعتزلة بحيث شرط التفصيل العاشر هل يجوز التوبة الموقتة وهي ان يعزم على عدم العود سنة مثلا فبعض الاشاعرة على جوازها والصحيح عدم الجواز وللمعتزلة قولان الحادي عشر هل يقبل توبة من حضرته الموت والصحيح ما في الحديث ان الله يقبل التوبة العبد ما لم يغرغر رواه الترمذي اما ايمان الياس فلا يقبل وهو حين شاهد الكافر النار قبل موته ولذا لم يقبل ايمان فرعون وفيه خلاف الشيخ محي الدين بن عربي حيث قال مات مؤمنا الثاني عشر العاصي اذا قطع قدرته على المعصية

الندم على فعل لا يكون صغيرة لان الاصرار لا يكون الا على الكبيرة وذهب الجبائي الى ان الندم على فعل لا يكون معصية لان من مذهبه ان الصغائر لا تكون الا من الصغراء

قوله ثم توبة واجبة الخ اعلم ان التوبة في اللغة الرجوع وفي الشرع الرجوع عن سلب القدرة اذا اقدر عليها ثانيا

قوله على عدم العود اليها الخ اعلم ان التوبة عن ذلك قد تكون بالقلب والعزم على ترك العود وقد تكون بالقول والاظهار وقد تكون بالفعل والاعمال

قوله وزاد بعضهم الاعتقاد الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله ثلاثة اركان الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله ويجب ان يكون الندم عليها من حيث كونها معصية الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله فالندم على شرب الخمر من حيث احداثه الامراض ليس بتوبة الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله وههنا اختلافات الاول ان جمعا من المعتزلة الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله بل قال بعضهم يكفي قوله تبت الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله وقال بعضهم يكفي العلم بانه اساء والعزم على عدم العود الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله الثاني التوبة واجبة عندنا سمعا الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله لقوله تعالى توبوا الى الله الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله وعند المعتزلة عقلا لانه دفع الضرر الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله الثالث قبول التوبة فضل عندنا الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله وواجب على الله تعالى عند المعتزلة الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله الرابع وجوبها على الفور عندهم الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله حتى ان اثم تاركها يتضاعف كل ساعة الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله فزعموا ان تاخيرها ساعة معصيتان الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله يجب التوبة عنهما وساعتين اربع الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله وثلاث ساعات ثمان الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله الخامس رد المظالم الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله ليس بشرط عندنا في كل توبة بل في التوبة عن المظالم فقط خلافا لبعض المعتزلة الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله السادس عدم العود الى الذنب ليس بشرط عندنا خلافا لبعضهم الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله السابع استدامة الندم ليس بشرط عندنا لانه تكليف ما لا يطاق خلافا لبعض المعتزلة الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله واما تجديد التوبة كلما ذكر الذنب فلم يوجبه جمهورهم لانا لا نسلم الصغيرة اصرارا الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله ولا يجدد دون توبة خلافا للقاضي منا وابي هاشم من المعتزلة الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله الثامن يصح التوبة عن بعض الذنوب دون بعض الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله كالسرقة دون بعض كالخمر خلافا لابي هاشم من المعتزلة الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله التاسع يجوز التوبة على الاجمال عندنا خلافا لبعض المعتزلة الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله بحيث شرط التفصيل الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله العاشر هل يجوز التوبة الموقتة الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله وهي ان يعزم على عدم العود سنة مثلا الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله فبعض الاشاعرة على جوازها والصحيح عدم الجواز الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله وللمعتزلة قولان الحادي عشر هل يقبل توبة من حضرته الموت الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله والصحيح ما في الحديث ان الله يقبل التوبة العبد ما لم يغرغر رواه الترمذي الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله اما ايمان الياس فلا يقبل وهو حين شاهد الكافر النار قبل موته الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله ولذا لم يقبل ايمان فرعون الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله وفيه خلاف الشيخ محي الدين بن عربي حيث قال مات مؤمنا الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

قوله الثاني عشر العاصي اذا قطع قدرته على المعصية الخ اعلم ان التوبة عن الكفر بالاسلام والتوبة عن الفسق بالاستقامة والتوبة عن الكبيرة بالاستغفار والتوبة عن الصغيرة بالاستغفار

كالزانى اذا قطعت مذاكيره فهل يصح توبته منعه ابو هاشم المعتزلى والاشاعرة على صحتهما واستيفاء مباحث التوبة فى كتابنا سدرة المنتهى ثم قول الشارح مع التوبة وبدونها محل بحث لانه يفيد ان مغفرة التائب فى مشيئة الله سبحانه فان شاء غفره وان شاء لم يغفره والمذهب انه مجزوم بها واجيب بانه ليس معنى المشيئة ههنا تجويز الطرفين بل ان المغفرة واقعة بارادته وفيه نظر خلافا للمعتزلة فانهم زعموا انه لا يغفر الكبيرة بلا توبة وفى تقرير الحكم ملاحظة للاية الدالة على تبوته اى فى ذكر هذه المسئلة بهذه العبارة المقتبسة من الآية الشريفة وهى قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اشارة الى ان هذا الحكم ثابت بالقرآن وقال بعض المحشين كان عليه ان يقول وفى تقريرا لحكمين لان قوله والله لا يغفر ان يشرك به ايضا اقتباس واجيب بانه لم يغفل ذلك لان نسخ المتن مختلفة فى تقرير الحكم السابق فقد وقع فى بعضها والله لا يغفر الشرك ولا يبعد ان يقع انه اراد بالحكم مجموع عدم مغفرة الشرك ومغفرة ما دونه ثم اعلم ان هذه الآية من اقوى دلائل اهل السنة على جواز مغفرة من لم يتب لانها نص فى التفرقة بين الشرك وما دونه بان الاول لا يغفر والثانى يغفر ثم قد ثبت بالنصوص واجماع الطرفين انه لا فرق بينهما مع التوبة لانهما مغفوران فثبت ان هذا الفرق هو عند عدم التوبة واجاب عنه المعتزلة بان الجملة الثانية مقيدة بالتوبة فالمعنى لا يغفر الشرك بلا توبة ويغفر ما دونه مع توبة لمن يشاء فاعترض عليهم بوجوه احدها انه اختراع ليقيدين متضادين من غير دلالة فى اللفظ عليهما وهذا مما يخيل ببلاغة الكلام فتكلف صاحب الكشاف لدفعه وزعم ان قوله لمن يشاء قيد لكل من الحكمين على سبيل التنازع فالمعنى ان الله لا يغفر الاشراك لمن يشاء ان لا يغفر له وهو غير التائب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان يغفر له وهو التائب ثانيها ان قولهم يغفر ما دون الشرك مع توبة لمن يشاء ينافى مذهبهم وهو وجوب العفو عن التائب لان التعليق بالمشيئة ينافى الوجوب واجيب بان الوجوب يؤكد المشيئة فكيف ينافيه ودفع بان التقييد بالمشيئة ينفى الحكم عن غير المقيد ثالثها ان التوبة توجب مغفرة الشرك وما دونه اجماعا وترك التوبة يوجب عدم المغفرة فيهما عندكم فيلزمكم المساواة بينهما مع ان الآية نص فى عدم المساواة وبالجملة هذه الآية شديدة

على المعتزلة حتى تكلف بعضهم ان قوله ويغفر عطف على يغفر فكلاهما منفي والآية مسوقة لبيان مساواتهما لا تفرقهما وهذه جزء عظيمة على الله سبحانه والآيات والاحاديث في هذا المعنى مشهورة غير الشرك ولو كبيرة غير التائب كثيرة كقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا فهي شاملة للصغائر والكبائر مع التوبة وبدونها وقوله ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وعن ابن عباس رض عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من علم اني لذو قدرة على مغفرة الذنوب غفرت له ولا ابالي مالم يشرك بي شيئا رواه في شرح السنة والمعتزلة يخصونها اي الآيات والاحاديث بالصغائر لمن اجتنب الكبائر والكبائر المقرونة بالتوبة واورد عليهم ان عموم آيات الوعيد لبسر اولى بالمغفرة من عموم آيات الوعيد حتى اطلقتهم الوعيد وخصصتم الوعد وزعم بعض المحشين ان ارجاع الضمير الى الآيات والاحاديث غير صحيح والصحيح ان الضمير للمغفرة وذلك لان هذا التخصيص لا يصح في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لانه تكلف ولانه ينافي قولهم بوجوب مغفرة كل تائب ولان المغفرة مع التوبة تعم الشرك ايضا فلا معنى للفرق انتهى وعندي فيه بحث اما اولا فلان المعتزلة قد خصصوا هذه الآية واعترض عليهم اهل السنة بان تخصيصها لا يصح لتلك الوجوه كما تلوناه عليك وفصله شراح الكشاف فتخصيص هذه الآية صادر عن المعتزلة وان كان غير صحيح فارجاع الضمير الى الآيات والاحاديث صحيح واما ثانيا فلان الضمير لا يقتضي اشتمال كل آية وحديث بل تخصيصهم بعض الآيات والاحاديث يكفي في صحة العود نحو بنو فلان قتلوا واما ثالثا فلما قيل من ان ممن تعلق بهم المشيئة هم اصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة وتخصيصون ما لا مشيئة فيها كقوله تعالى انه كان غفورا رحيما وقوله غافر الذنب باصحاب الصغائر وكبائر التائب فهم يخصصون المغفرة ولا يخصصون جميع نصوصها وعندي لان هذا تكلف والقول بعدم تخصيصهم آيات المشيئة تحكم فانك تعلم بالضرورة ان ظاهر قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء يعم صاحب الصغائر والكبائر والتائب وغيره فحمل من يشاء على بعضهم خرق للعموم وتخصيص بلا شك فاجهم والصف ومسكوا بوجهين احدهما الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة نحو من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم وقوله ان الفجار لفي جحيم

وقوله عليه الصلوة والسلام ثلاثة قد حرم الله عليهم الجنة مدمن الخمر والعاق والديوث رواه احمد ٥٤ وجه
التمسك ان المغفرة تستلزم كذبها والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب
حاصل الجواب انا لا نسلم عموم هذه الآيات والاحاديث بل المراد منها بعض العصاة وهم الكفار و
بعض فساق المؤمنين وزعم بعض المحشين في معنى العبارة انا لا نسلم عمومها للمسلمين و الكافرين بل
المراد منها الكفار وفيه بحث لان تقضي العذاب عن عصاة المسلمين بأجمعهم خلاف النصوص و الاجماع
وقوله انما تدل على الوقوع دون الوجوب، وقع استطراداً وذلك لان المعتزلة تمسكوا بنصوص الوعيد
على انه يجب عقاب العاصي على الله تعالى ومذهب اهل السنة انه لا يجب على الله سبحانه شئ فاجاب
عنه الشارح بان النصوص تدل على وقوع العذاب لا على وجوبه والا فلا تعلق لهذا الكلام بهذا المجال
والاولى تركه لانه مخل وعندي ان سبب ذكره التساهل في اخذ عبارة المواقف وهي هكذا اوجب
جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة بوجهين الاول انه تعالى اوعد بالعقاب فلو لم يوجب
لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال والجواب ان غايته وقوع العقاب فاين وجوبه
انتهى وقد كثرت النصوص في العفو فتخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد جواب
ثان وحاصله انه لو سلمنا عموم نصوص الوعيد فنقول هي من العام الذي خص منه البعض و قرينة
التخصيص نصوص العفو ان قلت العموم فالخصوص متنافيان فكيف يجتمعان قلت التنافي انما هو بين

العموم والخصوص لا بين العموم والتخصيص وتوضيحه ان عموم الحكم هو الكلية نحو كل كافر معذب والخصوص هو الجزئية نحو بعض الانسان معذب فلا يجتمعان في حكم واحد اما التخصيص فهو اخراج البعض عن الحكم الكلي كقوله تعالى ان الله على كل شئ قدير خص منه ذات الواجب تعالى مع عموم الحكم فالتخصيص لا ينافي عموم الحكم بل يستلزمه اذ التخصيص كالاستثناء بالا من الحكم الكلي آن قلت ما الفرق بين هذا الجواب والجواب الاول الذي هو منع العموم قلت النصوص على الجواب الاول قضايا جزئية وعلى الثاني كلية وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى هذا جواب ثالث وحاصله ان الخلف في الوعد كذب قبيح وفي الوعيد لطف محمود فان السلطان اذا غضب على المجرم واوعده بالقتل ثم عفا كان محمودا على العفو اذ هب الصوفية ايضا وقال قائلهم شعر غضب الكريم وان تاجج ناره ✣ كدخان مسك ليس فيه سواد

والمحققون على خلافه تضعيف للجواب كيف اي كيف يصح الخلف وقيل اي كيف لا يكون الخلف على خلافه وهو تبديل القول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول اللام للجنس او العهد بارادة الوعيد لدي او عندي وهذا ما يقوله الحق سبحانه يوم القيمة للكفار اقناطا لهم وتمامه قال لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد واجيب ولا بان معنى قولهم الخلف في الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فلا يبعد من كرمه ان يعفو عنه بالمشية وان لم

يصرح بها البلايغة منهم العاصي اما اذا اخبر بالوعيد فالليق بحاله الابقار والانجاز وقال في قوة القلوب
رويناعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجزه له ومن اوعده
على عمله فهو فيه بالخيار وثانيا بان الوعيد قد يكون انشاء للتخويف لا اخبارا والانشاء لا يحتمل الصدق و
الكذب بقي ههنا جواب رابع عن تمسك المعتزلة وهو انكم زعمتم ان ترك عقاب العاصي خلف مذموم
فنقول ترك ثوابه بالجنة ايضا كذلك لدخوله في عموم النصوص الواردة في الثواب وادخال الجنة فتجعل
الاول خلفا والثاني تكلما والقول بحبط حسناته باطل الثالث في ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على
الذنب كان ذلك اي ما يوجب علمه بعدم العقاب تقريرا اي اثباتا له على الذنب واغراء
اي بعثا وتهييجا وهو بالفارسية برانگيختن للغير عليه اي لغير المذنب على الذنب وهذا ينافي
حكمة ارسال الرسل لان الحكمة في ارسالهم الدعوة الى الطاعة والزجر عن المعاصي والجواب بعد
تسليم الحسن والقبح العقليين ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فان الظن هو
الادراك الراجح لا يترجح العفو بمجرد جوازه فضلا عن العلم اي اليقين كيف اي كيف يوجب الظن
والعلم بعدم العقاب والعمومات اي النصوص العامة الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من
التهديد اي التخويف ترجح خبر لقوله والعمومات جانب الوقوع وقوع العقاب بالنسبة الى كل واحد
من العصاة وكفى به زاجرا الباء زائدة والضمير المجرور فاعل كفى وزاجرا حال او تمييز اي كفى ترجيح
الوقوع زاجرا للمذنب فان العاقل يحترز عن الطريق الذي عليه السباع وان كانت السلامة غالبة
وقد يزعم ان مرجح جانب الوقوع مما يرجح مذهب المعتزلة وهذا وهم لان مذهبهم القطع بالعذاب
ان لم يتب وان تاب فالقطع بالعفو وان مات مصرا فالقطع بالعذاب آن قلت قد ذكروا ان الايمان بين الخوف والرجاء فيجب ان يكونا على السواء قلت الواجب
ان لا يبلغ الخوف الى حد القنوط والرجاء الى حد الاسترسال في الذنوب والامن من العذاب واما
ان غلب احدهما بلا افراط نظرا الى نصوص الوعيد والمغفرة فلا بأس واختار الامام حجة الاسلام
غلبة الخوف في الحيوة والرجاء عند الممات ويجوز العقاب على الصغيرة اي لا يلزم ولا يمتنع

فهذا دعويان كما قالوا والاظاهر الاكتفاء على الثانية لانها محل الخلاف مع المعتزلة والاولى مجمعة عليها
وبقوله والعفو سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها اى الصغيرة تحت قوله تعالى ويغفر ما
دون ذلك اى ما سوى الشرك لمن يشاء ودليل على كلتا الدعويين لان المنفيق بالمشية ينفى اللزوم
والامتناع وايضا لو لزم عقابهما لم يجعل ما دون الشرك مقابلا للشرك لاستوائهما فى لزوم العقاب
ولقوله تعالى ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا مال هذا الكتاب لا
يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا اى وضع صحائف
الاعمال فى ايدى الناس ليقرؤها مشفقين خائفين يا ويلتنا كلمة تاسف لا يغادر لا يترك احصاها
حفظها والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة كما يدل عليه جزع المجرم وخوفه من احصاء صغائره و
كبائره وذكر السؤال استطرادى ويمكن ان يراد سؤال المناقشة المستلزم للعذاب والمجازاة بمعنى
الجزاء وكثيرا ما يستعمل المفاعلة بجانب واحد ثم الظاهر ان الاية دليل على الدعوى الثانية واورد على
الشارح بان كون الاحصاء للمجازاة يوجب لزوم العقاب فيبطل الدعوى الاولى قلنا معنى كلامه
ان الاحصاء انما يكون فيما ينبغى المجازاة عليه ويمكن ان يجاب بان الغاية لا تستلزم المغيا كقولك
صنعت السرير للمجلوس معانك لم تجلس عليه قط وبهذا فسر بعضهم قوله تعالى وما خلقت الجن و
الانس الا ليعبدون واعلم انه ذكر بعض الفضلاء ان الاية دليل على الدعوى الاولى وتقريره ان المجازاة
غير واقعة على كل ما يحصى والا وجب العقاب بعد التوبة معانه خلاف الاجماع وبطل محو السيئات بالحسنات
مع انه ثابت بقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات واذا لم يقع المجازاة على كل ما يحصى لم يكن
العقاب على الصغيرة لازما وهو المدعى وعندى فيه نظر لانه مبنى على ان الذنب الذى محاه التوبة او الحسنة
يبقى مكتوبا فى الصحف لان المراد بالاحصاء فى الاية هو الاحصاء الباقى الى قرءة الصحف بقى فى هذا المقام
بحث وهو ان بعض المحققين زعم ان الاثابت بالايتين هو الدعوى الاولى التى لا مخالف فيها لا
الثانية التى هى محل النزاع فاشتغل الشارح بيوما لا يعنى اما الاية الاولى فللخصم ان يقول ان من شاء
الله مغفرتهم اصحاب الصغائر المجتنبون عن الكبائر واما الاية الثانية فللخصم ان يقول لا يقع المجازاة

على كل لا يحصى بل على ما بقي استحقاقه بعد مقابلة الحسنات والسيئات واجتناب الكبيرة يبطل
استحقاق الصغيرة وعندنا فيه نظر اذ لا يخفى العارف باساليب الكلام ان الآية الاولى قد عمم
فيها المشية في كل ذنب غير الشرك فالحمل على البعض تحكم وما تضمنه الآية الثانية من خوف المجرم
عن احصاء صغائره وكبائره وحضور اعمالهم ونفي الظلم في مجازاتهم صريح في ان الصغيرة من اسباب
العقاب وما ذكر من حديث الاستحقاق بعد المقابلة ممنوع لا بد له من دليل الى غير ذلك من الآيات
والاحاديث كقوله تعالى من يعمل سوءا يجز به ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومن اوضح ما يدل عليه
ضغط القبر سعد بن معاذ الانصاري من قطرات البول مع غاية صلاحه ومناقبه العظيمة وذهب
بعض المعتزلة قيد بالبعض لان جمهورهم على انه لا يجوز العقاب على الصغيرة مطلقا لان الكافر و
صاحب الكبيرة مخلدان في النار بسبب الكفر والكبيرة وغيرهما مخلد في الجنة بلا عذاب الى انه
اي مرتكب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز
ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر
نسقط واصل التكفير الستر عنكم سيئاتكم اي صغائركم بقرينة المقابلة واجيب بان الكبيرة
المطلقة هي الكفر لانه الكامل وقد تقرر ان المطلق ينصرف الى الكامل عند عدم القرينة
الصارفة عنه وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر جواب لما يرد من ان الجمع كيف يفسر بالمفرد
وحاصل الجواب ان الكفر انواع ككفر المجوس وكفر اليهود وكفر النصارى وكفر عبادة الصنم وكفر
الزندقة فيكون كبائر من هذه الحيثية وان كان الكل ملة واحدة في الحكم اعتذار عن مخالفة الفقهاء
فانهم قالوا الكفر ملة واحدة ولذا يرث النصراني من اخيه اليهودي مع ان اختلاف الدين يمنع التوارث و
حاصل الاعتذار ان الكفر انواع مختلفة في الحقيقة واشتراكها انواعه في الحكم لا ينافي تعددها ولذا جمع الظلمة
في قوله تعالى الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت
يخرجونهم من النور الى الظلمات او بالنظر الى افراده القائمة بافراد المخاطبين ككفر ابي جهل و
كفر امية وكفر ابي لهب مثلا على ما تمهد اي ثبت من ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي
انقسام الاحاد بالاحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم فان معناه ان كل واحد منهم ركب دابته

ولیس توبۃ فمعنی الآیۃ ان یجتنب کلوا حد منکم کفرہ نکفر سیئۃ آن قلت فعلی ہذا یلزم ان یکون المؤمن مغفور الذنوب کلہا وہذا مذہب المرجئۃ القائلین بانہ لایضر مع الایمان معصیۃ وہذا اعظم فساد امن مذہب المعتزلۃ اجیب بوجوہ احدہا ان المراد ہی السیئات التی قبل الکفر وفی الحدیث الاسلام یہدم ما کان قبلہ رواہ مسلم ثانیہا ان التکفیر مقید بالمشیۃ کقولہ تعالے ان اللہ لایغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء واورد وعلیہا نک اذا قیدت بالمشیۃ فلا حاجۃ الے حمل الکبائر علے الکفر اجیب بانہ لافائدۃ فی تعلیق التکفیر بالاجتناب فیجوز مغفرۃ الصغائر بدون الاجتناب ایضا ثالثہا ان المعنی نکفر عنکم سیئاتکم بالتوبۃ ولاشک فی ان التوبۃ انما تکفر ذنوب المؤمن لا الکافر ولنا فی ہذا المقام کلام شریف وہو ان تفسیر الآیۃ بما ذکرہ الشارح تکلف والاحسن المطابق للآثار ہو ان المراد بالکبائر ضد الصغائر وتکفیر السیئات ہو اسقاط الصغائر بالطاعات فعن ابی ہریرۃ رضہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الصلوات الخمس والجمعۃ الی الجمعۃ ورمضان الے رمضان مکفرات لما بینہن اذا اجتنب الکبائر رواہ مسلم وعن عثمان رضہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ما من امرء مسلم یحضرہ صلوۃ مکتوبۃ فیحسن وضوءہا وخشوعہا ورکوعہا الا کانت کفارۃ لما قبلہا من الذنوب مالم تؤت کبیرۃ رواہ مسلم وعن ابن مسعود رضہ ان رجلا اصاب من امرۃ قبلۃ فاتی النبی صلے اللہ علیہ وسلم فاخبرہ فانزل اللہ تعالے واقم الصلوۃ طرفی النہار وزلفا من اللیل ان الحسنات یذہبن السیئات فقال الرجل یارسول اللہ الی ہذا قال لجمیع امتی کلہم رواہ البخاری ومسلم والاحادیث فی ہذا الباب کثیرۃ والفرق بین ہذا التفسیر وتفسیر المعتزلۃ ظاہر لان مجتنب الکبائر اذا عمل صغائر ویعمل بعدہا طاعۃ مکفرۃ کان جائز العقوبۃ عندنا لا عندہم ق

فقط واللہ اعلم بالصواب

يجوز العفو عن الكبيرة اے لايلزم ولايتعين والاول رد على المرجئة حتى قالوا لايجوز تعذيب المؤمن وهو مذهب مقاتل بن سليمان المفسر والثاني رد على المعتزلة حيث قالوا يخلد صاحب الكبيرة في النار والظاهر ان المراد بجواز العفو عدم امتناعه هذا مذكور فيما سبق حيث قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر الا انا عاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ولا يخفى انه عند بارد ولا يتعلق به قوله اذا لم تكن الظاهر ان الضمير للكبيرة فقط لما اخترنا من تفسير الجواز لعدم الامتناع والا على تفسيره بعدم اللزوم والامتناع معا فيجوز ارجاعه الى الصغيرة والكبيرة على تاويل كل واحدة عن استحلال اے صادرة عنه والاستحلال حلال والسنن والاستحلال كفر لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق اے للايمان في بعض اے بالاستحلال يا دل النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار كقوله تعالى من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم خالدا فيها او على سلب اسم الايمان عنهم كقوله عليه الصلوة والسلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وتقديم المجرور ليس لحصر التاويل في الاستحلال بل للاهتمام به اما اولا فلانه منقول عن الشارع فمن نفيع التابعي رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العلمين فقال رجل يا رسول الله من تركه فقد كفر قال من تركه لا يخاف عقوبته ولا يرجو ثوابا رواه عبد بن حميد المفسر واما ثانيا فلانه يجري في جميع تلك النصوص بلا كلفة بخلاف بقية التاويلات فانها لا تعم لكل تاويل الخلود بالمكث الطويل فانه لا يجري في الحديث وكتاويل الايمان بالكامل فانه لا يجري في الاية والشفاعة من الشفع ضد الفرد كان المجرم كان فردا فجعله الشفيع زوجا بالانضمام اليه قانتة للرسل اراد بالعلم الرسول والنبي والاخيار جمع خير بتشديد الياء وهم الملائكة والصلحاء والشهداء وعن عثمان رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يشفع يوم القيمة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء

رواه ابن ماجة وجاء في الحديث بعد ذكر شفاعة المؤمنين واخراجهم عن النار كل من عرفوه يقول الله شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق الا ارحم الراحمين فيقبض قبضة من النار فيخرج منها قوما لم يعملوا خيرا قط رواه البخاري ومسلم في حق اهل الكبائر خصهم بالذكر لان شفاعة اهل الصغائر يعرف منه بطريق الاولى ان قلت ذكر الشارح في التلويح ان كراهة التحريم الى الحرام اقرب وفاعلها يستحق مذموما دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة وقال في موضع آخر ترك السنة يستحق حرمان الشفاعة انتهى فاذا كان مرتكب المكروه وتارك السنة محروما عن الشفاعة فما ظنك بصاحب الكبيرة اجيب بوجوه احدها ان ما هو جزاء للصغيرة لا يلزم ان يكون جزاء للكبيرة التي لها جزاء آخر اشد واعظم كالنار الثاني ان المراد الحرمان عن الشفاعة وارتضى الناس هذا الجواب وليس بوجه لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي ذكره الشارح في بحث الحكم من التلويح الثالث انه يستحق الحرمان ولا يلزم منه وقوع الحرمان ولا يخفى انه جواب عن عبارة الشارح لا عن الحديث ولك ان تاول الحديث به الرابع انه الحرمان عن الشفاعة ارفع الدرجات لا عن شفاعة التخليص عن النار الخامس انه لا يكون مشفوعا لعدم دخول النار فلا ينافي الشفاعة للاخراج عنها قبل استيفاء مدة العذاب السادس انه يحرم الشفاعة لادراك الثواب الذي ينال لو لم يفعل هذا الفعل السابع انه يحرم عن الشفاعة في بعض احوال الموقف وهذه الاحتمالات تقطع الاعتراض والله اعلم بما هو المراد من الحديث بما استفيض من الاخبار اي المشهور من الاحاديث من قولك استفاض الماء اذا كثر وسال الى الجوانب خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الشفاعة لتخليص المجرم بل الشفاعة لزيادة ثواب المحسن فقط وهذا اي الخلاف بيننا وبينهم مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى هذا دليل عقلي على اثبات الشفاعة وينبغي ان يكون الزاميا لاعتنائه على الحسن والقبيح العقليين وعندهم لما لم يجز المغفرة بدون الشفاعة لم تجز مع الشفاعة وفي هذه الملازمة بحث بل في اثبات الخلاف على ما ذكر ايضا نظر لنا قوله واستغفر لذنبك قيل الذنب الصغائر سهوا فان الانبياء غير معصومين عنها وقيل تركا لافضل فانه يعد في الانبياء ذنبا

لعظم منزلتهم وقيل الطلب العصمة لنفسك والمعنى طلب بقاءها وقيل امر بالاستغفار مع انه معصوم تعليما للامة وقيل اى لذنب امتك وللمؤمنين وللمؤمنات والاستغفار لذنوبهم هو الشفاعة لهم ثم لما كان الذنوب تعم الصغائر والكبائر ثبت الشفاعة فى الكل وقد يزعم ان المراد صغائرهم بقرينة ما قبله لان ذنب النبى صلى الله عليه وسلم صغيرة فالدليل الزامى لان المعتزلة ينكرون الشفاعة للمذنب مطلقا وفيه نظر لان الصارف عن العموم فى قوله استغفر لذنبك انما هو دليل العصمة ولا صارف فى قوله وللمؤمنين والمؤمنات فيجب الحمل على العموم وفى اعادة الجار اشارة الى ان ذنوبهم ليس من جنس ذنب النبى صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى فما تنفعهم اى الكفار شفاعة الشافعين اى على تقدير ان يشفعوا لهم فان اسلوب هذا الكلام اى طريقة يدل على ثبوت الشفاعة فى الجملة اى مجملا والا لما كان نفى نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق ياسهم اى قطع رجائهم معنى اسم كان لان مثل هذا المقام اى مقام التقبيح والاقناط يقتضى ان يتوسموا التوسيم واع كردن ونشانمند كردن بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم فوجب ان يكون عدم النفع خاصا بهم وفى الدليل بحث من وجوه احدها قيل ثبوت الشفاعة فى الجملة مسلم عند المخالف ايضا فلم ان يحمل الآية على زيادة الثواب اجيب بان الاسلوب يمنعه لان عدم الشفاعة لزيادة الثواب لا يقتضى تقبيح الحال على ما قول بل اللفظ مصرح بالمطلوب لان تمام الآية كل نفس بما كسبت رهينة الا اصحاب اليمين فى جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين حتى اتانا اليقين فما تنفعهم شفاعة الشافعين فالمراد شفاعة الخروج من السقر ثانيها قيل يدعى المصنف شفاعة الكبائر والدليل لا يدل عليه اجيب ولا بان المانع عن النفع هو الكفر فثبت النفع فى غيره وهو الكبيرة والصغيرة وفيه انه يحتمل ان يكون المانع غير منحصر فى الكفر بل يكون ترك الصلوة والاطعام من الموانع ايضا وثالثها انه لما ثبتت الشفاعة للخلاص من العذاب تم الالزام على المعتزلة و

هو كاف في صحة الدليل ثانيها قيل الآية من باب التهكم لان الكفار قالوا في الاصنام هؤلاء شفعاؤنا
عند الله والجواب انه احتمال بعيد والممنوع من المانع هو الاحتمال القريب وليس المراد ان تعليق
الحكم وهو عدم النفع بالكافر يدل على نفيه عما عداه جواب عن سؤال يتوقف على مقدمة هي ان
مفهوم المخالفة حكم يثبت للمسكوت عنه مخالفا ثابت للمذكور كقوله عليه الصلوة والسلام في الغنم السائمة
زكوة ويفهم منه انه لا زكوة في غير السائمة وهذا عند الشافعي رح وانكره الحنفية والمعتزلة وقالوا الحكم غير
السائمة معلوم من نص آخر لا من هذا الحديث ثم تقرير السؤال ان الاستدلال بالآية قول بمفهوم المخالفة
لان الآية ناطقة بنفي الشفاعة عن الكفار وانتم تستدلون بها على ثبوت الشفاعة للمؤمنين والمعتزلة
ينكرون مفهوم المخالفة فكيف يتم الحجة عليهم وحاصل الجواب ان مطلوبنا ثابت من سياق الآية كما لا
يخفى على الغارب باساليب الكلام لا من مفهوم المخالفة حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من
يقول بمفهوم المخالفة لا على المعتزلة وقوله عليه الصلوة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
رواه ابو داود والترمذي والبيهقي في شعب الايمان وصححه عن انس بن مالك ورواه الحاكم وصححه عن جابر
ورواه الطبراني عن عبد الله بن عباس رض وابن عمر ورواه البيهقي في كتاب البعث عن كعب بن مرة
وقال انس بن مالك قلنا يا رسول الله لمن تشفع يوم القيمة قال لاهل الكبائر واهل العظائم واهل الدماء
رواه الامام الاعظم ابو حنيفة رح وهو مشهور والحديث المشهور مما يفيد العلم الاستدلالي بل الاحاديث في
باب الشفاعة متواترة المعنى

وان لم يكن لفظ كل منها متواترا والمتواتر يفيد العلم القطعي الضروري معنويا او لفظيا ولو تمسك
اهل الحق بالحديث لكفاهم للتصريحات الواضحة في خلاص المجرمين عن العذاب بالشفاعة قبل دخول
النار وبعده ولكن المخالف قد يعاند ويمنع صحة الحديث وتواتره بخلاف القرآن واحتجت
المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا اي احذروا يوما مفعول به لا ظرف لا تجزي لا تقضي نفسه
يوم والعائد محذوف اي لا تجزي فيه نفس عن نفس شيئا من الحقوق او شيئا من الجزاء فهو
مفعول به او مطلق ولا يقبل منها من نفس شفاعة وقوله تعالى ما للظالمين من حميم محب عطوف
واصل الباب للحرارة ولذا يطلق الحميم على الماء الحار وسمي المحب حميما كانه يحترق قلبه من الحب ولا
شفيع يطاع اي يقبل شفاعته لهم والجواب بعد تسليم دلالتها اي دلالة هذه الآيات على العموم
في الاشخاص الاول انا لا نسلم دلالتها على النفي عن كل شخص بل نقول المراد بها الكفار فالمعنى لا تجزي
نفس عن كافر شيئا ولا يقبل منها شفاعة لكافر وما للكافرين من حميم واعترض عليه اولا بان نفس
نكرة بعد النفي فتفيد العموم فيعم الضمير الراجع اليها ايضا وثانيا بان ضمير النكرة نكرة فيعم كالنكرة واجيب
عن الاول بانا لا نسلم رجوع الضمير الى النكرة من حيث عمومها لان النكرة وضعت للفرد المبهم لا لعموم
وليس دلالتها على العموم بحسب الوضع بل لان العقل يحكم بان نفي الفرد المبهم يستلزم نفي جميع الافراد وعن
الثاني بان كون ضمير النكرة نكرة محل خلاف بين النحاة ولو سلم فكون حكمها حكم النكرة المظهرة في العموم محل
منع واستدل البعض على منع العموم بنزول الآية في خطاب اليهود والرد على قولهم ان آباءنا يشفعون
لنا ودفع بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وفيه نظر لانه قد يعتبر خصوص السبب للقرائن ولما

استشکل مروان بن الحکم قولہ تعالی ولا تحسبن الذین یفرحون بما آتوا ویحبون ان یحمدوا بما لم یفعلوا فلا تحسبنہم بمفازۃ من العذاب وقال لو کان کذلک لنعذبن اجمعین فاجاب ابن عباسؓ انہا فی اہل الکتاب کما فی الصحیحین والاذمان جواب ثان ای لانسلم دلالتہا علی النفی فی کل زمان بل یجوز ان یکون لعدم قبول الشفاعۃ زمن مخصوص کالوقت الذی لا یؤذن فیہ بالشفاعۃ لقولہ تعالی من ذا الذی یشفع عندہ الا باذنہ ووجہ بعضہم بان القیمۃ ایام کثیرۃ والمذکور فی قولہ تعالی اتقوا یوما ہو یوم منہا وعندنا فیہ بحث للان المعلوم من ظواہر النصوص ان الحساب والشفاعۃ ودخول الجنۃ والنار فی یوم واحد اللہم الا ان یجاب بان الیوم قد یفسر بالوقت ولذا قیل فی قول القائل عبدی حر یوم یقدم زید انہ یعتق ولو قدم لیلا فلعل الموجہ اراد تفسیر الآیۃ بہذا والاحوال جواب ثالث وہو انا لانسلم دلالتہا علی النفی فی کل حال بل یجوز ان عدم نفع الشفاعۃ خاصا ببعض الاحوال کما اذا صدر الحکم القطعی بادخال النار وعن عائشۃؓ قالت یا رسول اللہ ہل تذکرون اہلیکم یوم القیمۃ قال اما فی ثلاثۃ مواطن فلا یذکر احد احدا عند المیزان وعند الکتاب وعند الصراط رواہ ابو داؤد وقد یزعم ان ذکر الاحوال مستدرک لان ذکر الازمان یعنی عنہ ولنا فیہ نظر لان الاستدراک انما یتم لو وقعت ہذہ الاحوال علی کل مکلف فی زمن واحد لکنہ یجوز ان یقع فی زمن واحد احوال مختلفۃ علی المکلفین فبعضہم یحاسب وبعضہم یقرر الکتاب وبعضہم یوزن کتابہ واللہ اعلم انہ یجب تخصیصہا بالکفار خبر عن الجواب وہو جواب رابع یعنی انا سلمنا دلالتہا علی النفی عن کل شخص فی کل وقت وکل حال فنقول ہی من العام الذی خص منہ البعض وہم المشفوع لہم ان قلت تسلیم عموم الاشخاص والاوقات والاحوال ینافی ثبوت الشفاعۃ للبعض فالجواب ان تخصیص البعض من العام ہو کالاستثناء ولا یجوز الاستثناء الا من حکم کلی فہذا التخصیص لا ینافی العموم بل یستلزمہ کقولک جمیع عبیدی احرار الا زیدا وہذا معنی ما قیل ان المسلم دلالتہا علی العموم لا ارادۃ العموم وقد سلف توضیح ذلک جمعا بین الادلۃ علۃ للتخصیص او للوجوب ای الادلۃ النافیۃ للشفاعۃ والمثبتۃ لہ وہذا جواب ما یقال من ان تخصیص العام خلاف الظاہر لا یرتکب الا لضرورۃ وحاصل الجواب ان النصوص لا یجوز تعارضہا فدفع التعارض ضرورۃ داعیۃ الی التخصیص بقی ہہنا نکتتان الاولی قال اہل السنۃ لو تم ادلۃ المعتزلۃ لم یکن شفاعۃ اصلا فیبطل اعترافہم بالشفاعۃ لزیادۃ الثواب وان خصوا العموم فہو خلاف الظاہر بلا دلیل علی ان العام

بعض الاحادیث دال علی ان محمدا لا یشفع لبعض ولا یشفع فی بعض ولعلہ فی القیامۃ وذلک لا یدل علی انہ لا یشفع لاحد البتۃ من اصحاب الکبائر ولا انہ لا یشفع من الشفاعۃ فی جمیع المواطن والاوقات فتحققہ انہ تعالی من ان احدا من الخلق یشفع الا باذنہ فہو فعل الرسل فیمکن ماذونا فی بعض المواضع وبعض الاوقات

فلا شفیع فی ذلک الزمان والمکان ولا ینافی وجود شفیع آخر فی زمن آخر وفی وقت آخر فتامل

الشفاعۃ فیشفع ہناک

کذا قال الرازی ۱۲

قولہ فیفسر بالوقت قلیلا

کان اکثر اکی یقال یوم

کان اکثر اکی یقال یوم

الولادۃ ویوم بعثت ویوم

الزفاف ویوم یسر ویوم

حنین ویوم یکرہ فحق

معاویۃ وقال تعالی فی حق

کان مقدارہ خمسین الف

سنۃ الآیۃ ۱۲

ہو لوی

برخوردار

المخصوص لا يبقى حجة الثانية قال الامام الرازي ادلة المعتزلة عامة تنفي شفاعة المجرم في جميع الاشخاص والاوقات وادلتنا خاصة تثبتها في بعض الاشخاص والاوقات والخاص راجح على العام ثم اراد الشارح ذكر خلاصة مذهب المعتزلة في العفو والشفاعة والرد المجمل عليهم ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة جزاء لما اي لم يستطيعوا انكار العفو والشفاعة من اصلها بل انكروها في البعض واثبتوها في البعض بالعفو عن الصغائر مطلقا فمذهب جمهورهم ان الله تعالى لا يعاقب على الصغيرة اصلا لا مؤمنا ولا كافرا ولا صاحب كبيرة لان المؤمن صغائره مكفرة بالاجتناب عن الكبائر والكافر وصاحب الكبيرة لا فراغ بهما لعذاب الصغيرة لانهما مشغولان بعذاب الكفر والكبيرة ومخلدان في النار بل تفاوت في العذاب بالشدة والضعف بين الاشخاص لزعمهم ان العقاب مضرة خالصة لا يمكن تفاوته لبلوغه اقصى ما يمكن فلم يمكن عقابهما على الصغيرة ولا يخفى فساد دليلهم وذهب بعضهم الى العفو عن الصغائر بشرط الاجتناب عن الكبائر فان حمل كلام الشارح على مذهب جمهورهم فقوله مطلقا على اطلاقه وان حمل على مذهب بعضهم فمعناه مع التوبة وبدونها بشرط اجتناب الكبائر دون الكبائر بعد التوبة والكفر واغفوها بلا توبة وبالشفاعة عطف على قوله بالعفو لزيادة الثواب لا الخلاص من العقاب وكلاهما اي قولهم بالعفو والشفاعة فاسدا ما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العقاب عندهم فلا معنى للعفو لان العفو هو التجاوز عن مستحق العذاب وههنا اشكال وهو ان الشارح ان قصد الرد على جمهورهم فالتقييد بالمجتنب عن الكبيرة مستدرك وان اراد الرد على البعض لم يتم قوله فلا معنى للعفو لانه يمكن حمل نصوص العفو على صغيرة غير المجتنب لانها غير مكفرة فيجوز الاخذ عليها والعفو عنها ويمكن الجواب باختيار كل من الشقين واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية فحملها على زيادة الثواب يخالف النصوص وقد صح في الحديث المشهور ان النبي صلى الله عليه وسلم يسجد يوم القيمة ويشفع لاهل النار فيستجاب شفاعته ويؤمر باخراجهم من النار فيخرجهم حتى لا يبقى فيها الا من حكم القرآن عليه بالخلود وتفصيله في البخاري ومسلم

وعن انس رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يصف اهل النار فيمر بهم الرجل من اهل الجنة فيقول الرجل منهم يا فلان اما تعرفني انا الذي سقيتك شربة وقال بعضهم انا الذي وهبت لك ماء موضوء فيشفع له فيدخله الجنة رواه ابن ماجة وَاَهْلُ الْكَبَائِرِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ لَا يَخْلُدُوْنَ فِي النَّارِ وَاِنْ مَاتُوْا مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة شرا يره اى يجد جزاءه ونفس الايمان اى مع القطع عن سائر الاعمال الصالحة عمل خير بالاضافة ولا يبعد التوصيف وعن ابي هريرة رض قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم اى الاعمال افضل قال الايمان بالله رواه مسلم ولا يمكن بالامكان البعيد ان يرى جزاءه قبل دخول النار بدخول الجنة ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع وارد عليه انه مبني على ان جزاء الايمان هو الجنة وهو محل منع لجواز ان يرى جزاءه في الدنيا بنعمة او في الآخرة بتخفيف العذاب واجيب بان النصوص دالة على المدعى كحديث من مات وهو يعلم انه لا اله الا الله دخل الجنة رواه مسلم فتعين الخروج عن النار ثم الخلود في الجنة لان العود الى النار باطل اجماعا وقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات مفعول ثان لوعد وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من ادراج الواجبات والسنن كانت لهم جنات الفردوس هو اعلى منازل دار الثواب وهو في اللغة البستان الذي فيه العنب والنخل قال مجاهد كلمة رومية وقال السدي بلغة النبط وعن عبادة بن الصامت رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنة مائة درجة ما بين كل درجتين كما بين السماء والارض والفردوس اعلاها درجة منها تفجر انهار الجنة الاربعة ومن فوقها يكون العرش فاذا سألتم الله فاسألوه الفردوس رواه الترمذي نزلا بضمتين ما يهيأ للضيف ووجه الاستدلال ان الله سبحانه وعد الجنة على الايمان والعمل الصالح ولم يشترط ترك الكبيرة وفيه بحث من وجهين احدهما ان ترك المعصية عمل صالح لقوله تعالى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى والجواب ان الترك ليس عملا لانه وهو ظاهر وشرعا والا لزم ان يكون الشاغل بالمباحات يتجدد له اعمال الخير في كل آن حتى في النوم وهذا باطل بل اذا تهيأت اسباب المعصية حتى كاد ان يفعلها فذكر الله تعالى وانتهى عنها كان هذا الذكر والخوف عملا صالحا الثاني ان المطلوب هو ان مجرد الايمان يدخل الجنة والآية لا يدل عليه بل مقرونا مع العمل الصالح

واجيب بان البقاء على الايمان عمل صالح دلنا في السوال والجواب بحث آتي في السوال فلان المطلوب
في هذا المقام ان ترك الكبيرة ليس بشرط في دخول الجنة والآية دالة عليه وليس المطلوب ان العمل الصالح
ليس بشرط فانه وان كان من العقائد الاسلامية الا انا لسنا بصدد اثباته هنا واما في الجواب فلان البقاء
على الايمان هو الايمان اذ بانتفائه ينتفي الايمان فليس عملا زائدا على الايمان الى غير ذلك من النصوص
الدالة على كون المؤمن من اهل الجنة بعد ما سبق من الادلة القاطعة الدالة على ان العبد لا يخرج
بالمعصية عن الايمان جواب عن سوال مقدر وهو ان هذه النصوص لا تقوم حجة على المعتزلة لانهم يقولون
صاحب الكبيرة ليس مؤمنا واليضا الخلود في النار من اعظم العقوبات الظاهر ترك كلمة من ولكن
اورد الجواز ان يكون الله سبحانه عقوبته يساويه او يفضل عليه وقد جعل اي الخلود جزاء الكفر
الذي هو اعظم الجنايات فلو جوزي به غير الكافر لكان زيادة على قدر الجناية فلا يكون
عدلا وهذا الدليل مبني على القبح العقلي فيكون الزاميا والا فالاشعرية على انه لا يقبح من الله سبحانه
شيء واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عذاب الكافر اشد اجيب بوجهين احدهما ان المعتزلة لا يقولون
بتفاوت العقاب شدة وضعفا بل يقولون هو المضرة اقصى ما يكون ثانيهما ان الشارع اطلق الخلود
جزاء الكافر من غير قيد بالشدة فالتقييد بناء في الاطلاق وذهبت المعتزلة الى ان من ادخل النار
فهو خالد فيها لانه كافر وصاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم اي من لم يصدر عنه ذنب و
التائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليس من اهل النار على ما سبق من اصولهم قواعدهم
والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة بوجهين احدهما يستحق العذاب وهو
اي العذاب مضرة خالصة لانه جهما منفعة دائمة فينافي اي استحقاق العذاب استحقاق الثواب
الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الدوام بل الخلوص ايضا واما استدلالهم على الخلوص
بانه يجب ان يكون حال الآخرة اما نفعا بلا مضرة او مضرة بلا نفع والا لم تميز عن حال الدنيا المتميزة
من مضرة ونفع فمم الاحتجاج على الدوام بان ما انقطع لم يكن خالصا فشديد الضعف اما اولا فلانه لا
دليل على انحصار التميز في الخلوص بل الشدة وطول المدة وكسر الاسباب مميزات واما الثاني فلمنع
الاول ولو سلم فالمنفعة الطارية لا تشوب المضرة السابقة حتى تمنع خلوصها لا يقال الشائب هو العلم
بزوالها لانه يجوز ان يشغله العذاب عن هذا العلم بل يمنع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه

وهو الاستيجاب اى وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى فان الصحيح عندنا انه لا يجب على الله
سبحانه شئ واذا قلنا ان المطيع يستحق الجنة والكافر يستحق النار فمعناه ان الاول اهل لفضله والثانى
اهل لعدله وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل ولا يجب شئ منهما عليه فان شاء عفى عنه
اى عن صاحب الكبيرة امابمحض فضله وامابشفاعة وامابعمل صالح يكفر له على خلاف فيه وقد جرى فيه
كلام بين الشيخ ابن حجر المكى الشافعى والمير شاه البخارى فذهب الثانى الى ان الحج يكفر الكبائر والاول
خص التكفير بالصغائر وحقق بعضهم التفصيل فقال يكفر من الكبائر ما لا قصاص فيه ولا تعلق بحق
العباد كشرب الخمر بخلاف الصلوة المتروكة وقتل النفس وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة
وجاء فى الحديث ان مكث بعض العصاة فى النار ساعة وبعضهم يوم شهر وبعضهم سنة والطول مكثهم مدة
الدنيا سبعة آلاف سنة كذا رواه الحكيم الترمذى فى نوادر الاصول وفى هذا المقام بحثان البحث
الاول زعمت المعتزلة ان ثواب المطيع وعقاب صاحب الكبيرة واجبان على الله سبحانه اما الثواب
فلوجوه احدها ان التكليفات اما لا لغرض وهو عبث واما لغرض الله سبحانه وهو منزه عن الحاجة
اليها واما لغرض العبد فى الدنيا وهى بيت المصائب والكدورات واما فى الآخرة وهو المطلوب
والجواب انه لا غرض لفعله تعالى عندنا وثانيها ان العبادات خدمة شاقة فيجب الاجرة والجواب
انها لا تكافى احدى نعمه التى لا تحصى فكيف يجب العوض عليها وثالثها عدم وجوبه يقضى الى الكسل
فى الطاعات والجواب ان ظن الثواب عليها وظن العقاب على تركها دافع الكسل رابعها لو لم يقع
لزم كذب نصوص الوعد والجواب ان مدلولها الوقوع لا الوجوب واما العقاب فلوجوه احدها انه لو لم يجب
لاجترء الناس على المعاصى وثانيها لو لم يجب لزم كذب نصوص الوعيد وجوابها ظاهر مما سبق

ثالثها لو لم يعاقب لزم التسوية بين المطيع والعاصي والجواب انه يمكن الفرق بالسبق الى الجنة
ورفعة الدرجات وكثرة النعيم على انه لا يقبح من الله سبحانه شئ البحث الثاني ذهب المعتزلة الى
الاحباط وبنوا عليه خلود صاحب الكبيرة في النار فقال جمهورهم يحبط طاعات العمر بكبيرة واحدة و
ذهب الجبائي الى ان الكثير يحبط القليل فاذا زادت الطاعات احبطت المعاصي من غير ان ينقص
ثوابها واذا زادت المعاصي على الطاعات احبطت الطاعات من غير ان ينقص عقابها وقال ابنه
ابو هاشم يتساقط المتساويان ويبقى الزائد للثواب او العقاب وذهب المرجئة الى ان الايمان يحبط
المعاصي كلها وهو مذهب مقاتل بن سليمان المفسر وقال الاشاعرة اذا اجتمع في المؤمن طاعات
ومعاصي فهو الى الله سبحانه ان عفا عنه فبفضله وان عاقبه فبعدله الثاني النصوص الدالة على الخلود
كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم خالدا فيها التعمد هو الفعل مع القصد ويقابله الخطاء
كما اذا قتل رجلا على زعم انه كافر فاذا هو مؤمن او رمى صيدا فاصاب مؤمنا وقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله ذكر الاسمين مع ان في احدهما كفاية دفعا لما قد يتوهم من التفرقة بين امر الله تعالى
وامر رسوله صلى الله عليه وسلم ويتعد حدوده يتجاوز عن اوامر الله سبحانه ونواهيه يدخله قرئ
بالياء والنون على سبيل الالتفات وكلاهما متواتر نارا خالدا فيها حال مقدرة اي مقدرا خلوده فيها
ليتحد زمان الحال وعاملها وقوله تعالى من كسب قالوا اصل الكسب جلب النفع واستعمل هنا للتحكم كقوله تعالى
بشرهم بعذاب اليم سيئة معصية واحاطت به خطيئته اي غلبت عليه فاولئك اصحاب النار
هم فيها خالدون افرد الضمير وجمع نظرا الى لفظ من ومعناها والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا
لا يكون الا كافرا فجواب عن الآية الاولى اي المعنى من يقتل مؤمنا لكونه مؤمنا ولا شك ان هذا
لا يكون الا مع استباحة الايمان وهو كفر وقد يحتج عليه بالقاعدة المشهورة من ان تعليق الحكم بالمشتق
يدل على كون مأخذ الاشتقاق علة الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واجيب عن الآية

بوجوه اخر احدها ان هذا جزاره ان جوزی علیه ولکنه لا یکمل جزاره ایفاء لوعده المؤمنین بالجنة وعن ابی هریرة رض عن النبی صلی الله علیه وسلم فی قوله ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاره جهنم قال ان جازاه رواه الطبرانی بسند ضعیف ثانیها متعمدا الی مستحلا ثالثها انها نزلت فی مقیس بن جنابة وجداخاه مقتولا بالمدینة فی بنی النجار فامرهم رسول الله صلی الله علیه وسلم بان یدفعوا الیه الدیة ثم قتل مؤمنا ورجع الی مکة مرتدا رواه ابن جریر عن عکرمة تلمیذ ابن عباس رضی الله عنه ان قلت العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب قلت ذکر رئیس المعتزلة الزمخشری فی مواضع من الکشاف ان کلمة من وما والمعرف باللام لا تدل علی عموم ولا خصوص وانما ذلک الی القرائن رابعها انه عام خص منه البعض وهو المسلم جمعا بین الادلة وهذا توجیه الامام الرازی خامسها انه من باب التغلیظ وهو مختار الطیبی فی شرح الکشاف قال والمعنی کیف یستقیم من المؤمن قتل المؤمن عمدا فانه من شان الکفار الذین جزاؤهم الخلود وقد ذکر الزمخشری هذا الوجه فی قوله تعالی الزانی لا ینکح الا زانیة او مشرکة والزانیة لا ینکحها الا زان او مشرک وحرم ذلک علی المؤمنین بقی ههنا بحث ضروری وهو انه قد صح عن عبد الله بن عباس رض القول بخلود قاتل المؤمن فی النار وانه لا توبة له کما فی صحیح البخاری ومسلم وهو رئیس المفسرین بالاجماع وسماه النبی صلی الله علیه وسلم ترجمان القرآن کما رواه ابو نعیم والجواب انه کان یقول ذلک تغلیظا وذکر الامام الراغب ان رجلا اتی ابن عباس رض فقال هل للقاتل من توبة قال نعم وساله آخر فقال لا فزجره بعض اصحابه فقال قتل الاول فلم أویسه من رحمة الله تعالی وعزم الثانی علی القتل اعتمادا علی التوبة فکرهت ان یمضی عزمه انتهی واخرج سعید بن منصور والبیهقی عن ابن عباس ان رجلا اتاه فقال ملات حوضی انتظر بهتی ترد علیه فاذا الرجل جاء بناقة فشم الحوض وسال الماء فضربه بالسیف فقال لیس هذا مثل الذی قال فامره بالتوبة وکذا من تعدی جمیع الحدود جواب عن قوله من یعص الله ورسوله ای المراد بالحدود جمیع الحدود ومن تعدی جمیعها فلا شک فی انه کافر فلان اعظمها الایمان بالله ورسوله صلی الله علیه وسلم ومما یدل علیه انها نزلت حین انکر عیینة بن حصن الفزاری ما قسم الله تعالی من المواریث وقال لا وارث الا من قاتل علی ظهر الخیل واحرم النساء والولدان والاجوبة المذکورة

فی الآیة الاولی جاریة ہہنا ایضا وکذا من احاطت خطیئتہ وشملتہ من کل جانب جواب عن الآیة الثالثة
ای معنی الاحاطة ان یعم الخطیئة ظاہرہ وباطنہ فحینئذ لا یبقی فی قلبہ تصدیق ولا فی لسانہ اقرار وحینئذ لا یکون
الا فی الکافر وأجیب بوجوہ أحدہا ان المراد بالسیئة الکفر والشرک کما قال ابن عباس ومجاہد و
عکرمة وقتادة وغیرہم واحد من السلف والمطلق ینصرف الی الکامل وکثیرا ما یکون التنوین للتعظیم ثانیہا ان
الآیة نزلت فی الیہود بدلیل ما قبلہ فانہم قالوا لن تمسنا النار الا ایاما معدودة فرد اللہ سبحانہ علیہم بانکم
خالدون فیہا ولک ان تجیب بما سلف فی الآیة الاولی ولو سلم ای لو سلموا ان الآیات الثلاث فی
حق الفاسقین لا الکافرین فالخلود قد یستعمل فی المکث الطویل من غیر دوام کقولہم سجن
مخلد اسم مفعول من التخلید ومن الظاہر ان المکث فی السجن لیس دائما لانقطاعہ ولو بالموت وقد
وقع فی بعض النسخ سجن خلود بالاضافة ومنہ قولہ تعالی ولکنہ اخلد الی الارض اراد بلعم بن باعور او
امیة بن ابی الصلت او غیرہما ومنہ قولہم خلد اللہ ملکہ وقولہم وقف مخلد وقولہم خلد خلدا بالفتح اذا
طال شبابہ وابطأ شیبہ وقولہم خلد بالمکان ای اقام ومنہ الخوالد للاثافی وہی الحجارة التی توضع
علیہا مطابخ الطعام لبقائہا بعد ارتحال المسافر عن المقام واعترض علیہ بان الخلود حقیقة فی الدوام
ومجاز فی المکث الطویل بدلیل قولہ تعالی وما جعلنا لبشر من قبلک الخلد افائن مت فہم الخالدون
اذ الحقیقة لا یجوز نفیہا مع ان نوحا علیہ السلام عمر الف سنة وہو مکث طویل وقد تقرر ان الاصل
فی الاستعمال ہو الحقیقة وأجیب بانا وجدناہ یستعمل فی المکث الطویل استعمالا شائعا بلا قرینة
وہذا ینفی التجوز فلا بد اما من القول بالاشتراک واما بانہ موضوع للمکث الطویل مع دوام او بدونہ و
الثانی افضل لان الاشتراک خلاف الاصل ثم لا نسلم ان الف سنة مکث طویل علی الاطلاق بل
الطول امر اضافی ولذا یسمی ہذا العالم بالدنیا القلیلة مدتہ ولو سلم فنقول الخلود فی الآیة محمول علی احد قسمی
المکث الطویل بقرینة المحال لان اللفظ موضوع لہ ولو سلم ان الخلود لا یستعمل الا فی الدوام فمعارض
ای ما ذکرتم من الآیات معارض بالنصوص الدالة علی عدم الخلود ای عدم خلود فساق المؤمنین
کما مر کقولہ تعالی وعد اللہ المؤمنین والمؤمنات جنات وحدیث ابی ذر وان زنی وان سرق
ولا یخفی ان المطلوب من ہذہ المعارضة ہو اسکات الخصم وقطع استدلالہ فلی سبیل ارخاء العنان بعد
الجواب بما ہو الحق کما ہو عادة المناظرین من التنزیل بتسلیم ما یخالف مذہبہم فاندفع ما یظن من ان

هذا التسليم مضر وان هذه المعارضة لا تثبت عدم الخلود - بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الايمان
قال المصنف رح والايمان في اللغة التصديق خلافا لمن ذهب الى ان التصديق معناه
الشرعي من وضع الشارع اما في اللغة فمعناه جعل الغير آمنا على ان الهمزة للتعدية او صيرورة
الشخص ذا امن اى وثوق واعتماد على ان الهمزة للصيرورة ودليل ما اختاره الشارح وجوه احدها قوله
تعالى وما انت بمؤمن لنا اى مصدق الثاني ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الايمان فقال الايمان
ان تؤمن بالله وملائكته الحديث فلو لم يكن الايمان في اللغة بمعنى التصديق لم يصح هذا التفسير اذ
المقصود به كشف المفهوم الشرعي على اهل اللغة بما يعرفونه الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو
الاعراب الى ان يؤمنوا بالله ورسوله فلو كان الايمان منقولا عن المعنى اللغوي الى مصطلح شرعي
كان ذلك خطابا بما لا يفهم الرابع ان الاعراب كانوا اذا امروا بالايمان بالله ورسوله اطاعوا ولم
يسئلوا عن معنى الايمان مع جهلهم بمصطلحات الشرع الخامس ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه
بلا ضرورة اى اذعان علم المخبر الاذعان في اللغة الخضوع والطاعة والانقياد والمراد ههنا التسليم
الحكم والاعتقاد به وقبوله وجعله اى جعل الحكم او المخبر صادقا اى الاعتقاد بكونه صادقا فهذه
ثلثة تفسيرات للتصديق جمعها للتوضيح افعال من الامن بالفتح والكسر او بفتحتين ضد الخوف
من باب علم ثم المحققون ومنهم الزمخشري والشارح على ان الامن متعد الى مفعول واحد تقول
امنته اذا لم تخفه وبالهمزة متعد الى مفعولين يقال آمنت زيدا عمرا اى جعلت زيدا آمنا

عن عمرو وذكر بعض اللغويين ان الامن لازم يقال آمنت اى صرت به بلا خوف وبالهمزة يتعدى
الى مفعول واحد يقال آمنت زيدا اى جعلته آمنا كان بالتشديد حقيقة امن به اى معناه الحقيقي
امنه التكذيب والمخالفة اى جعله آمنا عن التكذيب فالضمير مفعول اول والتكذيب ثان وهذا
بيان لمناسبة بين المعنيين للايمان ولهما معناه الاصلي بحسب اشتقاقه من الامن وهو جعل الغير آمنا
ثانيهما معناه بحسب الوضع الثاني هو التصديق وكلا المعنيين لغوي وحقيقي والثاني لشابه المجازي
وتوضيح ذلك ان اهل اللغة كثيرا ما يضعون اللفظ لمعنى ثان مناسب لمعناه الاصلي كما ان الكتابة
في الاصل الجمع ولذا يسمون العسكر كتيبة ثم وضعوها لهذه الصناعة لانها جمع الحروف وكما ان الغواية
في الاصل اللحم المشوي ثم وضع للقلب لسواد لونه وامثال هذا كثيرة وكلا المعنيين حقيقي لكن الاول
كالحقيقي والثاني كالمجازي ولذا قال الشارح كان بلفظ التشبيه يريد ان الايمان في الاصل جعل
الغير آمنا ثم وضع للتصديق لان المصدق كانه يجعل المخبر آمنا من التكذيب والمخالفة وههنا ابحاث
الاول ان عبارة الكشاف هكذا الايمان افعال من الامن يقال آمنته امنته غيري ثم يقال
امنه اذا صدقه وحقيقة امنه التكذيب والمخالفة انتهى ففهم بعض شراحه ان الايمان في التصديق
مجاز لغوي ورد عليه الشارح في شرح الكشاف وقال الحق انه حقيقة ولكنه قصد زيادة التدقيق
في الوضع واللغة قلت ولازالة هذا الوهم زاد الشارح لفظ التشبيه الثاني زعم بعض المحشين ان كلمة
كان ههنا للظن لانه لا يجب ان يوجد معنى المشتق منه في المشتق فلا يجب ان يوجد معنى الامن في الايمان
وفيه نظر لان معنى الاشتقاق هو المناسب في المعنى الثالث وقع في بعض النسخ كان حقيقة امن به امنه
عن التكذيب والظاهر ان زيادة الجار تصحيف ويحتمل الزيادة لتوضيح المعنى نحو دخلت في الدار او
يكون مبنيا على قول من يعدي الايمان الى مفعول واحد الرابع قد يزعم ان في كلام الشارح سوء ادب
لانه يصير معنى قولك آمنت بالله جعلته آمنا عن المخالفة وهذا من قلة الفهم لان الشارح ذكر معناه
بحسب الوضع الاول وقولك آمنت بالله خال عن هذا المعنى ومستعمل في معناه الوضع الثاني وهو
التصديق يعدى مجهول من التعدية اى يعدى الايمان بمعنى التصديق الى مفعوله باللام كما في
قوله تعالى حكاية عن قول اخوة يوسف لابيهم وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق في ان
يوسف اكله الذئب والتفسير بالمصدق اشارة الى اثبات ان الايمان في اللغة التصديق قيل الاولى التمثيل

بقوله تعالى انؤمن لك لأذ اللام في لنا يحتمل ان تكون لتقوية العمل لضعف اسم الفاعل في العمل
كما في قوله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون قوى الفعل باللام لتاخره عن المعمول وأجيب بان الاحتمال
الضعيف لا ينافي الاستشهاد ولك ان تقول اراد التنظير لا الاشهاد وبالباء كما في قوله عليه السلام
الايمان ان تؤمن بالله قال المحققون الايمان يتعدى بالى لمفعول واما تعديته باللام او الباء فلتضمن معنى
الاذعان في الاول والاعتراف في الثاني يقال اذعن لكذا واعترف به والتضمين ان يقصد
بالفعل معناه الحقيقي مع معنى فعل آخر يناسبه ويذكر شيء من صلات الفعل المضمن ليدل عليه وهذا
كثير في كلام العرب ومنه قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم ضمن الاكل معنى الضم فوصل بالى
وقوله تعالى والله يعلم المفسد من المصلح ضمن العلم معنى التميز فوصل بمن قال ابن جني لو جمعت تضمينات
العرب لاجتمعت مجلدات الحديث بالنصب الى تمام الحديث وهو ان سائلا قال اخبرني عن الايمان
فقال ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره رواه مسلم
اي تصدق اعلم ان المختار عند الشارح ان معنى الايمان في اللغة والشرع واحد وهو التصديق ولا فرق
الا بان متعلقه في اللغة مطلق وفي الشرع خاص وهو ما جاء به الشارع فليس منقولا من معنى لغوي
الى معنى شرعي واستدل على ذلك اولا بهذا الحديث لان تفسير الايمان الشرعي بالايمان اللغوي دليل
على اتحادهما وعدم النقل وثانيا بدعوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم الاعراب الى الايمان بالله ورسوله
بلا تفسير واجابتهم بلا استفسار مع جهلهم بالمنقولات الشرعية ثم فرع الشارح على هذا الاصل

تضعيف قول بعض اهل السنة ان الايمان تصديق واقرار وابطال قول المعتزلة انه تصديق و
اقرار وعمل هذا ملخص كلامه في بعض مصنفاته ولما كان في هذا المقام اشكال مشهور وهو ان بعض الكفار
كانوا يعلمون ان النبي صلى الله عليه وسلم صادق كاهل الكتاب كانوا يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فوجد
منهم التصديق ومع ذلك لم يحكم الشرع بايمانهم فعلم ان التصديق وحده ليس بايمان اجاب عنه بقوله
وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر ذكرهما لان الصدق
يقع وصفا للخبر والمخبر من غير اذعان وقبول بل هو اي التصديق اذعان وقبول لذلك اي
لنسبة الصدق بحيث يقع عليه اسم التسليم وحاصله ان التصديق هو التسليم ولم يكن التسليم
حاصلا لهم بل كان علمهم بصدق النبي صلى الله عليه وسلم كعلم السوفسطائي بوجود العالم فان هذا العلم
ضروري لا يخلو عنه عاقل فهو حاصل للسوفسطائي لكنه لا يذعن ولا يسلم وجوده على ما صرح به الامام
الغزالي هو ابو حامد محمد بن محمد الملقب بحجة الاسلام وزين الدين كان من الجامعين بين العلوم
الظاهرة والباطنة ومنشأه غزال قرية من طوس بالفتح وتخفيف الزاء وقد تشدد وعنه قال انا
غزالي بالتخفيف لا بالتشديد وكان اول حاله انه اشتغل بالعلم في طوس ثم نيشابور حتى فاق

على افاضل وقته فى المناظرات والتدريس وحصل له عند السلاطين وعامة الخلق قبول تام ورفعة عظيمة فاقطع عنهم واختار الزهد وسافر سنة ثمان وثمانين واربعمائة للحج ثم سار الى الشام وبيت المقدس ثم الى مصر واسكندرية ثم رجع الى وطنه وتخلى عن الخلق وترك الاشتغال بالكتب الا القرآن وصحيح البخارى وصحيح مسلم وله مصنفات جليلة القدر منها احياء علوم الدين فى اربع مجلدات وتفسير ياقوت التاويل فى اربعين مجلدا وكيمياى سعادت ومنهاج العابدين وجواهر القرآن وقواعد العقائد وغيرها وقال الشيخ الامام قطب الزمان ابو الحسن الشاذلى رايت النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى المنام بساحى موسى وعيسى عليهما السلام بالغزالى ويقول لى فى امتكما حبر مثل هذا وكان بعض الناس ينكرون عليه فجلدهم النبى صلى الله عليه وسلم فى منامهم فاستيقظوا واثر الجلد على جلودهم وكان على مذهب الشافعى وفى التصوف مريد الشيخ ابى على الفارمدى قدس سره وبالجملة التصديق هو المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وهو التسليم بلا استكبار وعناد وانكار وهواى الفنا الذى يعبر عنه بگرويدن معنى التصديق المقابل للتصور حيث ظرف للمقابل يقال فى اوائل علم الميزان هو المنطق فان ارسطاطاليس نماد ونه سماه ماسيرا وهو الميزان لانه آلة لمعرفة الراجح والمرجوح من الدلائل العلم اما تصور واما تصديق مقول يقال اعلم انه اختلف فى ان التصديق اللغوى هو التصديق المنطقى ام غيره وقد جرى فى ذلك زمن صدر الشريعة مباحث طويلة ومختار الشارح فى مصنفاته اتحادهما مستدلا بكلام ابن سينا ومختار صدر الشريعة وجماعة ان المنطقى اعم من اللغوى المعتبر فى الايمان فان ايمان اكثر العوام من باب الظن واجاب بعضهم بان الظن من قبيل التصور وكلا الجوابين خلاف المشهور صرح بذلك اى بان ماسيرا عنه بگرويدن هو التصديق المنطقى المقابل تصور ثيسيهم اى رئيس الميزانيين مرح برياسته تقوية للاستدلال بكلامه وتنبيها على ان ما وقع فى كلام المنطقيين من قسمة التصديق الى يقينى وظنى مخالف لكلام رئيسهم فلا يعبأ به وكلامه فى رسالته الفارسية المسماة بدانش نامه هكذا دانستن برد وگونه است يكى فهم كردن واندر يافتن واثرا بتازى تصور خوانند دوم گرويدن واثرا بتازى تصديق خوانند انتهى وفى هذا المقام بحث وهو ان العلم بالصدق الذى كان حاصلا لبعض الكفار هل هو من قسم التصور او التصديق مذهب الشارح الى انه من التصور وجوز ان يكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصورا

بقیہ حواشی صفحہ ۳۸۱

فان التصور تعلق بالمفردات والمركبات وذهب صدر الشريعة الى انه تصديق منطقي لان العلم المشتمل على النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا عندهم وذهب شرذمة الى انه واسطة بين التصور والتصديق وانت تعلم ان هذا الخلاف دائر على خلاف فهم في تعريفات التصور والتصديق فقال بعضهم العلم ان كان اذعانا واعتقادا للنسبة فتصديق والا فتصور وقال آخرون العلم ان كان مع نسبة تامة خبرية فتصديق والا فتصور وقيل العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق وان كان خاليا عن النسبة فتصور فالنزاع في ذلك يرجع الى طائل ابن سينا هو الحسين ابو علي بن عبد الله بن سينا مولده قرية من قرى بخارا تعلم الفقه ثم المنطق ثم الفلسفة الرياضية ثم الطبيعية ثم الالهية ثم الطب وكل فن لك ببخارا ثم جعل ينظر في الكتب حتى كمل العلوم وهو ابن ثمانية عشر سنة ثم انتقل الى بلاد همدان واصفهان فصار معظما عند ملوكها حتى استوزر وله مصنفات كثيرة كالشفاء والاشارات والقانون والمبدء والمعاد والنجاة وعيون الحكمة وكان مشغولا بشرب الخمر ولما بلغ آخر عمره حفظ القرآن واشتغل بالعبادة ورد المظالم ولكن هذا انما ينفعه لو تاب من العقائد الفلسفية التي هي كفر عند الفقهاء وعن الشيخ مجد الدين البغدادي قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم

في المنام فقلت يارسول الله ما تقول في حق ابن سينا قال اراد ان يصل الى الله بلا واسطتي فحجبته بيدي فسقط في النار وعن الشيخ جمال الدين الحلي انه سال كذلك فقال النبي صلى الله عليه وسلم رجل اضله الله على علم كذا في نفحات العارف الجامي والله تعالى اعلم بحاله مات سنة ثمان وعشرين واربعمائة بالقولنج ودفن بهمدان فلو حصل هذا المعنى اي التصديق لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب والانكار اي علاماتهما لان التصديق ليس بايمان كما لو فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم واقر به وعمل به اي صار جامعا لاركان الايمان باجماع اهل القبلة من الاشعرية المكتفين بالتصديق والماتريدية المكتفين بالتصديق والاقرار والمعتزلة والخوارج الجاعلين العمل ركنا ثالثا ومع ذلك شد الزنار الشد بستن والزنار بالضم والتشديد خيط يجعله الكفار في اعناقهم علامة لهم بالاختيار اي بلا جبر فان الاكراه يبيح اظهار الكفر او سجد للصنم بالاختيار بجعله كافرا اي يحكم بكفره ظاهرا وباطنا وهو مختار الشارح فقد نص في شرح المقاصد ورسالة الايمان بان التصديق المقارن بامارات التكذيب كالعدم لا يعتد به وذهب بعض العلماء الى انه كافر في احكام الدنيا ومؤمن عند الله سبحانه ولكنه خاص بالشبه بالكفار لما ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل ذلك علامة للتكذيب والانكار لان كونه علامة للتكذيب ثابت بالاجماع والاجماع حجة بالحديث وتحقيق هذا الكلام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان فاحدها انه لو كان التصديق ايمانا لكان ابو جهل مؤمنا والحال انه لم يكن مصدقا لعدم الاذعان والتسليم الذي هو حقيقة التصديق وثانيها ان الفقهاء يحكمون بكفر من سجد للصنم ولو كان مصدقا مقرا مصليا صائما وكذا من استهزء بحكم شرعي وهذا مشكل سواء قلنا ان الايمان هو التصديق وحده او مع الاقرار او مع العمل ايضا والحال ان الايمان المقارن بعلامات التكذيب في حكم العدم وثالثها ان المصدق المقر المباشر لعلامات التكذيب لا يزول تصديقه ولا اقراره فجعلهما في حكم العدم تحكم والحال ان هذا ليس بالراي والدليل العقلي ولكن الشارع جعل ايمانه كالمعدوم والله يفعل ما يشاء واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم من عند الله تعالى ولم يذكر التوحيد لانه مما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وكان الاحسن ان يذكره اهتماما به اي تصديق

اللهم اغفر لكاتبه و

النبي صلى الله عليه وسلم بالقلب قيد به لان العامة قد يسمون الاقرار تصديقا في جميع ما علم بالضرورة
قيل اراد بالضرورة ما يقابل الاستدلال فالضروري كالمسموع من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم او المنقول عنه
بالتواتر كالقرآن والصلوات الخمس وصوم رمضان وحرمة الخمر والزنا والاستدلالي
وقيل اراد بالضرورة الاشتهار بين الخاصة والعامة ضروريا كان الحكم او استدلاليا وأورد عليه انه يلزم
عدم تكفير من ينكر الحكم القطعي الغير المشتهر بين العامة كحد القذف وقد يجاب بتفسير الخاصة
بالمجتهدين والعامة بسائر العلماء وكتب الشارح على هوامش الكتاب ان المراد بالضرورة اليقين
فلا يكفر بانكار الظني كالثابت بالاجتهاد وخبر الواحد مجيئه به الضمير الاول للنبي والثاني لما علم و
المجيء بفتح الميم مصدر ميمي من جاء من عند الله تعالى قيد بذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم قد يجتهد فيكون خطأ كما
ذكره الاصوليون وكان النبي صلى الله عليه وسلم يشاور الصحابة فيما لم يوح اليه وهم يراجعونه في ذلك ولما
خرج النبي صلى الله عليه وسلم الى بدر نزل على اقرب مياهه فقال بعض الصحابة اوحي ام رأي فقال
رأي قال فنزل على ابعد مياهه لئلا يشرب العدو فقام ونزل ابعدها ولما حاصر المدينة اراد الله تعالى ان يرسل النبي صلى
الله عليه وسلم الى العدو ويصالح على نصف ثمار المدينة فقال الانصار ان كان وحيا سلمنا وان كان
رأيا فلا نعطيهم الا السيف فلم يصالحهم وامثاله كثيرة وفي الحديث حدثتكم عن الله سبحانه فهو حق
وما قلت فيه من قبل نفسي فانما انا بشر اخطيء واصيب ذكره القاضي عياض اجمالا مفعول مطلق
للتصديق من غير لفظه فانه اي التصديق الاجمالي كاف في الخروج عن عهدة الايمان العهدة
بالضم ما يسأل الشخص عنه ويؤخذ به من دين او كفالة او دية ويقال خرج عن العهدة اذا اداها ولا
يحط درجة عن الايمان التفصيلي اي في الاتصاف باصل الايمان اذ لا شك في ان التفصيلي
اكمل على ما اختاره الشارح فيما بعد وفي المواقف الايمان التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة
فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا ولا منافاة بين كلامه وكلام الشارح فان الشارح اراد

ان الاجمال كاف عند عدم العلم التفصيلي ولا يجب ان يعلم الجزئيات فيصدق بكل منها على حدته وصاحب المواقف افاد ان ما علم تفصيلا وجب الايمان به فالمشرك تقريع على قوله في جميع ما علم المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة وذلك لتصديقه بوجود الصانع وصفاته دون الشرع لاخلاله بالتوحيد الذي هو اعظم ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم فلم يوجد منه الايمان الشرعي واليه اشار بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فان العرب كانت تعتقد ان خالق السماء والارض وغيرهما هو الله تعالى قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ولكنهم كانوا يعبدون الاصنام اما لان لها شفاعة واما لان لها شركة في بعض الاشياء الى غير ذلك من الظنون الفاسدة والاقرار به اي بما جاء اي باللسان توضيح والا فالاقرار لا يكون الا به الا ان اسم التصديق والاقرار ركنان للايمان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط واعترض عليه بوجهين احدهما ان اطفال المؤمنين مؤمنون اجماعا ولا تصديق لهم اجيب بان الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي ويمكن ان يجاب بان الشارع جعل الحاصل الذي لا يطرأ عليه الضد في حكم الباقي وقد آمن كل نسمة يوم الميثاق فهم على هذا الايمان ما لم يطرأ الكفر والفرق بين الجوابين ظاهر الثاني ان التصديق بالحكم يزول بعد ما نسخ كتصديق الصحبة بان القبلة بيت المقدس وان الخمر مباح فانه سقط بعد التحويل والتحريم اجيب بمنع السقوط فانهم بعد التحويل كانوا مصدقين بان القبلة قبل النسخ هو بيت المقدس وبعده الكعبة والاقرار قد يحتمل كما في حالة الاكراه فان المؤمن اذا اكره الكفار على الكفر وعذبوه بالقتل او قطع العضو جاز له ان يتلفظ بكلمة الكفر وقد فعله عمار بن ياسر الصحابي رضي الله عنه من اكراه قريش فاتى النبي صلى الله عليه وسلم يبكي فجعل النبي صلى الله عليه وسلم يمسح عينيه وقال ان عادوا فعد كما ذكره الثعلبي ولنا في هذا الكلام نظر وهو انا نريد بالسقوط وعدم الاستمرار في كل آن فالاقرار ساقط في اكثر الاوقات وسقوط غير مخصوص بحال الاكراه وان اريد طريان الضد وهو التكذيب بالقلب والانكار باللسان فلا مساغ للسؤال الآتي ولا للجواب الاول عنه اذ المراد بان التصديق لا يحتمل السقوط هو ان التكذيب لا يجوز ولو مثل بالخرس بدل الاكراه لكان احسن فان قيل نقض على قوله لا يحتمل السقوط فقد بقي

غفر له

التصديق كما في حالة النوم والغفلة عند اشتغال القلب بغيره قلنا التصديق باق في القلب
اعترض عليه بان التصديق ادراك والنوم ضد الادراك عند المتكلمين ولذا صرحوا بان الرؤيا
خيال باطل واجيب اولا بان مرادهم ان النوم ضد الادراك الحادث فيه لا ضد الادراك الباقي
الذي كان حاصلا في اليقظة وثانيا بان مرادهم ان النوم ضد الادراك بالسمع والبصر ونحوهما
لا الادراك القلبي وثالثا بانه لو سلم تضادهما مطلقا فلا نسلم ان محل النوم هو محل الادراك كما في
مذهب الاستاذ ابي اسحٰق الاسفرائني ويستدل بهذا المجيب بقوله عليه السلام ينام عيني وينام
قلبي ولكن الحديث عليه لا له لدلالته على ان القلب محل النوم في غيره عليه السلام والذهول
بالضم من باب علم وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة في العقل كما في حافظ القرآن فانه لا
يستحضر الفاظه مع حصولها في ذهنه وهو غير النسيان لان النسيان هو زوال الصورة عن الذهن
فالمنسي لا يحضر الا بكسب جديد والمذهول يحضر بمجرد التفات الذهن اليه وذلك لان المنسي
غير حاصل في الذهن والمذهول حاصل فيه ولكن الذهن غير ملتفت اليه انما هو عن حصوله ولو
سلم ان التصديق لا يبقى في النائم والغافل فالشارع جعل المحقق الموجود الذي لم يطرء لم
يعرض عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما لمن امن في الحال
او في الماضي ولم يطرء عليه ما هو علامة التكذيب كما ان الاقرار يكفي مرة ما لم يطرء عليه
الانكار هذا الذي ذكره المصنف من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء فعلى
هذا من صدق ولم يقر فهو كافر الا لعذر من ضيق وقت او آفة في اللسان وهو اختيار شمس
الائمة في مختاره وذهب جمهور المحققين قبل وبعض الائمة الاعظم رحمه الله ولكن المذكور في
الفقه الابلغ هو المذهب الاول الا ان نسبة الرسالة اليه محل نظر فانها وجدت على نسخ مختلفة
لا يطابق بعضها بعضا الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام
في الدنيا من حرمة الدم والمال وصلوة الجنازة عليه ودفنه في مقابر المسلمين وبهذا مذهب ثالث

وهو ان الاقرار ليس بركن الا عند الطلب فمن طلب منه الاقرار فسكت من غير عذر فهو كافر عند الله سبحانه لما ان التصديق بالقلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله سبحانه وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا وهذا اذا لم يكن مباشرا العلامات التكذيب والا فهو كافر عند الله ايضا خلافا لبعضهم ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس لا مؤمن عند نحلق كافر عند الله تعالى وهذا اى كون الايمان هو التصديق فقط اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله تعالى امام المتكلمين من الحنفية والنصوص معاضدة لا مقوية لذلك الدالة ايضا على ان القلب هو محل الايمان قال الله تعالى اولئك اشارة الى الذين لا يحبون الكفار ولو كانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم كتب اى اثبت الله سبحانه في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فمن مبتدء والخبر محذوف اى فعليهم غضب وعذاب الا المكره الذي تصديقه باق وقال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم لما نافية جازمة وهم اعراب قدموا المدينة فاسلموا انقادا للطمع في العطيات وههنا بحث من وجهين الاول انه يجوز ان يكون الايمان في الآيات عبارة عن التصديق الذي هو خبر الايمان تسمية للخبر باسم الكل الثاني انه يجوز ان يراد بها الايمان اللغوي اجيب بان الاصل في الكلام الحقيقة والتسمية باسم الكل مجاز وكذا الشاهد من لفظ الايمان في كلام الشارع هو الايمان الشرعي وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك عن ام سلمة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه كان يكثر في دعائه ان يقول اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك رواه الامام احمد وهذا الدعاء تعليم للامة اى على ايمانك لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والايمان والاسلام واحد وقال عليه السلام لاسامة بالضم في اللغة الاسد وهو صحابي عظيم القدر وكان ابوه زيد بن حارثة رجلا من بني كلب صبي صغير في الجاهلية فاشتراه حكيم بن حزام القرشي لعمته خديجة فلما تزوجها

النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہب زیدا منہ فجاء ابوہ وعمہ یطلبانہ فخیرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاختار
الصحبۃ الشریفۃ فاعتقہ وہو زید المذکور فی سورۃ الاحزاب ولم یسم فی القرآن احد من الصحبۃ غیرہ
واتخذہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مقام الابناء فکان الناس یقولون زید بن محمد حتی نزلت ما
کان محمد ابا احد من رجالکم فدعوہ لابائہم وکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحب زیدا واسامۃ
حبا شدیدا حتی قال عمر بن الخطاب رضہ لابنہ عبد اللہ ان زیدا کان احب الی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وآلہ وسلم من ابیک وکان اسامۃ احب الی رسول اللہ صلی اللہ وآلہ وسلم منک رواہ الترمذی

حین قتل من قال لا الہ الا اللہ ہلا شققت قلبہ ہلا بالفتح والتشدید حرف اذا دخل علی الماضی
افاد اللوم علی ترک الفعل ومعنی الکلام بالفارسیۃ چرا نہ شگافتی دل وے را وزعم بعض الناس
ان ہلا فی الحدیث ہل الاستفہامیۃ زید فیہا الالف وہذا من قلۃ العلم وتمام القصۃ کما فی صحیح
البخاری ومسلم وغیرہما عن اسامۃ رضہ انہ قال بعثنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی قوم من
جہینۃ فحاربناہم وہزمناہم فکان رجل منہم لا یقصد قتل رجل من المسلمین الا قتلہ فلکمتہ انا و
رجل من الانصار فلما اغشیناہ قال لا الہ الا اللہ فکف عنہ الانصاری وطعنتہ برمحی حتی قتلتہ فلما
قدمنا بلغ ذلک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا اسامۃ اقتلتہ بعد ما قال لا الہ الا اللہ قلت
یا رسول اللہ انما قالہا خوفا من السلاح قال ہلا شققت قلبہ واورد علی الاستدلال بہ انہ یحتمل
ان یکون ذکر القلب بکونہ محل جزاء الایمان ای ہلا شققت وعلمت انتفاء الجزء الذی ہو التصدیق
یلزم منہ انتفاء الایمان واجیب بان قولہ والنصوص معاضدۃ لذلک شارۃ الی
ان الایمان ہو التصدیق وان الاقرار شرط لاجراء الاحکام فالنصوص الاربعۃ الاول والثانی
فان قلت اعلم ان مذہب الکرامیۃ ان الایمان ہو الاقرار فقط والشارح ذکر من ملائکتہم
ویلیق بطریق الاعتراض علی ما سبق من التحقیق الناطق ہو التصدیق القلبی لغۃ وشرعا فالشبہۃ الا
قولہم نعم الایمان فی اللغۃ ہو التصدیق ای سلمنا قولکم ہذا لکن اہل اللغۃ لا یعرفون منہ

اى من التصديق والايمان الا التصديق باللسان وقد حققتم ان الشرع لم ينقل الايمان من
المعنى اللغوى بل انما خصص متعلقه فلزمكم ان يكون الايمان الشرعى هو الاقرار لا فعل القلب والشبهة
الثانية قولهم والنبى صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا يقنعون يكتفون من المؤمن بكلمة الشهادة
ويحكمون بايمانه من غير استفسار هو طلب الظهور عما فى قلبه قلت ثبت ان الايمان فعل للسان لا
القلب قلت لاخفاء فى ان المعتبر عند اهل اللغة فى التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم
وضع لفظ التصديق لمعنى وهذا بان يكون مهملا او وضعه عطف على عدم لمعنى آخر غير
التصديق القلبى كالرؤية مثلا ثم يحكم جزاف لواحد من اهل العرف واللغة بان المتلفظ بكلمة
صدقت مصدق للنبى صلى الله عليه وسلم ومؤمن به هذا جواب عن الشبهة الاولى وحاصله انه
لو كان التصديق فعل اللسان لزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كانت مهملة او موضوعة
لمعنى آخر غير الاذعان القلبى مصدقا بحسب اللغة ومؤمنا بحسب الشرع واللازم باطل اجماعا فعلم
ان التصديق الحقيقى ليس هو التلفظ بكلمة صدقت بل هو مدلول هذه الكلمة ثبت ان اهل اللغة
يعرفون للتصديق معنى سوى الاقرار وهو الاذعان فاعترض عليه بان المعتبر عندهم ليس مجرد التلفظ
بل اللفظ الدال سواء وجد مدلوله او لم يوجد ودفع بانه لا معنى لاعتبار دلالة اللفظ الدال بلا وجود
المدلول وهذا اى لاجل ان الايمان فعل القلب لا الاقرار فقط صح نفى الايمان عن بعض المقرين
باللسان وهذا اصح ان يكون جوابا ثانيا ويجوز ان يكون تاييدا للجواب الاول كما فى المواقف قال
الله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وبالیوم الآخر هم عبد الله بن ابى المنافق واصحابه كانوا
سكان المدينة فلما اسلم اليهود اخوفا من السيف واظهروا الكفر وضبطهم بعض المفسرين ثلاثمائة
رجل ومائة وسبعين امرأة وماهم بمؤمنين افرد الضمير نظرا الى لفظ من وجمع نظرا الى معناها
وقال الله تعالى قالت الاعراب هم سكان بادية العرب وهو جمع لا واحد له من لفظه بل الواحد اعرابى

والآية في بني اسد قدموا المدينة في سنة قحط واظهروا الايمان طمعا في الصدقات امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا دخلنا في السلم وهو الصلح وترك الحرب واما المقر باللسان وحده هذا شروع في الجواب عن الشبهة الثانية كما في المواقف فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة اورد عليه ان هذا مخالف لما تقدم من ان الايمان في اللغة تصديق بالقلب اجيب بان هذه التسمية ليست من حيث اقراره بل من حيث دلالة اقراره على الاذعان وذلك لان البشر لا يطلع على ضمير غيره وانما يحكم بوجود المضمرات في غيره استدلالا بالآثار الصادرة عنه فمن رأى رجلا يضرب عبده سماه غضبان لا من حيث الضرب لان الضرب ليس هو الغضب بل لان الضرب دليل على حصول الغضب فيه ويجري عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والحاصل ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا يحكمون على المقر بالايمان الظاهر المنجي عن السيف لا بالايمان الحقيقي المنجي عن العذاب الابدي ونزاعنا في الثاني لا في الاول ان قلت لا حاجة في الجواب الى قوله فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة قلت ذكره لما تحققه من عدم الفرق بين معنى الايمان لغة وشرعا الا بخصوص المتعلق في الثاني والنبي صلى الله عليه وآله وسلم ومن بعده من السلف كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق هذا جواب ثان عن الشبهة الثانية بطريق المعارضة فدل حكمهم بكفر المنافق على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد هذا دليل آخر لدفع الكرامية كما في المواقف وزعم بعض المحشين انه عطف على قوله والنصوص معاضدة دفعا على المصنف ومن معه في جعلهم الاقرار جزءا من الايمان وهذا سهو اما اولا فلان هذا البحث منتخب من كلام صاحب المواقف وهذا في كلامه رد على الكرامية واما ثانيا فلان المصنف ومن معه على ان الاقرار ركن يحتمل السقوط على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه مانع من خرس هو عدم القدرة على التكلم من الفطرة او لفقد السمع الذي هو آلة التعلم او لآفة في آلات التكلم ونحوه كضعف من مرض او خوف قتل فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمة الشهادة قيل اذا الكلمة سابقا وفي هنا لانه يقال تارة اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله

وفيه نظر لانه لم يبن الشهادة والظاهر انه ليس كلمتين نظرا الى التعدد وكلمة نظرا الى شدة الاتصال بينهما
على ما زعمت الكرامية وذكر بعض الفضلاء ان الكرامية قالوا من تكلم بالشهادتين وهم الانكار يكون مؤمنا
لكنه يستحق الخلود في النار اقول فعلى هذا لا يكون النزاع معهم حقيقيا بل راجعا الى اطلاق لفظ المؤمن
فقط وههنا فائدة جليلة هي ان لاهل القبلة في الايمان مذاهب الاول انه التصديق وهو مذهب
الشيخ ابي الحسن الاشعري والامام ابي منصور الماتريدي وفخر الدين الرازي والقاضي البيضاوي
ومختار الشارح وجمهور المحققين والاقرار عندهم شرط لاجراء الاحكام الثاني انه التصديق والاقرار وهو
مذهب جمهور الفقهاء ومختار المصنف واما الامام الاعظم ابو حنيفة رح الثالث انه التصديق والاقرار و
العمل من اداء المأمورات ولو مندوبة وترك المحظورات بحيث يكون ترك العمل كفرا حتى فعل الصغيرة
وترك المندوب ينسب الى الخوارج الرابع كذلك الا ان ترك العمل يخرج عن الايمان ولا يدخل في
الكفر وينسب الى القاضي عبد الجبار وابي الهذيل المعتزليين واستبعد الشارح في شرح المقاصد
هذين المذهبين وقال الخروج عن الايمان بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهبا لعاقل
الخامس انه التصديق والاقرار والعمل من فعل الواجبات وترك المحرمات بحيث يكون ترك الواجب
وفعل الحرام مخرجا عن الايمان غير مدخل في الكفر وهو مذهب ابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم
السادس انه التصديق والاقرار والعمل بحيث لا يكون ترك الطاعة مخرجا عن الايمان وهو مذهب
اكثر السلف ومنهم مالك والشافعي واحمد السابع انه المعرفة وهو مذهب جهم بن صفوان والمعرفة
اقل درجة من التصديق اذ اعم منه لانها قد تجامع العناد والانكار الثامن انه الاقرار فقط وهذا
مذهب الكرامية التاسع انه الاقرار بشرط المعرفة بحيث يكون الشرط خارجا عن الايمان كالحضور
الخارج عن حقيقة الصلوة وهو مذهب الزقاشي العاشر انه الاقرار بشرط التصديق الحاصل بالاضطرار
والكسب وهو مذهب القطان من الاشاعرة هذا محض ما نقل عنهم على خلاف الناقلين في بعضها
والله سبحانه اعلم ولما كان مذهب جمهور المحدثين وهم علماء الحديث وفيهم شرف عظيم عند
النبي صلى الله عليه وسلم قال صاحب الفتوحات ورثة الانبياء هم علماء الحديث فقط وقال الشافعي رح

ولهم شرف عظيم الخ عن ابن عباس رض ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اللهم ارحم خلفائي قلنا يا رسول الله ومن خلفاؤك قال الذين يأتون من بعدي ويروون احاديثي ويعلمونها الناس رواه الطبراني في الاوسط فدليل على ان المحدثين خلفاء النبي صلى الله عليه وسلم وما اعلى مقامهما وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يزال الناس بخير ما اتاهم العلم من اصاغرهم واكابرهم فاذا اتاهم من قبل اكابرهم هلكوا رواه الحاكم عن ابن مسعود رض لا يزال امر امتي معتدلا حتى يقوم الساعة رواه ابن ماجة عن ابي امامة رض لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي امر الله وهم كذلك رواه الشيخان عن معاوية رض وقال البيهقي في الخلافيات بعد ايراد هذا الحديث وروايتهم ظاهرا على من خالفهم ثم قال ابن المديني رواة هذا الحديث هم اصحاب الحديث وقال البيهقي في الخلافيات بعد ايراد هذا الحديث فقد اخبر ان الطائفة التي لا تزال ظاهرة على من خالفها هم اهل الحديث وقال ايضا في موضع آخر وقول من قال ان اهل الحديث ليسوا بشيء فقد قال ذلك بعض السلف هذا الذي ذكرناه عن اصحاب الحديث لا اعلم احدا من اهل العلم طعن فيه وقال ايضا في موضع آخر ان اصحاب الحديث لا يعرفون الا بالسماع والكتابة والتعلم من افواه العلماء وقال ايضا في موضع آخر ان اصحاب الحديث لا يعرفون الا بالسماع والكتابة والتعلم من افواه العلماء وقال ايضا في موضع آخر ان اصحاب الحديث لا يعرفون الا بالسماع والكتابة والتعلم من افواه العلماء

اذا رايت رجلا من علماء الحديث فكانما رايت رجلا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والمتكلمين
سوى الاشاعرة وهم الخوارج والمعتزلة وهم جم غفير والمخالف وان كان ضالا ليسمى متكلما والفقهاء
سوى الحنفية وهم المالكية والشافعية والحنابلة ان الايمان تصديق بالجنان بالفتح القلب سمي به
لانه مستور والتركيب للستر كالجن والجنين والجنة واقرار باللسان وعمل بالاركان اى بالاعضاء
لانها اركان البدن وقد يكتفى عنهم ان الايمان هو العمل فقط بناء على ان العمل يعم فعل القلب واللسان و
الجوارح اشار الى نفى ذلك بقوله فَاِنَّ الْاَعْمَالَ اى الطاعات فَهِيَ تَتَزَايَدُ فِي نَفْسِهَا
وَالْاِيْمَانُ لَا يَزِيْدُ وَلَا يَنْقُصُ الظاهر انه استدل على خروج الاعمال عن الايمان بانها تزيد
وتنقص بخلاف الايمان وهو مبني على ادعاء ان كون الايمان لا يزيد ولا ينقص امر ظاهر ثابت
فههنا مقامان قيل بالضم اى محل اقامة الدليل او بالفتح اى محل قيامه الاول ان الاعمال
غير داخلة في الايمان وهذا حق لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق فقط ولانه قد
ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا
الصالحات لهم جنات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة قيل الجزء غير الكل فيجوز العطف على تقدير
كون العمل جزء الايمان ايضا والجواب ان هذا تدقيق فلسفي اما اهل اللسان فلا يكادون يتغايرهما وعدم
دخول المعطوف عطف على المغايرة ويجوز العطف على مجرور الباء في المعطوف عليه قيل عطف
الخاص على العام شائع نحو من كان عدوا لله وملائكته وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين اجيب
بان الاصل عدم الدخول الا مجازا فلا يترك الحقيقة الا للضرورة وورد ايضا هذا دليل ثالث جعل
الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه
اى لا بطلان لعمله بل يجزى به فعدم كفران العمل مشروط بالايمان بدلالة اسلوب الكلام وقيل لان الحال
قيد العامل وشرطه مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشئ بنفسه وذلك
لان العمل الصالح مشروط بالايمان الذي هو مجموع التصديق والاقرار والعمل فالعمل مشروط بنفسه لان
جزء الشرط شرط وقد ورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال هذا دليل رابع كما في قوله
تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما على ما مر في شرح قول المصنف
الكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان مع القطع بانه لا يتحقق الشئ بدون ركنه اى جزئه

فلو كان العمل كن الايمان كان تاركه غير مؤمن ولا يخفى ان هذه الوجوه الاربعة انما تقوم حجة
على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا ضرورة انتفاء
الكل بانتفاء الجزء كما هو راى المعتزلة والخوارج لا على من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل
وهو الذى يكون صاحبه غير مستحق للعذاب بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان وهو الذى
يكون صاحبه ناجيا عن العذاب الابدى كما هو مذهب الشافعى واهل الحديث وتحقيق هذا المقام
ان السلف واهل الحديث جعلوا العمل جزء الايمان واستدل بعضهم بحديث على رض قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم الايمان عقد بالقلب واقرار باللسان وعمل بالاركان رواه ابن ماجة وفى شعبه كلام
وبالجملة هو مذهب جمع كثير من الصحابة والتابعين لكن هؤلاء صرحوا بان تارك العمل مؤمن وهذا مشكل
لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل وكان البخارى صاحب الصحيح رحمه الله يبالغ فى ان العمل من الايمان
حتى قال كتبت الحديث عن الف وثمانين نفسا ولم اكتب الا عمن قال الايمان قول وعمل ومع
ذلك قال فى قوله عليه الصلوة والسلام لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن لا يكون مؤمنا
تاما ولا يكون له نور الايمان انتهى وللعلماء فى توجيه كلامهم وجهان الاول ما اختاره الشارح فى
مصنفاته وهو ان الايمان يطلق على ما هو اساس النجاة عن العذاب المخلد وهو التصديق وحده او مع
الاقرار وعلى الكامل المنجى عن كل عذاب وهو التصديق والاقرار والعمل فالاول مقابل الكفر والثانى مقابل
العصيان واورد عليه انه لا يبقى لهم نزاع مع المتكلمين حينئذ مع ان النزاع مشهور واجيب بان
النزاع فى ان الايمان عند الاطلاق ينصرف الى الاول عند المتكلمين والى الثانى عند اهل الحديث
الثانى ما اختاره العلامة جلال الدين الدوانى وهو ان المعتزلة جعلوا الاعمال جزءا من حقيقة الايمان
داخلة فى قوامه فيلزم من عدمها عدمه اما السلف فجعلوها جزءا عرفية لا يلزم من عدمها عدمه كالشعر
والظفر واليد والرجل للانسان وكالاوراق والاغصان للشجرة ولا يلزم من انعدام هذه الاجزاء انعدام
الانسان والشجرة فلفظ الايمان عندهم موضوع للقدر المشترك بين التصديق وبينه وبين الاعمال كما
ان المعتبر فى الشجرة العينة فى العرف هو القدر المشترك بين ساقها وجموع بساقها مع الشعب والاوراق
فلا يحكم بانعدام الايمان ما بقى التصديق كما لا يحكم بانعدام الشجرة ما بقى ساقها وقد سبق تمسكات
المعتزلة على كون العمل جزء الايمان فى شرح قول المصنف والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان

المذكور هنا لك بتسكان على ان مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا فاسق لكن الجمع يطلق على المثنى مجازا بل حقيقة
عند قوم وخروج صاحب الكبيرة من الايمان وكون العمل جزء الايمان تستلزمان باجوبتها فيما سبق هذا
مستدرك المقام الثاني ان حقيقة الايمان زاد لفظ الحقيقة تحرزا عن الايمان الكامل فانه لا خلاف
في زيادته ونقصانه لا تزيد بزيادة الطاعات ولا تنقص بالمعاصي اعلم ان العلماء اختلفوا في زيادة
الايمان ونقصانه على اربعة مذاهب الاول مذهب كثير من السلف وهو انه يزيد وينقص بناء على ان العمل
جزء منه وهو مروي عن عمر بن الخطاب وعلي بن ابي طالب ومعاذ بن جبل وعبد الله بن مسعود وابي الدرداء
وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وابي هريرة وحذيفة وعائشة رضي الله عنهم ومن التابعين و
من بعدهم عمر بن عبد العزيز وكعب الاحبار وعروة والشافعي واحمد بن حنبل وروي بعض المحدثين
في ذلك احاديث فعن معاذ بن جبل رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الايمان يزيد وينقص رواه
الجوزقاني وقال حسن ولكن قال الامام مجد الدين اللغوي لم يصح في رفعه حديث وبالجملة مقالات
الصحابة والسلف فيه كثيرة وفي المرقوع خلاف الثاني مذهب الامام ابي حنيفة رح والمتكلمين من اهل
السنة انه لا يزيد ولا ينقص بناء على انه التصديق اليقيني الغير القابل للتفاوت وقد روي فيه
احاديث ولكن المحدثين اجمعوا على انها موضوعة كحديث ابي هريرة رض ان وفد ثقيف سالوا عن الايمان
هل يزيد وينقص قال النبي صلى الله عليه وسلم زيادته كفر ونقصانه شرك قال البخاري من حدث به
ضرب وحبس ثم الامام الاعظم انما يستدل بان الاذعان لا يقبل التفاوت فلا يلزم من بطلان الحديث
بطلان مذهبه الثالث مذهب القاضي عضد الدين وهو انه يزيد وينقص معانه التصديق وهو يقول بان
الظن يكفي تصديقا ولو سلم ان التصديق هو اليقين فلا نسلم ان اليقين لا يقبل التفاوت وهو قول غريب
مخالف للجمهور الرابع مذهب قوم انه يزيد ولا ينقص بناء على ان الشخص مؤمن اجمالا ثم يزيد تصديقه
بالتفصيل ومن العجب ان بعضهم استدل بما روي عن معاذ بن جبل رض انه كان يورث المسلم من الكافر و
لا يورث الكافر من المسلم ويقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الايمان يزيد ولا ينقص وخفي عليهم
ان هذه الزيادة ونقصان معنى آخر على نحو قولهم الاسلام يعلو ولا يعلى كما يدل عليه كلام معاذ نفسه
في بحث تعريف الايمان من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور
فيه زيادة ولا نقصان لان الزائد والناقص هو الظن لا اليقين حتى ان من حصل له حقيقة التصديق

فسواء اتى بالطاعات اوارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا لا يزيد بالطاعات ولا ينقص بالمعاصي وقد استدل القائلون بالزيادة والنقصان بقوله تعالى هو الذي انزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا ايمانا وقوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وقوله تعالى ويزدادالذين آمنوا ايمانا واجيب بوجوه الوجه الاول ما ذكره بقوله والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة والامام الاعظم انهم اي الصحابة كانوا امنوا في الجملة اي ايمانا اجماليا وهذا بتصديق الشارع في كل ما جاء به مجملا ثم يأتي اي كان يأتي فرض بعد فرض وكانوا يومنون بكل فرض خاص قال عبد الله بن عباس رض اول ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم التوحيد فلما آمنوا بالله وحده انزل الصلوة والزكوة ثم الحج ثم الجهاد فازدادوا ايمانا مع ايمانهم كذا في الكشاف وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب به الايمان وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم لان الدين قد كمل وتم والوحي قد ختم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم فان احدنا لا يطلع على جميع الفرائض دفعة بل يطلع على بعضها فيومن به ثم على بعض آخر فيومن به والايمان يجب اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا جواب سوال يرد على النظر وتقرير السوال ان احدنا اذا اعتقد ان النبي صلى الله عليه وسلم صادق في كل ما بلغ صار ايمانه مشتملا على جميع الفرائض المنزلة فلا يمكن الزيادة عليه وتقرير الجواب ان المؤمن بالاجمال اذا علم بعد ذلك ان الصلوة فريضة والصيام فريضة وجب ان يؤمن بكل واحد تفصيلا وهذا زيادة في الايمان ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد من الاجمالي لان ما يتعلق به الاجمالي امر واحد وهو ما جاء به الشارع وما يتعلق به التفصيلي امور كثيرة فالاجمالي تصديق واحد والتفصيلي تصديقات بل اكمل المراد به الترقي في الزيادة والمبالغة فيها وقال بعضهم قوله ازيد ممنوع وقوله بل اكمل مسلم ولكن لا يفيد وذلك لان الانتقال من الاجمالي الى التفصيلي ليس زيادة في العلم بل كمال فيه والبحث في الزيادة لا في الكمال وما ذكر سابقا في تعريف الايمان من ان الاجمالي لا يخط عن درجته اي درجة التفصيلي فانما هو في الاتصاف باصل الايمان والمساواة في اصل الايمان لا يمنع التفاوت في الكمال كما ان اتصاف رجلين بالشجاعة لا يمنع كون احدهما اشجع وقيل جواب ثان عن الآيات والمجيب امام الحرمين وهو مع كونه شافعيا يقول الايمان لا يزيد ولا ينقص ان الثبات والدوام على الايمان هو التصديق

يوم الجملة فصارت زيادة الايمان من هذا الوجه

قوله امور كثيرة كالصلوة والزكوة والصوم والحج اذا علم فريضة الصلوة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم فريضة الزكوة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم فريضة الصوم يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم فريضة الحج يجب عليه التصديق بها فتحققت زيادة في الايمان بتحقق العلم بها لان التصديقات المتعلقة بكل واحد من هذه الاشياء غير التصديقات المتعلقة بتلك الاشياء فتزيد الايمان بتزايد التصديقات

قوله ام الحرمين هو لقب عبد الملك بن عبد الله الجويني ذكره الخياط في طبقات الشافعية

قوله وهو مع كونه شافعيا نقل عن الامام ابي حنيفة رحمه الله ان الايمان لا يزيد ولا ينقص

قوله ان الثبات والدوام على الايمان هو التصديق الذي هو الايمان بعينه فلا يتصور فيه الزيادة والنقصان

قوله بالشجاعة اي بالنسبة الى الشجاعة

قوله والمجيب امام الحرمين اي الجويني

قوله ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم اي مما علم مجيئه به ضرورة

قوله بتصديق واحد وهو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم اي مما علم مجيئه به ضرورة

زيادة عليه في كل ساعة اي كل آن وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لانه عرض لان التصديق علم والعلم من الاعراض لا يبقى الا بتجدد الامثال فان الاشاعرة على ان بقاء العرض محال وما يتوهم من بقائه فانما هو بفنائه في كل آن وتحرير الجواب انه ليس المراد بالزيادة في الآيات زيادة حقيقة التصديق في نفسه بل زيادة اعداده وهذا بالاستمرار والمواظبة وعدم الذهول عنه فان الاستمرار يوجب تجدد الامثال وحصول اعداد كثيرة من التصديق في كل وقت قال امام الحرمين وبهذا يحمل ما قيل من انه لو لم يقبل الايمان الزيادة والنقص لزم مساواة الانبياء وغيرهم في الايمان ووجه الانحلال ان تصديق الانبياء مستمر لعصمتهم عن الغفلة وتصديق غيرهم يقع على الندرات فايمان الانبياء اكثر وازيد من ايمان غيرهم مع ان الايمان في نفسه لا يقبل التفاوت وهذا كرجلين يملك احدهما درهما والآخر مائة الف درهم مع مساواة الدراهم فاحفظ هذا التوضيح فانه مهم ومن العجائب ان بعض اكابر المحشين زعم ان ما نقله الشارح استدلال من القائلين بان الايمان يزيد وينقص فاعترض عليه بان النزاع في زيادة حقيقة الايمان لا في زيادة اعداده وفيه نظر لان حصول المثال بعد انعدام الشئ لا يكون من الزيادة من بيان الشئ في شئ كما في سواد الجسم مثلا فان بقاءه انما هو بتجدد الامثال مع انه لا يشتد السواد ساعة فساعة وعندنا في هذا النظر لان التصديقات المتجددة وان كانت منصرمة بحسب وجودها الخارجي لكنها حسنات باقية في الحكم الشرعي وهكذا حال سائر الحسنات والسيئات فانها اعراض تنعدم ويتجدد ومع هذا توصف بالقلة والكثرة شرعا بل عرفا فيقال مكارم زيد اكثر من مكارم عمرو فالقياس على سواد الجسم فاسد لان كلامنا في امر شرعي لا في بحث فلسفي وقيل جواب ثالث عن الآيات المراد في الآيات زيادة ثمرته اي ثمرة الايمان من رقة القلب وصفائه والقرب الى الحق سبحانه واشراق نوره عطف على الثمرة او الزيادة والاشراق درخشيدن وضيائه هو اكد من النور كما علم من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا في القلب فانه اي ما ذكر من الثمرة والنور يزيد بالاعمال اي الصالحة وينقص بالمعاصي والحاصل ان الآيات ما دلت وليس المراد منها زيادة التصديق بل زيادة ثمراته وبهنا جواب رابع وهو ان المراد بالايمان في الآيات هو الكامل الذي يكون الاعمال داخلة فيه لا التصديق فقط والاول قابل للزيادة والنقص اجماعا والكلام في الثاني ومن ذهب الى ان الاعمال جزء من الايمان وهو المحدثون والمعتزلة

والخوارج فضمير الضمير للايمان والعائد الى الموصول محذوف اى عنده ويحتمل ان يكون الضمير للموصول والقبول بالمعنى المقابل للانكار الزيادة والنقصان ظاهر وبهذا قيل ان هذه المسئلة اى مسئلة زيادة الايمان ونقصانه وعدمهما فرع مسئلة كون الطاعات جزءا من الايمان القائل هو الامام الرازى وجماعة من المتكلمين ومحض كلامهم ان النزاع لفظى لانه فرع تفسير الايمان فان قلنا الايمان هو التصديق فلا يقبل التفاوت لان الواجب هو اليقين والتفاوت انما هو فى الظن وان قلنا الاعمال داخلة فيه فهو يقبله انتهى وقال بعض المحققين هو القاضى عضد الدين صاحب المواقف ذكره فى المواقف ورسالة الايمان لانسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان كما زعم الجمهور بل يتفاوت قوة وضعفا اعترض عليه بان الزيادة والنقصان غير القوة والضعف اذ الاولان يستعملان فى الكميات والاخيران فى الكيفيات فالكلام غير مرتبط واجيب بان الضمير فى يتفاوت راجع الى الزيادة والنقصان وقد يجاب بان التفاوت قوة وضعفا من امارات التفاوت زيادة ونقصانا فى الكم واجاب بعضهم بان المراد بالزيادة والنقصان فى التصديق هو القوة والضعف لانه كيف فلا يقبل القسمة وان الزيادة والنقصان بالمعنى المستعمل فى الكم فالمعنى لانسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل القوة والضعف بل يتفاوت قوة وضعفا وقول جميع الاجوبة مردود ومنشؤه الغفلة عن كلام القاضى والحق انه اراد ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بحسب كمية ما يصدق به والكيف يقابلهما تبعا للمعروض الا ترى ان بياض ثوب من اكثر من بياض ثوب ثم اضرب عن هذا وانتقل الى ما هو ابلغ منه فقال بل التصديق يتفاوت فى نفسه مع قطع النظر عن كمية المصدق فافهم ولا تغبط للقطع بان تصديق احاد الامة ليس كتصديق النبى صلى الله عليه وسلم والقاضى يدعى الاجماع عليه ويؤيده ما فى صحيح البخارى عن عبد الله بن ابى مليكة قال ادركت ثلاثين من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ما منهم احد يقول انه على ايمان جبريل

ومیکائیل بل قد روی الطبرانی فی الاوسط حدیثا مرفوعا بمعنی ما قال عبد اللہ ولکن الجمہور علی ان ہذا التفاوت لیس فی نفس التصدیق بل فیما سواہ من الکمالات المرتبۃ علی التصدیق ولذا قال ابو مطیع ایمان اہل السماء والارض واحد لا یزید ولا ینقص ویحکی عن ہذا امامنا الاعظم ایضا ولہذا قال ابراہیم خلیل الرحمن علیہ السلام ولکن لیطمئن قلبی قال اللہ تعالی واذ قال ابراہیم رب ارنی کیف تحیی الموتی قال اولم تؤمن قال بلی ولکن لیطمئن قلبی قال فخذ اربعۃ من الطیر فصرہن الیک ثم اجعل علی کل جبل منہن جزءا ثم ادعہن یاتینک سعیا وہذا دلیل ثان وتقریرہ ان ابراہیم علیہ السلام طلب زیادۃ التصدیق بالبعث بعد حصول التصدیق بہ ولا یجوز ان یطلب التصدیق لانہ کان مؤمنا قبل ذلک بل نبیا مرسلا ولا یجوز الکفر علی الانبیاء باجماع اہل السنۃ واما القائلون بان الایمان ہو الیقین الذی لا مزید علیہ وان ما تحتہ کفر فلہم فی الآیۃ اقاویل الاول ان الیقین الاستدلالی وان کان بحیث لا مزید علیہ لکنہ لا امن معہ من عروض الوساوس بخلاف الیقین الحسی الثانی انہ اوحی الیہ انی اتخذت خلیلا وعلامۃ انی احیی بدعائہ الموتی فاراد ابراہیم علیہ السلام ان یعلم انہ ہو ام لا لیسکن قلبہ عن الانتظار وہذا یحکی عن جعفر الصادق رضی اللہ عنہ الثالث انہ اراد ان یعرف منزلتہ وقدرہ عند اللہ سبحانہ فیطمئن بان اللہ تعالی لم یرد سوالہ ولو کان عن امر عظیم الرابع انہ اراد بقلبہ بعلا من اجابہ وہذا منقول عن الامام ابن فورک ولا یخفی بعدہ الخامس انہ سوال علی طریق الادب والمقصود رب اقدرنی علی احیاء الموتی لیطمئن قلبی عن ہذہ الامنیۃ السادس انہ لما احتج علی المشرکین بان اللہ یحیی ویمیت استدل لا لاراد ان یحتج علیہم عیانا فطلب ذلک لازالۃ مہم حتی یطمئن قلبہ بافحامہم فاحفظ ہذہ الوجوہ فانہا غریبۃ واعلم ان الشارح لم یستوف النقل وقد افاد التقاضی ان التصدیق

يزيد وينقص بحسب الذات وبحسب المتعلق اما بحسب الذات فلانه من الكيفيات النفسانية المتفاوتة
في القوة والضعف وهذا بوجهين احدهما ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض كاف في الايمان
وايمان العوام من هذا القبيل ثانيهما لو سلم انه لابد من اليقين فلا نسلم ان اليقين لا يقبل الشدة والضعف
واما بحسب المتعلق فلان الايمان الاجمالي كاف في الخروج عن الكفر لكن كلما اطلع المكلف على فرد من
افراد ما جاء به الرسول وجب عليه التصديق به وهذا التصديق مغاير للاجمالي السابق فيزداد اجزاء الايمان
بزيادة متعلقاته بقي ههنا اي في بحث حقيقة الايمان بحث اخر وذلك لان اقوال اهل القبلة
في الايمان راجعة الى خمسة احدها ان التصديق والاقرار وهما لاهل السنة ثانيها انه التصديق والاقرار
والعمل وهو لاهل الحديث والمعتزلة رابعها انه الاقرار وهو للكرامية خامسها انه المعرفة وهو للقدرية
وقد وقع الفراغ عن البحث في المذاهب الاربعة الاول وبقي البحث مع القدرية وهو ان بعض
القدرية بسكون الدال وفتحها فرقة من المبتدعة سميت لانهم ينسبون الافعال الى قدرة العباد
اولانهم ينكرون القدر اي تقدير الحق سبحانه الامور في الازل ذهب الى ان الايمان هو المعرفة
اي معرفة الله تعالى ورسوله والطبق اي اجمع علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب اليهود والنصارى
كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم كما كانوا يعرفون ابناءهم اقتباس من قوله تعالى
الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم مذكور في
الكتب السابقة باسمائه واوصافه وشمائله وشكل اعضائه وتولده بمكة وهجرته الى مدينة بل معاسماء
اصحابه وكيفية خلافتهم بعده وكانوا ينتظرون خروجه بل انما توطن اسلاف اليهود المدينة ليدركوا
سعادة التوطن بمهاجره فلما بعث كفروا به حسدا ومن غرائب ذلك ان عمر بن الخطاب رضي قال
لعبد الله بن سلام وكان يهوديا قد اسلم هل تعرفه كما تعرف ابنك قال انا اشد معرفة بمحمد صلى الله
عليه وسلم فاني لا اشك انه المنعوت في كتابنا واما ابني فلا ادري ما فعلت امه قال عمر وفقك الله
يا ابن سلام رواه الثعلبي مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار عطف على قوله
لان اهل الكتاب من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا واستكبارا كاكثر
كفار قريش كانوا يقولون فيما بينهم ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم على الحق ويستكبرون

عن اتباعه قال الله تعالى وجحدوا اى انكروا فرعون وقومه بها بمعجزات موسى عليه السلام و
قد استيقنتها انفسهم اى والحال انهم علموا باليقين انها حق ظلما علة للجحد اى ظلما على انفسهم
او على بنى اسرائيل لان موسى عليه السلام قال لفرعون ارسل معنا بنى اسرائيل ولا تعذبهم وبالآيات
لعدم اداتهم حقها وعلوا اى تكبرا وقدمنا الرد على القدرية بهذا القدر ثم شرع فى تحقيق الفرق
بقوله فلا بد من الفرق بين معرفة الاحكام الشرعية والمراد بالحكم النسبة الحكمية واستيقانها
وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثانى اى التصديق والاعتقاد ايمانا بدون الاول
اى المعرفة والاستيقان وفى هذا المقام عندنا بحث وهو ان اليهود وآل فرعون كانوا ينكرون
باللسان وعليهم من امارات التكذيب ما لا يحصى فيحتمل ان يكون الحكم بكفرهم لهذا الا لتصور معرفتهم
واستيقانهم عن درجة التصديق كالحكم بكفر المصدق المقر اذا باشر امارة التكذيب فالرد على
القدرية غير تام والحاجة الى الفرق غير واقعة نعم لو ذكر تم من يعرف النبوة ويستيقنها ولا يباشر
الانكار وامارات التكذيب ومع هذا حكم الشارع بكفره لتم الزام القدرية ومست الحاجة الى الفرق
ولكن اثباته عسير اللهم الا ان يدعى هذا فانى ابى طالب ويقال قد عرفت من قواعد الشرع كفر
العارف المستيقن بلا تصديق فافهم والمذكور فى كلام بعض المشائخ لبيان الفرق ان التصديق
عبارة عن ربط القلب اى عقدة على صلة للربط ما علم من صلة علم او بيان لما اختار المخبر
اى جعل القلب آخذا له بالقبول وكفه عن ان ينكره وهو اى التصديق بمعنى الربط امر كسبى اى
حاصل بالكسب يثبت باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه مع انه لا ثواب على ما لا مدخل فيه للكسب و
الاختيار كما انه لا عقاب ويجعل راس العبادات مع القطع بان العبادات طلسوبة والالم يأمر
بها الشارع بخلاف المعرفة فانها بما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه
جدار او حجر فالحاصل ان التصديق الايمانى كسبى اختيارى واما المعرفة والاستيقان فاما كان
يقع فى قلوب الكفار من عدم اختيارهم وكسبهم فلا يكون ايمانا واعترض عليه بان علم الملائكة و
الانبياء بما اوحى اليهم ضرورى غير كسبى فيلزم ان لا يكون تصديقا وايمانا واجيب ولا يمنع كونه ضروريا
وثانيا بانهم مكلفون بان يحصلوه ثانيا بالكسب كذا افاده الشارح فى التهذيب وهذا يوافق
ما ذكر بعض المحققين يريدان حاصل كلام بعض المشائخ وبعض المحققين واحد من ان التصديق

هو ان تنسب باختيارك الصدق الى الخبر حتى لو وقع ذلك اى نسبة الصدق اليه فى القلب من
غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة والى هذا انتهى بيان الفرق ثم اعترض الشارح عليه و
قال وهذا اى كون التصديق اختياريا مشكل لان التصديق من اقسام العلم لما صرح المحققون
ومنهم الشارح بان التصديق الايمانى هو التصديق المنطقى الذى هو احد قسمى العلم وهو اى العلم
من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية الكيفية نوع من العرض سمى بها لانه
يسئل عنه بكيف وهى اقسام فمنها الكيفية النفسانية اى القائمة بالنفس اى روح كالحيوة
والقدرة والعلم والارادة والغم والفرح والفعل نوع آخر من العرض وقد تقرر ان انواع العرض
متباينة لا يصدق بعضها على بعض فكون الكيفيات النفسانية فعلا محال لانا شرعنا فى الاستدلال
على ان التصديق ليس باختيارى ولو كان حاصلا بالكسب لان اقامة البرهان اذا تصورنا النسبة
بين شيئين كالعالم والحدوث وشككنا فى انها بالاثبات او النفى ثم اقيم البرهان على
ثبوتها فالذى يحصل لنا بالبرهان هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وقد اجمع العقلاء
على ان العلم الحاصل بالبرهان ليس فى اختيار العبد وان كان اقامة البرهان باختياره كما ان الرؤية
بالبصر ليس فى اختيار العبد وان كان فتح العين وتحريكها باختياره وتفصيل الكلام انهم اختلفوا
فقال الشيخ ابو الحسن الاشعرى جرى العادة الالهية بايجاد هذا العلم عقب البرهان كايجاد
الاحراق عقب مماسة النار وقال الامام الرازى وكثير من الاشاعرة ان العلم بالنتيجة واجب
الحصول عقلا عقيب البرهان فان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث استحال ان لا يعلم ان العالم
حادث وقال المعتزلة هذا العلم متولد من البرهان ومعنى التوليد ان يوجب الفعل فعلا آخر بلا اختيار
الفاعل كالقتل بالسهم المرمى فان الرامى قد يموت قبل وصوله فقال الفلاسفة البرهان يجعل
الذهن مستعدا لفيضان العلم من الواهب الفياض فيضانا واجبا لا يتخلف فكلمة الكل متفقة على
ان العلم الحاصل بالبرهان اضطرارى غير اختيارى ثم لما ثبت ان الحاصل بالبرهان هو الاذعان
ثبت ان الاذعان ليس من الافعال الاختيارية وهو المطلوب وانما اطنبنا لان هذا المقام يشتبه
على بعض النظار وهو اى بالاذعان معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع اشار الى

جواب لما قد يظن من ان التصديق والحكم والاثبات والايقاع الفاظ تدل على ان مسماها فعل اختياري
وحاصل الجواب انه لا عبرة بالاسامي بل بالمسمى وهو الكيفية المعبر عنها بالاذعان والقبول نعم شرع
في ابواب عن الاشكال تحصيل تلك الكيفية المسماة بالاذعان والتصديق يكون بالاختيار في
مباشرة الاسباب الجار متعلق بالاختيار والاسباب هي الترتيبات بين الحد الاصغر والاوسط و
الاكبر والصغرى والكبرى دصرف النظر اى جعل القوة العاقلة مصروفة الى تحصيلها ودفع الموانع
من الشواغل ونحو ذلك كرعاية الشروط المذكورة في انتاج كل شكل من الاربعة وحاصل الجواب
انه ليس المراد بكون التصديق اختياريا ان يكون من نوع العرض المسمى بمقولة الفعل بل ان يكون
طريق كسبه فعلا اختياريا وهذا لا ينافي كون المكسوب من مقولة الكيف كالتصديق الحاصل من
ترتيب المقدمات كما انه لا ينافي كون المكسوب من مقولة الوضع كالقيام والقعود او من مقولة
الانفعال كالتسخن والتبرد وبهذا الاعتبار اى باعتبار ان طريق كسب الايمان فعل اختياري
يقع التكليف بالايمان اشارة الى دفع ما قيل من انه لو كان التصديق كيفا لم يصح التكليف به
اذ الشارع لا يكلف الا بالفعل الاختياري وتوضيح الدفع ما افاده الشارح في رسالة الايمان من
انه ليس المراد بكون المامور به اختياريا ومقدورا ان يكون في نفسه من مقولة الفعل كما توهم
بل ان يقدر المكلف على تحصيله وكثير من واجبات الشرع كذلك كالقيام والركوع والسجود فهي
من مقولة الوضع ولكن امر العبد بها لانه قادر على تحصيلها وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا
اختياريا والى ههنا انتهى الجواب وقد اجاب بعضهم عن الاشكال بان الكيف هو التصديق المنطقي
لانه قسم من العلم واما التصديق الايماني ففعل لا كيف وقد رد عليه الشارح في كتبه واختار ان
التصديق المنطقي والايماني واللغوي واحد ولا تكفي المعرفة في تحصيل التصديق ولذا قالوا
من وقع في قلبه صدق النبي صلى الله عليه وسلم بلا اختيار لم يكن ذلك ايمانا بل يكلف بكسبه حتى يتحقق
التصديق لانها اى المعرفة قد تكون بدون ذلك اى بدون الكسب وارد عليه انه يلزم
ان يكون تصديق الملائكة والانبياء بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي صلى الله عليه
وسلم وما وقع في قلوبهم من مشاهدة المعجزة خارجا عن الايمان واجاب الشارح عنه في بعض
مؤلفاته بالتزام احد امرين اما انه كسبي واما انهم مكلفون بتحصيله ثانيا بالكسب ثم لما حقق

الشارح الفرق بين المعرفة واليقين وبين التصديق بان الاول يكون بلا اختيار فلا عبرة به
في الايمان كان لسائل ان يقول يلزم على هذا ان يكون المعرفة واليقين مع الاختيار ايمانا و
الحال انكم انكرتم على من يقول الايمان هو المعرفة فاجاب عنه بقوله فلم يلزم ان يكون المعرفة
اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا باس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذى يعبر عنه
بالفارسية بگرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك حاصل الجواب ان هذا لا يلزم لكن لا
يضرنا فان الاختيار يجعل المعرفة تصديقا وانما انكرنا على القدرية اكتفاءهم بالمعرفة فقط بلا اشتراط
الاختيار وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع بل الحاصل لهم هو المعرفة الاضطرارية فقط
لم تعد ايمانا والى ههنا انتهى بيان الفرق بين المعرفة الحاصلة للكفار والتصديق الحاصل للمؤمنين
وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم اى ثباتهم على العناد و
الاستكبار وعلى ما هو من علامات التكذيب والانكار هذا فرق ثان شرعى بين معرفة المعاندين
وتصديق المؤمنين وحاصله انا لو سلمنا انه لا فرق بين المعرفة واليقين والتصديق وان التصديق
كان حاصلا لهؤلاء المعاندين فنقول انما كفروا لانه لا عبرة بالتصديق المقارن بعلامات التكذيب
لما قد علم من الشرع ان المؤمن المصلى الصائم اذا انكر باللسان شيئا من ضروريات الدين كفر ولو كان
تصديقه باقيا وبهذا الجواب الوجز من الاول احسن وههنا مسائل ضرورية الاولى قد ظهر لك ان الايمان
لا يخرج عن التصديق والاقرار والعمل باجماع الكل وانها صادرة عن العبد باختياره فالايمان حادث
مخلوق لله سبحانه والعجب من بعض المنسوبين الى الفقه حيث زعموا ان الايمان غير مخلوق وان
القائل بخلقه كافر وان الامام الاعظم قدس سره قائل بكفره حاشاه عن هذا وان البخارى امام
المحدثين نقى من بخارا القول بخلقه وذكر وانى هذا المقام كلمات ركيكة ظاهرة البطلان فمنها
استدلالهم اولا بان الايمان لا اله الا الله محمد رسول الله وهو غير مخلوق والقرآن غير مخلوق
وثانيا بان الايمان من هداية الله تعالى وهداية غير مخلوقة ومنها قول بعضهم ان نصف الايمان
غير مخلوق وهو لا اله الا الله ونصفه مخلوق وهو محمد رسول الله ومنها قول بعضهم من قال بخلق الايمان
فهو كافر ومن قال بانه غير مخلوق فهو مبتدع وبالجملة هذا من مضار ترك علم الكلام والطواف حول الالفاظ

وعدم تحقيق المعاني وكان الواجب عليهم تنزيه كتب الفقه عن هذه الخرفات الثانية ايمان الياس
غير مقبول وهو ايمان الكافر عند الموت اذا انكشف احوال الآخرة عليه وهذا باجماع اهل السنة
الا ان بعضهم على انه لو سمع فليس من ايمان الياس واستدل الامام ابو منصور الماتريدي بان الثواب
على الايمان هو بمقابلة اتعاب الفكر في الاستدلال ولا استدلال حينئذ للانكشاف البديهي وفيه
نظر والمعول على المنصوص واختلف في توبة الفاسق عند الياس ففي الفتاوى الحنفية الصحيح انها
تقبل والامام الرازي والجمهور على انها لا تقبل بقوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات
حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الآن وفي الحديث يقبل توبة العبد ما لم يغرغر اخرجه
الترمذي والحاكم الثالثة اختلف في ايمان المقلد وهو الذي يؤمن اتباعا لمن يحسن الظن به
من غير استدلال فقال مالك والاوزاعي وابو حنيفة هو صحيح وقال الامام الحليمي وجماعة غير صحيح
وعن الاشعري فيه روايتان وزعم المعتزلة انه لا بد ان يتمكن في كل مسئلة من العقائد على قاعدة
الدليل ودفع شبهات الخصم وذا تكليف بما لا يطاق وحاكم بعض العلماء فقال يجب الايمان
بالاستدلال على العاقل لا على العوام لعلمه لا يجب ان يكون الاستدلال على نهج المنطق والكلام بل
من راى مصنوعا عجيبا فقال سبحان الله فهو مستدل في التوحيد والايمان والاسلام
واحد اي كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن خلافا لبعض علماء الحديث فانهم ذهبوا الى ان الايمان

هو التصديق والاقرار والاسلام اداء الطاعات من التصديق والاقرار والصلوة والصوم وغيرها
والتحرز عن المنهيات فكل مسلم مؤمن وليس كل مؤمن مسلما لان الاسلام هو الخضوع بصفتين
فروتنى كردن والانقياد متابعت كردن وهو في الاصل كشيده شدن يقال قاده فانقاد بمعنى
قبول الاحكام والاذعان في تفسير الخضوع والانقياد بالقبول والاذعان نظر فانه دعوى
لابد لها من حجة والظاهر ان الانقياد اداء الاحكام لا اذعان لها فقط وذلك اى القبول و
الاذعان حقيقة التصديق على ما مر في بحث تفسير الايمان وقد تقرر ان التصديق هو الايمان
ان قلت هذا تصريح بترادف الاسلام والايمان والمختار كما سيجيء انهما متساويان بلا ترادف
اجيب بان المعنى وذلك يستلزم حقيقة التصديق ويؤيده اى الاتحاد قوله فما وجدنا
من كان فيها في مدائن قوم لوط عليه السلام من المؤمنين بيان لمن فما وجدنا فيها غير بيت
واحد من المسلمين وهم لوط واهله ومخلص هذه القصة ان الحق سبحانه ارسل لوطا عليه السلام الى سبع
مدائن من الكفار فكذبوه فارسل الله تعالى اليه الملائكة في صورة البشر فامره ان يخرج باهله من بينهم
لان العذاب لا ينزل على القوم ما دام النبي فيهم فخرج لوط مع اهله وقت السحر فحمل جبريل عليه السلام
مدائنهم ثم ضربها في الارض مقلوبة وفي الآية مذمة لاهل القرى حيث لم يكن فيهم النبي مدة يدعوهم
فلم يؤمنوا به حتى لم يوجد فيهم بيوت من المسلمين وتقرير الاستدلال بالآية على وجهين احدهما ان
معناها لم نجد في القرى احدا من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين والاصل في الاستثناء الاتصال
ولا يجوز حمل غير على الصفة لان قولك ما وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين يستلزم الكذب لكثرة
البيوت في قراهم ولا بد من تقدير اهل لان الظاهر ان كلمة من بيانية ويجب ان يكون البيت والبيت
من جنس واحد واورد عليه ان الاستثناء لا يستلزم اتحاد المستثنى والمستثنى منه بل يجوز ان يكون
الاول اعم كقولك اخرجنا العلماء فلم نجد الا النحاة الثاني ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا

آخر لرعاية الفواصل فالمعنى ما وجدنا من المسلمين غير بيت ولا شك ان الحكم كان باخراج المؤمنين
لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فلو كان المسلم اعم او اخص لم يصح قوله ما وجدنا من
المسلمين غير بيت لعدم كون الحكم بالاخراج وعدم الوجدان على جنس واحد وارد على الوجهين انهما
لا تقتضيان الا صدق المؤمن والمسلم على آل لوط وهو لا يستلزم اتحادهما لجواز صدق الامور المختلفة
على ذات واحدة كالراكب والكاتب على زيد اقول وللضعف الاستدلال قال الشارح ويؤيده
فجعله مؤيدا لا حجة وبالجملة لا يصح في الشرع الحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس
بمؤمن اشارة الى دليل آخر على الاتحاد وعندنا فيه بحث لان عدم الصحة ليس مسلما عند الخصم ولا ثابتا
بدليل وقد صرح هؤلاء بان الصدق العاصي مؤمن وليس بمسلم ولا نعني بوحدتهما سوى هذا اي
عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو المسمى بالتساوي وليس المدعى الترادف وهو اتحادهما بحسب
المفهوم كما ذهب اليه قوم فصعب عليهم اثبات الترادف وذكر بعضهم ان قدماء المشايخ يطلقون
الترادف ويريدون به التساوي كما ان صاحب التبصرة ذكر ان الايمان والاسلام مترادفان
ثم ذكر كل منهما مفهوما على حدته وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا بالاتحاد عدم تغايرهما بمعنى
انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم تاييد لقوله لا نعني بوحدتهما سوى هذا
واشار قوله في دفع سؤال وهو ان قولهم باتحاد الايمان والاسلام قول بترادفهما وجه الدفع انهم
ارادوا بالاتحاد نفي المغايرة المصطلحة عند المتكلمين فان الغيرين عندهم ما ينفك احدهما عن الآخر
لا الاتحاد العرفي كما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر به من
اوامره ونواهيه جمع الامر والنهي على خلاف القياس او جمع آمرة وناهية بتاويل الآية او بتاء
النقل او جمع آمر وناهي فان جمع الفاعل من غير ذوي العلم يجوز على فواعل ووصف النص
بالامر والنهي مجاز شائع ومن بيان لما اخبر به اورد عليه ان الامر والنهي انشاء ضد الاخبار فكيف
يصح بيانه بهما اجيب بوجوه احدها ان معنى الاخبار هو الارسال ثانيها ان الامر بالشيء في حكم الاخبار
بانه واجب وكذا النهي في حكم الاخبار بانه حرام ثالثها ان المراد بالاوامر والنواهي المامورات والمنهيات
وهذا اخبر بان هذا واجب وذاك حرام وفيه ان التصريح بالتركيب الجزئي قليل جدا وبالتاويل يؤول
الى الجواب الثاني والاسلام هو الانقياد والخضوع لا لوهية بضمتين وكسر الهاء وتشديد الياء

ودنا اى الخضوع والانقياد ولا يتحقق الا بقبول الامر والنهى اى التصديق بحقيتهما فالايمان
لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران لان التغاير عند الاشاعرة فرع الانفكاك ثم الاظهر ان
يقول وجودا بدل قوله حكما ليتفرع عليه نفى التغاير ولكن لما كان انفكاكهما حكما من لوازم انفكاكهما
وجودا اقام اللازم مقام الملزوم ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من لم يسلم او اسلم
ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر ظهر بطلان قوله انتهى كلام الكفاية اذ
المعلوم من الشرع ان حكمهما واحد فى الدنيا والآخرة وان لم يثبت ظهر عجزه عن اثبات دعواه ولم
يذكر هذه الشرطية لظهورها ووقع فى بعض النسخ فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فيهما والا
ظهر بطلان قوله ومعنى قوله فيهما فمرجعها بهذه الحالة اى ثبت مطلوبه وكثيرا ما يحذف لدلالة الكلام
عليه ثم ان حاصل النسختين واحد ولكن لا بد من تقدير كلام بعد الشرطية الاولى وهو استثناء نقيض
المقدم لينتج نقيض التالى اى لكنه لا يثبت حكما كذلك فلا يثبت مطلوبه فان قيل قوله تعالى قالت
الاعراب امنا بهم سكان البادية من العرب وليس له واحد من لفظه نزلت فى نفر من بنى اسد قدموا
المدينة فى زمن قحط فتكلموا بالشهادتين على سبيل النفاق طمعا فى العطيات وكانوا يمنون على
النبى صلى الله عليه وسلم يقولون جئناك بعيالنا ولم نحاربك كما حاربك العرب قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا صريح فى تحقق الاسلام بدون الايمان فثبت التغاير بينهما قلنا المراد
من عدم التغاير ان الاسلام المعتبر فى الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو فى الآية بمعنى
بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن فالحاصل ان كلامنا فى الاسلام الشرعى المذكور فى
الآية الاسلام اللغوى وهو الانقياد الظاهرى فالمعنى قل لم يوجد منكم التصديق الباطنى بل الانقياد
الظاهرى للطمع ان قلت الاسلام فى اللغة الانقياد مطلقا فكيف فسره بالظاهر المخالف للباطن
قلت بقرينة السياق واسلوب الآية بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق فى باب
الايمان يريد ان الانقياد الظاهر من غير الانقياد الباطن لا يسمى اسلاما فى الشرع كما ان التصديق اللسانى
بلا تصديق باطن لا يسمى ايمانا فى الشرع واجيب عن الآية بوجهين آخرين احدهما ان الاسلام فى الآية مشتق
من السلم وهو الصلح ضد الحرب كما نبهنا انها لا تصح تحقق الاسلام بدون الايمان بل تحقق القول بالاسلام
بدونه وهو لا يستلزم تحقق مسماه فى نفس الامر فان قيل قوله عليه السلام فى الحديث المشهور بحديث

جبريل هو مروي عن عمر بن الخطاب رض قال بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم
اذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا ترى عليه اثر السفر ولا يعرفه منا احد حتى جلس
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا محمد اخبرني عن الاسلام قال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان فيه رد على من قال لا يجوز ان يقال
جاء رمضان بل شهر رمضان لانه من اسماء الله تعالى وقد انكر الامام النووي كونه اسما الهيا وتحج البيت
ان استطعت اليه سبيلا وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن السبيل فقال الزاد والراحلة رواه الحاكم عن
انس واجمعوا على ان امن الطريق من الاستطاعة واختلف في البحر والصحيح الوجوب اذا غلب سلامة السفر
وتمام الحديث قال صدقت ثم انطلق فقال يا عمر اندري من السائل قلت الله ورسوله اعلم قال فانه
جبريل اتاكم يعلمكم دينكم رواه البخاري ومسلم والحديث طويل واختصرناه دليل على ان الاسلام هو الاعمال
لا التصديق القلبي وقد تقرر ان الايمان هو التصديق القلبي فيتغايران ان قلنا المراد في الحديث ان
ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك اي الشهادة والاقامة الى آخرها والمراد بالعلامات الشهادتان لدلالتهما
على التصديق وبالثمرات العبادات الاربع لان صحتها متفرعة على التصديق كما قال عليه السلام لقوم من
قبيلة عبد القيس وهي قبيلة من ولد ربيعة وفد وا عليه اي قدموا عليه بطريق الرسالة يقال وفد فلان
على الامير وفادة بالكسر اذا ضرب فهو وافد وهم وفد بفتح وسكون كصاحب وصحب وكان اشراف
العرب يقدمون على رسول الله صلى الله عليه وسلم وينظرون احواله ويسمعون مقالته ثم يرجعون الى
قبائلهم فيخبرونهم باحواله ومنهم من يرجع مؤمنا فيدعوا قومه الى الايمان وعن ابن عباس رض قال
ان وفد عبد القيس لما اتوا النبي صلى الله عليه وسلم قال من القوم او قال من الوفد قالوا ربيعة قال
مرحبا بالقوم او بالوفد غير خزايا ولا ندامى قالوا يا رسول الله انا لا نستطيع ان نأتيك الا في الشهر الحرام
وبيننا وبينك هذا الحي من كفار مضر فمرنا بامر فصل نخبر به من وراءنا وندخل به الجنة قال لعلكم
ما الايمان بالله وحده اي حال كونه متوحدا قالوا الله ورسوله اعلم منا بذلك قال شهادة ان
لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة اي اقامتها وحذفت التاء لجوازه عند الاضافة

وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس رواه البخاري والمغنم بفتح الميم الغنيمة
المسلمون من اموال دار الحرب وقد فرض الله سبحانه ان يؤخذ خمسه لله ورسوله ويقسم الباقي
بين الغانمين ووجه الاستدلال بهذا الحديث ان هذه الاعمال المذكورة ليست جزءا من الايمان فلابد
ان يكون معنى الحديث انها ثمرات الايمان وعلاماته وكذا في الحديث الثاني وكما قال عليه السلام الايمان
بضع بالكسر ما بين الثلثة والعشرة واصله القطعة من الشئ وهذا قطعة من العدد وسبعون شعبة
بالضم غصن الشجرة وفي بعض الروايات بضع وستون وفي بعضها اربع وستون وفي صحيح ابي عوانة
ست وسبعون او سبع وسبعون على سبيل الترديد والتطبيق ان المعتمد اكثرها وذكر القليل لا ينافي
وجود الكثير اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق الاماطة الدفع والاذى
بالفتح كل ما يؤذي والمراد الحجر والشوك ونحوهما والحديث رواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة رض واعلم
ان بعض الائمة قد تصدى لجمع الطاعات الموصوفة بانها من الايمان في الاحاديث فقال ابن حبان
قد وجدتها سبعا وسبعين الايمان بالله وصفاته وحدوث ما سواه وملائكته وكتبه ورسله والقدر
واليوم الآخر ومحبة الله والحب لله والبغض لله ومحبة النبي صلى الله عليه وسلم واتباعا تعظيما الصلوة
عليه واتباع سنته فدا خلان فيه والاخلاص لتارك الرياء والنفاق فداخلان تحته التوبة والخوف و
الرجاء والشكر والوفاء بالوعد والصبر والرضا بالقضاء والحياء والتوكل والرحمة والتواضع التعظيم
الكبير والرحمة على الصغير وترك الكبر والعجب فداخلة فيه وترك الحسد وترك الحقد وترك الغضب والنطق
بالتوحيد وتلاوة القرآن وتعلم العلم وتعليمه والدعاء وذكر الله سبحانه والاستغفار داخل فيه والتطهر
وستر العورة وصلوة الفرائض وصلوة النفل والزكوة وصدقة التطوع وفك العاني والجود و
الاطعام والضيافة داخلان فيه وصيام الفرض وصيام النفل والاعتكاف وطلب ليلة القدر والحج
والعمرة والطوافة والفرار بالدين من الفتن والوفاء بالنذر والتحري باليمين اي الاهتمام بشانها وذكر
الكفارات والتعفف بالنكاح والقيام بحقوق العيال وبر الوالدين وتربية الاولاد وصلة الرحم و
طاعة السيد والرحمة على العبد والعدل في الامارة ومتابعة الجماعة وطاعة اولي الامر والاصلاح بين
الناس وقتل الخوارج والبغاة داخل فيه والاعانة على الخير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر داخلان
فيه واقامة الحدود والجهاد وادار الامانة والخمس داخل فيه وانفاق المال في حقه وترك التبذير

والاسراف داخل فيه ورد السلام وجواب العاطس وكف الضرر عن الناس واجتناب اللهو والماطة الاذى عن الطريق وقد يتعقب عليه اشياء لكن يمكن ادراجها فيما مر فاحفظ هذه الفائدة فانها شريفة وإذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى لان كان للشك كما يقتضيه كلمة ان في الاستعمال الغالب والمراد الشك في الحال اعلم ان الائمة اختلفوا في جواز الاستثناء في الايمان فالحنفية على المنع عنه وتركه مستدلين بوجوه احدها ان الاستثناء يبطل العقود فكذا الايمان ثانيها عن عطاء رض قال ادركت الصحابة يقولون نحن المسلمون والمؤمنون وقال رجل انا مؤمن انشاء الله تعالى قال ابن عباس رض اتؤمن بالله ورسوله قال نعم قال قل انا مؤمن حقا ثم قرء قوله تعالى انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا اولئك هم المؤمنون حقا ثالثها ان الله سبحانه فرض الصلوة والصيام على المؤمنين خاصة فمن شك في ايمانه لم يلزمه شيء منها ورابعها انه دخل عبد الله على احمد فقال ما اسمك قال احمد قال اتقول انا احمد انشاء الله تعالى قال لا قال لاستثنين فيما سماك ابوك وقد سماك الله تعالى في القرآن مؤمنا ولم يستثن وسأل الامام ابو حنيفة رجلا عن دليل هذا قال اتبع ابراهيم في قوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين قال الا اتبعته في قوله اولم تؤمن قال بلى وذهب الشافعية الى انه يكره ان يقال انا مؤمن حقا ويستحب الاستثناء تركا للتزكية وتأدبا مع الله تعالى وخوفا من الخاتمة الى غير ذلك من حججهم قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا فهو كفر لا محالة ونظيره بطلان الطلاق والعتاق واليمين بالاستثناء ان كان للتأدب اي الاتصاف بالادب مع الله سبحانه واحالة الامور الى مشية الله تعالى عطف تفسير للتأدب والاحالة سيرون او للشك في العاقبة والمآل اي المرجع لا في الآن والحال وذلك لان العبد في خطر عظيم من سوء الخاتمة كما ترى من ارتداد ابليس وبلعم بن باعور وبرصيصا الراهب وامية بن ابي الصلت بعدما كانوا في مرتبة عالية من العبادة وذكر عند الحسن البصري حديث رجل هو آخر من يخرج من النار فقال اتمنى كنت اياه فتعجبوا منه قال اليس يخرج منها ولا يخلد قال يوسف الاسباط دخلت على سفيان الثوري فبكى الليلة كلها فقلت ابكى من الذنوب فرفع قبضة من الارض وقال الذنوب اهون على الله من هذا وانما اخشى سلب الاسلام وكان يقول ما امن احد

حواشی متعلقہ صفحہ ۴۱۸

۴۱۹

على دينه الاسلب اولتتبرك بد كرالله تعالى كما فى زيارة القبور فعن بريدة رض قال كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يعلمهم اذا خرجوا الى المقابر السلام عليكم اهل الديار من المؤمنين والمسلمين وانا انشاء
الله بكم لاحقون رواه مسلم مع ان اللحوق مقطوع به بلاشك وكذا قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام انشاء
الله اوالتبرى معناه بالفارسية بيزار شدن وفى بعض النسخ الواو وبل اولكن اواصح لان التبرك
والتبرى وجهان مستقلان بقى ان الفرق بينهما وبين التاديب خفى عن تزكية نفسه وقال الله
تعالى فلاتزكوا انفسكم وعن الاعجاب بحاله والاعجاب خودپسندى كردن فهذه وجوه اربعة بالجواب
فالاولى تركه جزاء الشرط لما انه يوهم بالشك وهذا اى لان تركه اولى بلاوجوب قال ولاينبغى
دون ان يقول لايجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفى الجواز كيف يكون له معنى والحال
انه قد ذهب اليه اى الى الجواز كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وينسب الى عبدالله بن
مسعود الصحابى رض وذا عجب لان بناء مذهب الحنفية على حديثه واجتهاده وقد بالغ بعض الحنفية
فى المنع حتى قال الفضلى لايجوز نكاح امرءة الشافعية لانهم كفروا بالاستثناء وهذه جرءة عظيمة وتعصب
لايرضاه الحق سبحانه ومما احتج به صاحب الكفاية على المنع عن الاستثناء مطلقا ان قولكم انا مؤمن
ان شاء الله تعالى كقول الشاب انا شاب ان شاء الله تعالى ولاشك ان الثانى كلام مهمل اوكذب
فكذا الاول فاجاب عنه بقوله وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله تعالى لان الشاب
ليس من افعال المكتسبة ولا مما يتصور عليه البقاء فى العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية
النفس والاعجاب حاصل الجواب منع استواء الكلامين لان فى الايمان ثلاثة امور مصححة للاستثناء
غير موجودة فى الشباب احدها ان الشباب ليس من الافعال الاختيارية فلا يتصور فى استثنائه تاديب
لان التاديب ههنا هو ترك دعوى القدرة والكسب مع وجودهما بخلاف الايمان فانه كسبى اختيارى
فيجوز فيه التاديب بترك الدعوى ثانيها ان الشباب لايتصور استمراره على ما جرى به العادة الالهية غالبا
لم يكن من الامور التى تشك فى بقاءها عاقبة الامر لم يحسن الاستثناء فيه على سبيل ابهام العاقبة
بخلاف الايمان لان العاقبة فيه مبهمة ثالثها ان الشباب ليس من الاعمال الصالحة فلا يتصور فيه
الافتخار الذى يتصور فى العمل الصالح فلا يصح فيه الاستثناء الدافع للافتخار بخلاف الايمان فانه رئيس
الاعمال الصالحة بل الاستثناء فى الايمان مثل قولك انا زاهد متقى ان شاء الله تعالى لان الايمان

والزهد والتقوى اعمال كسبية تتصور بقاءها ويكون دعوانا مظنة فخر واعجاب فكما ان الاستثناء يجوز
في الزهد والتقوى اجماعا فكذا في الايمان ثم لا يخفى ان هذا التمثيل يشير الى استحباب الاستثناء في الايمان
لان قولك انا زاهد متقي بلا استثناء لا يستحسن لا في الشرع ولا في عرف المسلمين ولكن لا يخفى ان بين
الايمان ودعوى الزهد من الفرق في باب الاعجاب كما بين السماء والارض وذهب بعض المحققين
في توجيه جواز الاستثناء الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر
لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف بذا وان كان خلاف الجمهور القائلين ان اليقين
لا يقبل التفاوت لكن بعضهم يدعي الضرورة فيه والاجماع على ان تصديق الانبياء اقوى من تصديق
آحاد الامة وقد مر البحث فيه وحصول التصديق الكامل المنجي عن العذاب المشار اليه بقوله تعالى
اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في مشيئة
الله تعالى فمعنى الاستثناء حينئذ انا مؤمن كامل ناج ان شاء الله تعالى ولا يخفى جوازه بل لا يجوز ترك
الاستثناء وعندنا في كلام الشرح بحث لانه ان اراد النجاة من العذاب الابدي فهو حاصل بادنى
مراتب التصديق لاخراجه عن الكفر وان اراد النجاة من العذاب مطلقا فمجرد التصديق لا يكفي في ذلك
ولو كان في غاية القوة بل لا بد من اداء الطاعات وترك المعاصي اللهم الا ان يقال التصديق مع
العمل قوي كامل وبدونه ضعيف وكان الافضل ان يقال الحاصل للعبد هو التصديق المخرج عن الكفر
وحصول الايمان الكامل المنجي عن دخول النار في مشيئة الله تعالى ويفهم من كلام بعضهم وجه آخر قريب
منه وهو ان العبد وان وجد من نفسه التصديق لكن غير مأمون من ان يترتب بعض منافيات التصديق
وهو غير منبه له ومن نظر في باب الفاظ الكفر من الفتاوى ظهر عليه ان الكفر اقرب من شراك
النعل فالاستثناء صحيح ولما نقل عن بعض الاشاعرة تمهيد لقول المصنف والسعيد قد يشقى انه
يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة اي الاعتبار في الايمان والكفر
والسعادة والشقاوة هما الطاعة والمعصية اعم من الايمان والكفر وقيل يساويانهما بالخاتمة

حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره طول منصوب على الظرفية على
الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله منه وان كان طول عمره على
التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس وكان من الكافرين فان
لفظ الماضي يدل على ان كفره سابق على عدم سجوده مع انه كان مجتهدا في الطاعات حتى عد من
الملائكة تغليبا وفيه بحث اما اولا فلجواز ان يكون المعنى كان في علمه تعالى واما ثانيا فلان كفره
سابق على نزول الآية واما ثالثا فلان كان بمعنى صار كثير الاستعمال ولعل قول الشارح اشير
اشارة الى ضعف الاستدلال وبقوله عليه الصلوة والسلام السعيد من سعد في بطن امه
والشقي من شقي في بطن امه رواه البزار بسند صحيح عن ابي هريرة رض ومعناه على ما صح في الاحاديث
ان الملك الموكل بالنطفة يكتب عمر الجنين ورزقه وسعادته وشقاوته ولا يخفى ان الشارح ذكر
ثلثة وجوه لجواز الاستثناء فالاول التبرك او هضم النفس والثاني الشك في حصول الايمان الكامل
الثالث الشك في ايمان الخاتمة وان كان الحاصل في الحال ايمانا مع العمل فظهر الفرق بين الثاني
والثالث اشار جواب لما الى ابطال ذلك بقوله والسعيد قد يشقى بان يرتد بعد
الايمان نعوذ بالله منه او يعصي بعد الطاعة والشقي قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر او
يطيع بعد العصيان واورد عليه ان تغير السعادة والشقاوة محال لانه يوجب التغير في الاسعاد و
الاشقاء وهما من صفات الله تعالى وتغيرها محال اجاب بقوله والتغير يكون على السعادة
والشقاوة اللتين هما من احوال العبد دون الاسعاد والاشقاء بل العبد الواحد يتعلق
به الاسعاد مرة والاشقاء مرة بلا تغير فيهما كما يتعلق به الاخبار مرة والامانة مرة بلا تغير في صفة
التكوين وهما من صفات الله تعالى الكلام على الحصر اي الصفة الآلهية هو الاسعاد والاشقاء
لا السعادة والشقاوة وبدون الحصر يقع الكلام اجنبيا عن الجواب بافاده لما ان الاسعاد تكوين
السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة فلا تغير على الله تعالى وصفاته بل فيما
يتعلق التكوين ولا استحالة فيه لما مر من ان القديم لا يكون محلا للحوادث وكل ما يقبل التغير
فهو حادث لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فهذا دليل من الشارح على ان تغير ذات الله وصفاته

محال ولا يخفى على المتأمل ان دليل الشارح ٢ غير مطابق لمدعى المصنف لان مقصود المصنف ان تغير
السعادة والشقاوة لا يوجب تغيرا في ذاته وصفاته تعالى وليس مطلوبه ان التغير في ذاته وصفاته
محال فافهم والحق ان الخلاف بين الحنفية والشافعية في المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة
مجرد حصول المعنى اى التصديق والاقرار فهو حاصل في الحال بلا شك وان اريد بالايمان والسعادة
ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله للقطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول
اى منع الاستثناء اراد الاول اى مجرد حصول المعنى ومن فوض الى المشيئة اى استثنى اراد
الثاني اى ما يترتب عليه النجاة - بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في النبوة قال المصنف رحمه الله
وَفِي إِرْسَالِ الرُّسُلِ بضمتين وقد يسكن السين جمع رسول فعول من الرسالة وهو ذكر
الصغير لان المصدر لا يجب اعتباراته سفارة العبد السفارة التوسط على سبيل ايصال الخير من طرف
الى طرف بين الله سبحانه وبين ذوى الالباب اى ذوى العقول جمع لب بالضم وانما خصهم
لانه لا يبعث الرسول الى المجانين والحيوانات العجم وفيه اشارة الى الرد على فريقين احدهما من زعم
ان لكل نوع من الحيوانات رسولا من جنسهم لقوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير وشذ ٣ القاضي
عياض الاكفار عليه لانه يلزم اتصاف الكلب والخنزير بالنبوة اما الآية فالمراد بها اهم البشر تأنيسا جهلة
الفلاسفة زعموا ان من كمل عقله فلا يحتاج الى النبي ويحكى عن سقراط انه قيل له لو هاجرت الى موسى
عليه السلام لكان خيرا فقال نحن معاشر اليونان لا حاجة بنا الى تهذيب غيرنا ولكن الحق انه مفتري فانه
كان من الزهد والعبادة بحال عظيمة حتى قتل على النهي عن عبادة الاصنام وبالجملة كانت اعاظم الفلاسفة
تلامذة الانبياء والمجاهدين في اتباعهم من خليقته اى مخلوقاته وهو مستدرك ولا يبعد ان يكون
اشارة الى دفع شبهة الكفار وهي ان النبي يبعث بالتكليف وهو اضرار بالخلق ودفعها ان تصرف
الله سبحانه في خلقه ليس بظلم ليزيح علة للسفارة والازاحة الازالة اى ليزيل الله سبحانه ما يعتبر
بها بالسفارة عللهم جمع علة وكلاهما بالكسر اى امراضهم من الجهل والشكوك والشبهات فيما قصرت عنه
عقولهم من مصالح الدنيا كقوانين العدل والاخرة كالثواب الابدي ومن لبيان ما قصرت

وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب والمختار عند الشارح مساواتهما وهو الظاهر من كلام المصنف اذ على تقدير كون النبي اعم كان الحق ان يقول وفي ارسال الانبياء **حكمة** مبتدرة اي مصلحة وعاقبة حميدة اي منافع للمرسل اليهم وفي هذا اي في قوله حكمة اشارة الى ان ارسال الرسل واجب ولما كان مذهب المعتزلة ان بعث الرسل واجب على الله سبحانه بحيث يستحيل تركه ومذهب الاشاعرة انه لا يجب عليه شيء والبعث فضل منه والعادة الالهية جارية به تفضلا اصلح الكلام بقوله لا بمعنى الوجوب على الله تعالى كما زعمت المعتزلة فانه باطل بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه القضية بتشديد الياء حكم القاضي والحاكم وصنع الصانع وتقديره شبه الحكمة بالحاكم او الصانع والاول اظهر فالمعنى ان حكم المصلحة يقتضي الارسال لما فيه من الحكم بكسر ففتح جمع حكمة والمصالح والحاصل ان الوجوب عادي بمعنى ان العادة الالهية جارية بالارسال لان الحكمة تقتضيه اي ترجح جانب وقوعه مع جواز تركه والماتريدية يعترفون بهذا الوجوب ويقولون المعتزلة في اللفظ فيقولون هذا وجوب من الله تعالى لا عليه رعاية للادب وليس الارسال بممتنع اي بمحال كما زعمت السمنية بضم السين وفتح الميم كفار سومنات وهي بلدة بالهند والبراهمة قوم من قدماء كفار الهند ينسبون الى برهمن الهندي واعترض عليه بان بعض البراهمة يعترفون بنبوة ابراهيم وآدم عليهما السلام ودفعه ظاهر لان انكار بعضهم لا يكفي كقولك بنو فلان قتلوا واستدل هنا على الامتناع بوجوه احدها ان الارسال لا يمكن الا بقول الله سبحانه ارسلتك وهو لا يوجب اليقين بجواز ان يكون من كلام الجن واجيب بانه يجوز ان ينصب الحق سبحانه عليه دليلا او يخلق في الرسول علما ضروريا نانيها ان جبريل ان كان جسما وجب ان يراه كل احد من الحاضرين وان كان مجردا كان رؤيته محالا واجيب بان خالق الرؤية هو الحق سبحانه فيجوز ان يكشف الملك على الرسول ويحجبه عن غيره ثالثها ان التكليف مضرة للعباد فلا يكون مصلحة لهم واجيب بانه مشقة قليلة

موجبۃ لمنافع عظیمۃ دائمۃ ولا یمکن یستوی طرفاہ فی نظر العقل بحیث لا یرجح العقل جانب وقوعہ ویرجحہ اللہ بمحض ارادتہ کما ذہب الیہ بعض المتکلمین وہم جمہور الاشاعرۃ القائلین بان العقل لا یحکم بالحسن والقبح وان اللہ سبحانہ یفعل ما یشاء بمحض ارادتہ بلا غرض داع والشارح قد جری فی ہذا المقام علی رأی الماتریدیۃ ومن العجائب ما ذکرہ بعض المحشین من ان قولہ ولا یمکن یستوی طرفاہ رد علی من یعترف بالامکان وینکر الوقوع لعدم المرجح وغفل عن قولہ کما ذہب الیہ بعض المتکلمین لان المتکلم لا یکون الا من اہل القبلۃ ولا یتصور منہم انکار الرسالۃ وفی الکفایۃ قال عامۃ اہل الحق ان الارسال من اللہ تعالی من قبیل الممکنات وقال طائفۃ من اصحابنا انہ واجب من اللہ تعالی علی معنی انہ من مقتضیات الحکمۃ انتہی ثم اشار المصنف الی وقوع الارسال بقولہ قد ارسل وفائدتہ بقولہ مبشرین ومنذرین ومبینین وطریق ثبوتہ بقولہ وایدہم بالمعجزات وتعیین من ثبت رسالتہ بقولہ اول الانبیاء آدم علیہ السلام وآخرہم محمد علیہ السلام فقال وقد ارسل اللہ تعالی من البشر الی البشر لیستانس الامۃ برسولہا ولانہ لا یستطیع کلواحد من الناس ان یری الملائکۃ ثم اعلم ان کلام المصنف مبنی علی ذکر الغالب فی الوقوع والا فہم بالبیان والا فالمذہب ان محمدا صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث الی الثقلین وہہنا بحثان الاول ان من الملائکۃ رسلا قال اللہ تعالی ان اللہ یصطفی من الملائکۃ رسلا ومن الناس وہم المقربون الذین یبلغون الامر والنہی الی عوام

الملائكة والى انبياء البشر الثانى اختلف فى ان من الجن رسلا ام لا فقيل نعم لقوله تعالى يا معشر الجن والانس الم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتى وقيل لا ورسل الجن فى الآية هم الذين يسمعون الشرع من النبى ويبلغونه الى قومهم كالجن الذين يسمعون القرآن ببطن نخلة مبشرين لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب تميم بعد تخصيص ومنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك اى العلم بالثواب والعقاب واسبابهما مما لا طريق للعقل اليه واما ما ذكره الفلاسفة من المعاد الروحانى فلعلهم اخذوه عن الانبياء واخترعوه لتأويل النصوص الناطقة بالمعاد الجسمانى على ان بيانهم قاصر لانهم حصروا سبب الثواب فى العلم والعقاب فى الجهل وان كان اى ان حصل طريق معقل فبانظار اى فيحصل بافكار دقيقة لا يتيسر تلك الانظار الا لواحد بعد واحد اى صاحب العقل القوى المستعد لهذه الانظار قليل الوجود فلا يوجد اثنان فى قرن واحد وهذه مبالغة وهؤلاء هم الذين نشأوا فى فترة الانبياء واهتدوا الى بعض الامور الشرعية بقواهم فمنهم زيد بن عمرو بن نفيل القرشى كان يوحد الله سبحانه ولا يأكل مما يذبح على الاصنام وكان يقول خلق الشاة وانزل لها من السماء رزقها ثم انتم تذبحونها على غير اسمه ومن شعره

ارباً واحداً ام الف رب ... ادين اذا تقسمت الامور

تركت اللات والعزى جميعا ... كذلك يفعل الرجل البصير

وقد يزعم انه نبى ولم يصح ومنهم ابو بكر الصديق رض لم يعبد صنما قط وكان يعتقد ان الكفر باطل ومنهم ابو ذر الغفارى الصحابى رض قال صليت قبل ان آمنت بالنبى صلى الله عليه وسلم اعواما كما فى صحيح مسلم ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين قدم الدنيا لانها اقدم وعكس الشارع لان الدين اشرف فانه تعالى خلق الجنة والنار واعد الاعداد تيار كردن فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما مبتدر والخبر مما لا يستقل والضمير للثواب والعقاب والجنة والنار والاول اوفق بقوله الاول والثانى وطريق الوصول الى الاول باداء الطاعات والاحتراز عن الثانى بترك السيئات مما لا يستقل به العقل وفى هذا المقام اشكال صعب وهو ان الصحيح عند الاشاعرة ان من لم يبلغه الدعوة فهو ناج سواء كان فى زمن

فترة الانبياء او ورا رجل شامخ او بحر لا يسلكه السفائن وقال جلال الدين السيوطي اتفق عليه الائمة
الاشاعرة من اهل الكلام والاصول ونص عليه الشافعي رح واستدلوا بثمان آيات منها قوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا انتهى فعلى هذا يكون ترك الارسال انفع للخلق والجواب ان اطلاق
النجاة مذهب جمع وهناك مذاهب اخر احدها التعذيب على من لم يعرف وجود الواجب ووحدته
مع ان الادلة عليه كثيرة ثانيها التعذيب على من عبد غير الحق سبحانه والفرق بين المذهبين ان
الخالي عن المعرفة والمشرك معذب على الاول لا على الثاني والفريقان على تاويل الرسول في الآية
بالعقل او على ارادة التعذيب العاجل في الدنيا ثالثها ان اهل الفترة يمتحن بالرسول يوم القيمة
وعن ابي هريرة رض قال اذا كان يوم القيمة جمع الله اهل الفترة والمعتوه والمولود والاصم و
الابكم ثم ارسل اليهم رسولا ان ادخلوا النار فيطيعه السعداء فتكون عليهم بردا وسلاما ومن لم يدخلها
يسحب اليها فيقول الله تبارك وتعالى اياي عصيتم فكيف برسلي في الغيب قال ابو هريرة رض اقرءوا
ان شئتم وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهذا حديث صحيح مروي موقوفا ومرفوعا بالفاظ متقاربة
بالمعنى رواه احمد واسحق بن راهويه وعبد الرزاق وغيرهم وهذا المذهب هو الصحيح واختاره السيوطي
وحمل عليه النجاة الذي حكى اتفاق الاشاعرة عليه ثم نقول لا يخفى على عاقل ان هذا الامتحان
اشد واهول من ارسال الانبياء بتكليف الطاعات بل تعذيب من جهل الواجب تعالى او عبد غيره
ايضا اشد من ارسالهم لان الابتداء بالمعجزة اسهل من الابتداء بالبراهين في الالهيات فاحفظه
فانه من خواص الكتاب ثم شرع في بيان الحوائج الدنيوية بقوله وكذا خلق لاجسام النافعة والاضداد
من الادوية والسميات وقد ثبت ان علم الطب منافع الادوية ومضارها انما عرفت بالوحي ثم

اخذها الحكماء عن الانبياء وبسطوها ويجوز ان يعد الكواكب السعدة والنحسة من جملة الاجسام
النافعة والضارة وقد نزل علمها على ادريس عليه السلام ثم اندرس بعد دهور فخلط فيه الناس
والمنجم يصيب اذا حكم على قاعدة نبوية ويخطى اذا حكم على غيرها وكذا الحال في علم الرمل ونزوله على
دانيال عليه السلام وفسر بعض المحشين الاجسام النافعة والضارة بالحلال والحرام وفيه بحث لان
الحل والحرمة عندنا من الاحكام الثابتة بالشرع فقط لا من توابع كيفيات الاجسام كما زعم المعتزلة
ولم يجعل للعقول والحواس لا استقلال بمعرفتها ومن زعم ان الحكماء عرفوها بالتجارب فلم
يدقق النظر في عجائب المنافع والمضار وكيف يدرك العقل ان رطوبة الكبد المشوي يشفي عمى الليل
كحلا واذا كان المشتري مع كف الخصيب في وسط السماء اجيبت الدعوة ثم شرع في بيان الحوائج العامة
للدين والدنيا بقوله وكذا جعل القضايا اي الاحكام الواقعة فيها وهو مفعول اول منها ما هي
ممكنات مفعول ثان ويجوز ان يكون حالا والجعل بمعنى الخلق لا طريق للعقل الى الجزم باحد
جانبيها من الايجاب والسلب كصفة السمع والبصر للحق سبحانه وحشر الاجساد ووجود سدة المنتهى
واللوح المحفوظ على السماء وظهور المهدي والدجال ونزول عيسى عليه السلام وانقطاع مملكة الكسرى
وخراب الديار من اليمن الفجور والبركة في العمر والرزق من صلة الرحم الى غير ذلك مما لا يحصى مع انتفاع بها

في الدين والدنيا ومنها ما هي واجبات بنظر العقل كحدوث العالم او ممتنعات كشريك الواحد سبحانه
وكونه في جهة ومكان لا تظهر تلك الواجبات والممتنعات للعقل الا بعد نظر اي فكر دائم له
طويل وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به بالنظر والبحث وافرد الضمير لانهما كشيء واحد وبتاويل
المذكور لتعطل مصالحه من تدبير المعاش فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك
اشارة الى القضايا الواجبة والى جميع ما ذكر من الجنة والنار وما بعدهما كما قال الله وما ارسلناك يا محمد صلى الله
عليه وآله وسلم الا رحمة حال على سبيل المبالغة نحو زيد عدل من الضمير المرفوع او المنصوب والثاني اظهر
او مفعول له للعلمين قد يشكل كونه رحمة للكافرين ويجاب بان حرمانهم لقصورهم وعدم قبولهم
الرحمة واجاب بعضهم بان الامم السابقة كانت تخسف وتمسخ بخلاف امته وأورد عليه بانه لا يلائم
سياق كلام الشارح لانه استشهد بالآية على ان ارسال الرسل كلهم رحمة ولا ازاد بالرحمة بيان منافع
الدين والدنيا واعلم ان ما ذكره المصنف والشارح ابطال شبهة منكري النبوة وهي ان العقل
مستقل بمعرفة الامور فلا حاجة الى الانبياء وبقي في هذا المقام ابحاث شريفة البحث الاول قال
الحكماء الاسلاميون لابد في النبي من ثلثة شروط احدها الاطلاع على المغيبات وهذا باتصال روحه بالملائكة
المقربين اي العقول المنتقشة بصور الكائنات ثانيها ان يطيعه هيولى العناصر فيتصرف فيها من
قلب الهواء مائا واحداث السحب والامطار والزلازل والصواعق وهذا لان كل نفس فهي متصرفة
في بدنها فلا يبعد من النفس القوية ان تتصرف في جسم آخر ثالثها ان يرى القوى المجردة متمثلة
ويسمع كلامهم وحيا ولكن لا وجود لصورهم وكلامهم الا في الحس المشترك كالرؤيا الا ان غيرهم لا يجد نحو
ذلك الا في النوم وهم يجدون ذلك في اليقظة لقوة نفوسهم ثم قالوا يجب وجود مثل هذا الشخص اذ به
تتم نظام المعاد والمعاش والفياض جل شانه يعطي ادنى ما يحتاج اليه كالحاجب لكف العرق عن

العين فكيف لا يعطى ما هو من اعظم ما يحتاج اليه هذا المخص كلامهم في اثبات النبوة والمتكلمين مناقشات
عليه ولكن في كلام الصوفية تلميحات توافق بعضه البحث الثاني زعم الحكماء ان كمالات النبوة تابعة
لاستعداد مادة البدن واعتداله وردهم المتكلمون بان الحق سبحانه يختص برحمته من يشاء وفي
كلام صاحب الفتوحات ما يوافق الحكماء وعندي انهم لو جعلوا اعتدال البدن من الشروط العادية
لم يبعد البحث الثالث شرط الجمهور في النبي الذكورة وشذ بعضهم فذهب الى نبوة مريم عليه السلام
بل ام موسى عليهما السلام بل امرئة فرعون ودليلنا انه لا يجوز امارة المرئة اجماعا فكيف يجوز نبوتها
البحث الرابع المشهور ان النبي يبعث بعد اربعين لانه حين يكمل العقل وفي الدليل نظر بل المعتمد فيه
النقل وقال القاضي ابو بكر المتكلم كان عيسى عليه السلام رسولا من حين الصبا لقوله في المهد وجعلني نبيا
واجيب بانه كقوله عليه السلام كنت نبيا وآدم بين الماء والطين وَآيَّدَهُمْ اي الانبياء اشارة
الى التساوي بالمعجزات النَّاقِضَاتِ لِلْعَادَاتِ جمع معجزة التاء للمبالغة كعلامة ونسابة
او للنقل من الوصفية الى الاسمية او بتاويل آية معجزة وهي امر يظهر بخلاف العادة اي العادة
الالهية وكل فعل تكرر صدوره عن الصانع سبحانه فهو منسوب الى العادة ثم ان ظهر فعل على خلافه فهو
خارق للعادة وزعم بعض الناس ان المراد هي العادة البشرية وهو مخالف لكمالات المشائخ وان
امكن تصحيحه على يد مدعي النبوة احتراز عن الكرامات والاستدراجات عند تحدي المنكرين
اي معارضتهم اضافة المصدر الى الفاعل او الى المفعول وفيه احتراز عن الارهاصات على وجه حال من
فاعل يظهر بعجز المنكرين عن الاتيان بمثله يحتمل ان يكون بيانا لوجه التسمية بعد التعريف ولن
يكون من جملة التعريف احترازا عن الساحر والكاهن المدعي للنبوة هذا مجمل الكلام ولتوضيحه ابحاث
البحث الاول اقسام الخوارق سبعة احدها المعجزة من الانبياء ثانيها الكرامة للاولياء ثالثها المعونة
لعوام المؤمنين ممن ليس فاسقا ولا وليا رابعها الارهاص للنبي قبل ان يبعث كتسليم الاحجار على النبي
صلى الله عليه وآله وسلم وادرجه بعضهم في الكرامة وبعضهم في المعجزة مجازا خامسها الاستدراج للكافر
والفاسق المهاجر على وفق غرضه سمي به لانه يوصله بالتدريج الى النار سادسها الاهانة للكافر والفاسق
على خلاف غرضه كما ظهر عن مسيلمة الكذاب اذ تمضمض في ماء فصار ملحا وبصق في البئر فصار اعمى
سابعها السحر لنفس شريرة تستعمل اعمالا مخصوصة باعانة الشياطين ومنهم من لا يعده خارقا لان العادة

جارية بظهوره عن كل من يزاول هذه الاعمال والكهانة من السحر وهي الاخبار بما سمع من الجن البحث
الثاني اختار الشارح الامر بمثل الفعل لان المعجزة قد تكون عدما كعدم احراق النار ومن اختار الفعل قال
المعجزة تتبرء بالنار البحث الثالث شرط بعضهم ان لا يكون المعجزة مقدورا للنبي فاذا مشى على الماء
وطار في الهواء فليس المعجزة مشيه وطيرانه بل نفس القدرة عليهما والقدرة ليست مقدورة له والصحيح
ان نفس المشي والطيران معجزة البحث الرابع شرط بعضهم التصريح بالتحدي والصحيح ان القرائن الدالة
على التحدي كافية البحث الخامس شرط الجمهور ان يكون المعجزة مقارنة للتحدي او متقدمة ولا
باس بالتاخر زمنا قليلا واعترض عليه باتفاقهم على الاعجاز اذا قال معجزتي ان ينخسف هذا الجبل
بعد شهر فانخسف مع انه غير مقارن واجيب بان المعجزة اخباره بالغيب وهو مقارن نعم ظهور صفة
الاعجاز متاخر عن وجود العجز ولا محذور فيه البحث السادس شرط بعضهم ان يطابق المعجزة الدعوى
فاذا قال معجزتي ان ينطق هذا الشجر فنطق الحجر لا يكون معجزة وتركه الشارح لدلالة التحدي عليه
التزاما لان المتحدي يطلب شاهدا ولا شاهد بدون الموافقة وقد يقال تركه لان ظهور الخارق عن
الكاذب محال وعندنا فيه بحث البحث السابع قالوا لا يجب تعيين المعجزة بل يكفيه ان يقول انا
آتيكم بخارق من الخوارق فان عارضه معارض بخارق قال القاضي بطل الاعجاز وقال غيره لا يبطل
الا اذا كان مماثلا للخارق الاول مثل ان يكونا كلاهما انطق حجرا واذا كان المعجز معينا فلا بد في المعارضة
من المماثلة البحث الثامن اذا قال معجزتي ان ينطق هذا الحجر فنطق بانه كاذب فهل يكون معجزة
قال الاصحاب لا بل انه تزيد الجزم بكذبه واذا قال معجزتي ان ينطق هذا الميت
فنطق بانه كاذب اختلف الاصحاب فيه قال القاضي يبطل الاعجاز كالحجر وصحح بعض
العلماء خلافه لان المعجز احياره وقد وقع ثم الميت ذو قدرة واختيار فيكون كغيره
من المكذبين وقال بعضهم هذا اذا عاش مدة بعد الاحياء واما اذا نطق وعاد ميتا فهو
كتكذيبه البحث التاسع اجمع المحققون على ان ظهور الخارق عن المتنبي وهو
الكاذب في دعوى النبوة محال لان دلالة المعجزة على الصدق قطعية وقيل
لو جاز لزم عجز الله سبحانه عن تصديق انبيائه وقالوا قد دل الاستقراء على عدم ظهوره

وكان مسيلمة الكذاب المتنبي يلطخ يده بالادوية فيمسح راس الاقرع فينبت شعره وكان طليحة بن خويلد المتنبي يجعل البيضة في الخل والنوشادر حتى تمين فيجعلها في الزجاجة فيصب عليها الماء ليعود الى حالها وكذا كانوا يفعلون الحيل العادية بلا ظهور خارق وههنا اشكالات ثلثة الاول حكى عن النقاش انه ادعى النبوة وكان يرسم الدائرة بلا فجار ويزعم انه معجز قلت حكاية لا سند لها على ان احدنا لو استعمل ذلك لقدر عليه الثاني كيف لا يظهر الخارق من المتنبي ويظهر من مدعي الالوهية كفرعون والدجال اجيب بان خارق المتنبي يبطل حكمة ارسال الرسل لاشتباه الصادق والكاذب بخلاف خارق المتاله للادلة القاطعة على ان الواجب ليس بجسم محتاج الى الاكل والشرب الثالث صح ان صبيا نشأ من يهود المدينة يسمى ابن صياد وادعى النبوة فلقيه النبي صلى الله عليه وسلم فاضمر له بعض سورة الدخان فقال ابن صياد اضمرت الدخ وهذا خارق من المتنبي الكاذب اجيب بانه لم يدرك المضمر بكماله بل بعضه وهذا الجواب ليس بمرضي عندي وتحقيق الجواب يتوقف على ايراد الحديث وهو ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم انطلق في رهط الى ابن صياد فوجده يلعب مع الصبيان فقال ابن صياد اتشهد اني رسول الله فقال آمنت بالله وبرسله ثم قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ماذا ترى قال يأتيني صادق وكاذب قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خلط عليك الامر فقال اني قد خبأت لك خبأ وخبأ له يوم تأتي السماء بدخان مبين فقال هو الدخ فقال اخسأ كذا في صحيح البخاري ومسلم فاقول انما يمتنع الخارق عن المتنبي اذا اوجب التخليط والتخليط ههنا لاعترافه بانه كاهن يأتيه من الجن المخبر صادق وكاذب المبحث العاشر نقض تعريف المعجزة بسحر المتنبي وكهانته عند التحدي واجيب ولا بانه يستحيل ظهورهما عن المتنبي الا مقرونا بدليل الكذب كما في قصة ابن صياد ولا نقض بالمفروض وثانيا بانا لا نسلم ان السحر والكهانة مما يعجز المتحدي عن معارضتهما لتربتهما على اسباب معلومة في علم السحر والكهانة بل قال بعضهم هما عاديان لا خارقان وذلك اي التاييد ثابت

لانه لولا التاييد بالمعجزة لما وجب اى لم يجب قبول قوله ولما بان اى لم يظهر الصادق فى دعوى
الرسالة عن الكاذب واختلف العقلاء فى كيفية دلالة المعجزة على الصدق فالحكماء على انه بطريق الوجوب
اى لا يمكن تخلف العلم بصدقه عن المعجزة لان الذهن يستعد له دا فاضة المبدئ الفياض على المستعد
وقال المعتزلة بطريق التوليد كتولد حركة المفتاح من حركة اليد وقال الاشاعرة يجرى العادة الالهية
كما قال وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بان الله تعالى الباء
الاولى متعلقة بالجزم والثانية بيحصل والثالثة بجرى يخلق العلم الضرورى بالنظر وكتب بصدقه
متعلق بالعلم عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا فى نفسه وذلك اى حصول
العلم الضرورى بالمعجزة مع امكان نقيضه كما اذا ادعى احد بحضر جماعة انه رسول هذا الملك
اليهم ثم قال للملك ان كنت انا صادقا فى دعوى انى رسولك فخالف عادتك وقم عن
مكانك ثلاث مرات بان تقوم ثم تجلس ثم تقوم وهكذا ففعل الملك يحصل جزما ذا للجماعة
علم ضرورى عادى منسوب الى العادة الالهية بصدقه فى مقالته وان كان الكذب ممكنا فى
نفسه لاحتمال ان يكون قيام الملك لامر آخر غير تصديقه او لتصديق الكاذب فان الامكان الذاتى
بمعنى التجويز العقلى قيد بذلك لان اهل العرف يطلقون الامكان على ما لا يخالف العادة وهو اخص
من الذاتى لان تكلم الصبى ممكن بالذات لا فى العرف والامكان العرفى ينافى حصول العلم القطعى فانك
لا تشك وتجزم بوقوع المطر اليوم بالسكندرية او بعدم وقوعه لا ينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بان
جبل احد بضمتين جبل بمدينة لم ينقلب اليوم او فيما مضى والاول اظهر ذهبا مع امكانه اى امكان
الانقلاب فى نفسه قال المحققون العلم العادى علم يقينى ضرورى جرت عادة الله تعالى بخلقه فى
العاقل مع حكم العقل بان نقيضه غير محال ومثلوه بتمثيل غريب وهو انا اذا اخرجنا من البيت لم ينقلب
اوانيه وخشب السقف رجالا عالما بالعلوم الدقيقة من النحو وطات والمجسطى مع ان العقل يحكم بامكان
الانقلاب فى نفسه اما عندنا فلان الصانع جل شانه مختار يفعل ما شاء واما عند الفلاسفة فلجواز ان
يتفق وضع فلكى غريب يقتضى الانقلاب ومن رجع الى وجدانه علم ان تجويز العقل الانقلاب لا يدفع

العلم القطعي بعدم الانقلاب وهذا من عجائب القدرة فكذا ههنا اي عند ظهور المعجزة ويحتمل
ان يقال عند قيام الملك يحصل العلم القطعي بصدقه بموجب العادة بكسر الجيم اضافة الصفة
الى الموصوف ويقال بفتحها مصدر سمي بمعنى الايجاب لانها اي العادة الالهية الجارية بخلق
العلم الضروري باحد طرفي العلم كالحس فكما ان العلم الحسي قطعي فكذا العادي ان قلت الضروري
منحصر في البديهي والحسي والوجداني والفطري والحدسي والمجرب والمتواتر قلت العادي من
الحدسي وبهذا يحل ما يزعم ان الاسباب عند المشايخ منحصرة في الحس والعقل والخبر المتواتر ووجه
الانحلال ان العادي مندرج عندهم في العقلي واعلم ان لمن ينكر النبوة شبهات في دلالة المعجزة على
صدق النبي فالاولى انه يحتمل ان يكون المعجزة فعلا للرسول لا فعلا للحق تعالى وانما يقدر عليها مع عجز
غيره عنها اما لان نفسه مخالفة لسائر النفوس في الماهية اولان في مزاجه خاصية فيصدر عنه ما لا يصدر
عن غيره اولانه ساحر بسحر لا يعرفه غيره او عارف بطلسم او ماهر بالنجوم يعرف الوضع الفلكي المقتضي لفعل
غريب الثانية انه يحتمل ان يكون المعجزة فعلا لبعض الملائكة او الشياطين لقصد اضلال الخلق
وعصمة الملك انما تعرف من النبي فلا يجوز التمسك بها على صدقه الثالثة سلمنا انها من فعله تعالى
لكن لا نسلم انه قصد بها تصديق الرسول اما اولا فلانه لا غرض لفعله تعالى عندكم واما ثانيا فلانه يجوز ان
تكون لاجابة دعوة واما ثالثا فلجواز ان يقصد بها امتحان الخلق كالاستدراجات لينجر زواعنه
باجتهادهم فيكون لهم ثواب الرابعة يجوز ان يخلق الله تعالى المعجزة لتصديق الكاذب لانه لا يقبح عند
الاشاعرة من الله تعالى شئ الخامسة انه يحتمل ان لا يبلغ التحدي من هو قادر عليه السادسة يحتمل ان
يسكت القادر على التحدي طمعا في النبي او خوفا من شوكته اولاشتغاله بامر من الامور
المعاشية السابعة يحتمل ان لا يكون خارق ابتداء لعادة اراد الله تعالى جريانها فاجاب

فاجاب بمنع كلا من الاجتهاد ... الاول ... لتصديق نبي ... بمعجزة لازم من تصديق نبي ... فيكون ... الدور ... طمعا لنيل ... شوكته ... اشاعرة ... اليمن ... لتقويم ... وصار ...

الشارح عن الكل جوابا واحدا بقوله ولا يقدح في ذلك العلم احتمال كون المعجزة من غير الله تعالى
كالنبي او ملك او شيطان او كونها لا لغرض التصديق بل لامتحان الخلق او كونها لتصديق
الكاذب مثله بعض المحشين باستدراجات فرعون وهو سهو فانها من الامتحان الى غير ذلك من
الاحتمالات كالاحتمالات الثلثة الاخيرة كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار
امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم محال وَاَوَّلُ الْاَنْبِيَاءِ اٰدَمُ وَ
اٰخِرُهُمْ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِمَا الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ اما نبوة ادم عليه السلام فبالكتاب الدال
على انه قد امر ونهى قال الله تعالى يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث
شئتما ولا تقربا هذه الشجرة مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي آخر بالاجماع فلا يرد انه يحتمل ان
يكون الامر والنهي على لسان نبي آخر فهو اي الامر والنهي بالوحي لا غير اي لا بتبليغ نبي آخر
في بعض النسخ فهو المخصوص بالوحي لا غير والضمير لآدم واعترض عليه اولا بقوله تعالى واوحينا الى ام
موسى ان ارضعيه فاذا خفت عليه فالقيه في اليم ولا تخافي ولا تحزني فهذا وحي وامر ونهي ولا
نبوة وكذا مريم قيل لها لا تحزني وهزي اليك بجذع النخلة واجيب بالتزام نبوتهما ولكن التحقيق
انه لا نبوة في النساء واجاب بعضهم بان الوحي المستلزم للنبوة هو ما كان للتبليغ ووحي آدم عليه السلام
كذلك لحوا لا وحي ام موسى ومريم وثانيا ان المختار عند العلماء ان الامر والنهي كان قبل نبوته
وتمسكوا بذلك في رد من ينكر عصمة الانبياء بعد النبوة وفسروا الاجتباء بالنبوة في قوله تعالى

وعصى آدم ربه فغوى ثم اجتباه ربه واستدلوا عليه بانه كان في الجنة ولا امة هناك فلا نبوة واجيب بمنع ذلك كله ودفع الاستدلال بان حوا امته وبانه يجوز الوحي لتكميل نفس النبي بالتبليغ وكذا السنة فعن ابي ذر رض قلت يا رسول الله اي الانبياء كان اول قال آدم قلت يا رسول الله ونبي كان قال نعم نبي مكلم رواه احمد اي منزل عليه الصحف وعن ابي امامة رض ان رجلا قال يا رسول الله انبي كان آدم قال نعم رواه الحاكم وابن حبان في صحيحيهما والاجماع على نبوته من السلف واهل السنة فانكار نبوته على ما نقل عن البعض من المبتدعة يكون كفرا ان قلت جاء في الحديث ان نوحا عليه السلام اول رسول بعثه الله كما في صحيح مسلم اجيب اي بعثه الله على الكفار بخلاف آدم وشيث فانهما ارسلا الى المؤمنين لتعليم الشرائع واما نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من ادعى واظهر فهو نبي اما ادعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى القرآن وتحدى به البلغاء التحدي المعارضة والمخاصمة والتبليغ من يقدر على تركيب كلام يستحسنه اهل اللسان مع كمال بلاغتهم وذلك ان العرب كانوا عند بعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم في غاية من التفاخر في البلاغة وكان بعضهم يعارض بعضا بنظمه ونثره حتى يقال علقت القصائد السبع بباب الكعبة وهي لامرئ القيس بن حجر الكندي وطرفة العبدي ولبيد بن ربيعة العامري وعنترة العبسي وعمرو بن كلثوم التغلبي والحارث بن حلزة اليشكري فجعل الله معجزته من نوع البلاغة كما جعل معجزة موسى عليه السلام من جنس السحر وعيسى عليه السلام من جنس الطب لاشتهار السحر والطب في زمانهما وفي تاريخ الفلاسفة ان جالينوس

ليس هذه الصناعة الطبية بل هو من عند الله خذ بنا ١٢

كان في عصر عيسى عليه السلام فعجزوا عن معارضة اقصر سورة منه فان الله تعالى دعاهم اولا
لمعارضة جميعه حيث قال فأتوا بحديث مثله ثم قال فأتوا بعشر سور مثله ثم قال فأتوا بسورة
من مثله فعجزوا عن الكل مع تهالكهم على ذلك اى حرصهم على المعارضة واصل التهالك ان يرمي
الحيوانات على شئ حتى يهلك بعضهم بعضا حرصا على اخذه حتى خاطروا بمهجتهم غاية للعجز والمخاطرة
الايقاع في الخطر والهلاك والبارز زائدة والمهج جمع مهجة وهي الروح او الدم مطلقا او دم القلب
او قعوا ارواحهم او دماءهم في الخطر بالمحاربات واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة
هي الضرب الشديد من المجانبين بالسيوف كما هو شان العاجز عن اقامة الحجة ولم ينقل عن
احد منهم مع توفر الدواعي اى كثرة الاسباب الداعية الى النقل الاتيان مفعول لم يسم فاعله
لينقل بشئ مما يدانيه اى يقارب القرآن مفاعلة من الدنو بضمتين وتشديد الواو وهو القرب
وفيه مبالغة اى لم يأتوا بما يقاربه فضلا عما يساويه في البلاغة وبهذا جواب عن شبهة المعاندين
حيث قالوا يحتمل ان يكون بعضهم عارض القرآن ولكن ستره اصحابه ولم ينقلوه وتقرير الجواب
ان الاعداء يوم بدر اكثر من الرمل والحصى من المشركين والمنافقين واليهود والنصارى فالعادة
حاكمة بالضرورة بان المعارضة لو وقعت لنقلوها وستر الصحابة مما يزيد حرص المخالفين على النقل
فدل ذلك اى عجز البلغاء قطعا على انه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى
الله عليه وسلم علما عاديا لا يقدح فيه شئ من الاحتمالات العقلية على ما هو شان العلوم العادية
اشارة الى جواب بعض شبه الملاحدة فمنها انه يحتمل ان يكون محمد صلى الله عليه وسلم بارعا في فن البلاغة
فائقا على اهل زمانه ومنها انه يحتمل ان يكون في العرب من يقدر على المعارضة لكن سكت خوفا او
طمعا او حياء ومنها انه يحتمل ان القادر على المعارضة لم يبلغه قصة تحدي البلغاء القرآن وفي هذا المبحث
مسائل شريفة المسئلة الاولى اختلف المسلمون في وجه اعجازه الذي اعجز العرب على اقوال فالحمد انه البلاغة
القصوى فوق طاقة البشر وهو مختار الجمهور وعرفوا البلاغة على وجوه لكن الصحيح انها ذاتي لا يمكن
التعبير عنه كوزن الشعر والملاحة وتناسب النغمات ثانيها انه الصرفة

وهو مختار الاستاذ ابی اسحق والنظام المعتزلی والشریف المرتضی الشیعی زعموا ان القرآن لیس
فی البلاغة فوق طاقة البشر ولکن الله سبحانه صرف القوی والعقول عن معارضته مستدلین
بانه مرکب من الکلمات المستعملة فی العرب واجیب انه لو تم لقدر کل عربی علی معارضته سبحان وائل
وذا باطل ثانیها الاسلوب الغریب الخارج عن نثر العرب ونظمها وهذا مختار بعض المعتزلة رابعها
مجموع البلاغة والاسلوب وهو رأی امام الحرمین والقاضی ابی بکر الباقلانی المسئلة الثانیة
قد ذکر المحققون انواعا من الاعجاز فی القرآن احدها الاخبار بالمغیبات من الوقائع المستقبلة
واسرار المنافقین ثانیها التاثیر فی القلوب حتی اسلم کثیر من المعاندین من قرع بعض الآیات
علی قلوبهم ثالثها التحصن عن الزیادة والنقصان مع طول الزمان وحرص الاعداء سیما الشیعة
والملاحدة علیه رابعها السلامة عن الاختلاف مع الطول وذکر بعضهم هذه الوجوه فیما اعجز العرب
ولیس بوجه اذ اعجاز العرب موجود فی قصر سورة فی کل زمان بخلافها فاعرف المسئلة الثالثة
اختلف فی ان العلم بکون القرآن معجزا بدیهی او نظری والذی اختاره القاضی الباقلانی انه
ضروری علی العربی العارف بالبلاغة ونظری علی غیره المسئلة الرابعة زعم بعض المعتزلة بان
الاعجاز یتعلق بمجموع القرآن وفیه نظر لقوله تعالی فاتوا بسورة من مثله ولان الاعجاز ثبت
بمکة والقرآن لم یکمل نزوله وقال القاضی لعجز سورة طویلة کانت او قصیرة وقال بعضهم
اقصر السور کالکوثر وما یساویه فی عدد الحروف معجز واستدل بعضهم بقوله تعالی فلیاتوا بحدیث
مثله علی ان قلیله وکثیره معجز ولو آیة قصیرة المسئلة الخامسة طعن الملاحدة فی اعجاز القرآن بوجوه
احدها انا قد نجد خطب الفصحاء وقصائدهم ابلغ قلنا هذا من قصور المعترفة بکلام العرب وکان
کفار قریش مع شدة عداوتهم یرتضون رؤسهم اذا سمعوه التذاذا به ویقولون لا یشبه کلام
البشر ویزعمون من شدة اثره فی القلب انه سحر ثانیها ان الصحابة اختلفوا فی ان التسمیة و
الفاتحة والمعوذتین من القرآن فلو کان معجزا ببلاغته لم یشتبه علیهم فانهم عرب قلنا التسمیة
من القرآن اجماعا وانما الخلاف فی کونه جزءا من کل سورة وانکار الفاتحة والمعوذتین روی
عن ابن مسعود رضی الله عنه

قوله وهو مختار الاستاذ ابی اسحق والنظام المعتزلی والشریف المرتضی الشیعی زعموا ان القرآن لیس فی البلاغة فوق طاقة البشر ولکن الله سبحانه صرف القوی والعقول عن معارضته مستدلین بانه مرکب من الکلمات المستعملة فی العرب واجیب انه لو تم لقدر کل عربی علی معارضته سبحان وائل وذا باطل ثانیها الاسلوب الغریب الخارج عن نثر العرب ونظمها وهذا مختار بعض المعتزلة رابعها مجموع البلاغة والاسلوب وهو رأی امام الحرمین والقاضی ابی بکر الباقلانی المسئلة الثانیة قد ذکر المحققون انواعا من الاعجاز فی القرآن احدها الاخبار بالمغیبات من الوقائع المستقبلة واسرار المنافقین ثانیها التاثیر فی القلوب حتی اسلم کثیر من المعاندین من قرع بعض الآیات علی قلوبهم ثالثها التحصن عن الزیادة والنقصان مع طول الزمان وحرص الاعداء سیما الشیعة والملاحدة علیه رابعها السلامة عن الاختلاف مع الطول وذکر بعضهم هذه الوجوه فیما اعجز العرب ولیس بوجه اذ اعجاز العرب موجود فی قصر سورة فی کل زمان بخلافها فاعرف المسئلة الثالثة اختلف فی ان العلم بکون القرآن معجزا بدیهی او نظری والذی اختاره القاضی الباقلانی انه ضروری علی العربی العارف بالبلاغة ونظری علی غیره المسئلة الرابعة زعم بعض المعتزلة بان الاعجاز یتعلق بمجموع القرآن وفیه نظر لقوله تعالی فاتوا بسورة من مثله ولان الاعجاز ثبت بمکة والقرآن لم یکمل نزوله وقال القاضی لعجز سورة طویلة کانت او قصیرة وقال بعضهم اقصر السور کالکوثر وما یساویه فی عدد الحروف معجز واستدل بعضهم بقوله تعالی فلیاتوا بحدیث مثله علی ان قلیله وکثیره معجز ولو آیة قصیرة المسئلة الخامسة طعن الملاحدة فی اعجاز القرآن بوجوه احدها انا قد نجد خطب الفصحاء وقصائدهم ابلغ قلنا هذا من قصور المعترفة بکلام العرب وکان کفار قریش مع شدة عداوتهم یرتضون رؤسهم اذا سمعوه التذاذا به ویقولون لا یشبه کلام البشر ویزعمون من شدة اثره فی القلب انه سحر ثانیها ان الصحابة اختلفوا فی ان التسمیة و الفاتحة والمعوذتین من القرآن فلو کان معجزا ببلاغته لم یشتبه علیهم فانهم عرب قلنا التسمیة من القرآن اجماعا وانما الخلاف فی کونه جزءا من کل سورة وانکار الفاتحة والمعوذتین روی عن ابن مسعود رضی الله عنه

قوله وهو مختار الاستاذ ابی اسحق والنظام المعتزلی والشریف المرتضی الشیعی زعموا ان القرآن لیس فی البلاغة فوق طاقة البشر ولکن الله سبحانه صرف القوی والعقول عن معارضته مستدلین بانه مرکب من الکلمات المستعملة فی العرب واجیب انه لو تم لقدر کل عربی علی معارضته سبحان وائل وذا باطل ثانیها الاسلوب الغریب الخارج عن نثر العرب ونظمها وهذا مختار بعض المعتزلة رابعها مجموع البلاغة والاسلوب وهو رأی امام الحرمین والقاضی ابی بکر الباقلانی المسئلة الثانیة قد ذکر المحققون انواعا من الاعجاز فی القرآن احدها الاخبار بالمغیبات من الوقائع المستقبلة واسرار المنافقین ثانیها التاثیر فی القلوب حتی اسلم کثیر من المعاندین من قرع بعض الآیات علی قلوبهم ثالثها التحصن عن الزیادة والنقصان مع طول الزمان وحرص الاعداء سیما الشیعة والملاحدة علیه رابعها السلامة عن الاختلاف مع الطول وذکر بعضهم هذه الوجوه فیما اعجز العرب ولیس بوجه اذ اعجاز العرب موجود فی قصر سورة فی کل زمان بخلافها فاعرف المسئلة الثالثة اختلف فی ان العلم بکون القرآن معجزا بدیهی او نظری والذی اختاره القاضی الباقلانی انه ضروری علی العربی العارف بالبلاغة ونظری علی غیره المسئلة الرابعة زعم بعض المعتزلة بان الاعجاز یتعلق بمجموع القرآن وفیه نظر لقوله تعالی فاتوا بسورة من مثله ولان الاعجاز ثبت بمکة والقرآن لم یکمل نزوله وقال القاضی لعجز سورة طویلة کانت او قصیرة وقال بعضهم اقصر السور کالکوثر وما یساویه فی عدد الحروف معجز واستدل بعضهم بقوله تعالی فلیاتوا بحدیث مثله علی ان قلیله وکثیره معجز ولو آیة قصیرة المسئلة الخامسة طعن الملاحدة فی اعجاز القرآن بوجوه احدها انا قد نجد خطب الفصحاء وقصائدهم ابلغ قلنا هذا من قصور المعترفة بکلام العرب وکان کفار قریش مع شدة عداوتهم یرتضون رؤسهم اذا سمعوه التذاذا به ویقولون لا یشبه کلام البشر ویزعمون من شدة اثره فی القلب انه سحر ثانیها ان الصحابة اختلفوا فی ان التسمیة و الفاتحة والمعوذتین من القرآن فلو کان معجزا ببلاغته لم یشتبه علیهم فانهم عرب قلنا التسمیة من القرآن اجماعا وانما الخلاف فی کونه جزءا من کل سورة وانکار الفاتحة والمعوذتین روی عن ابن مسعود رضی الله عنه

لكن المحققين على انه موضوع او انه رجع عنه ثالثها ان الصحابة لما جمعوا المصاحف لم يكتبوا الآيات
الا اذا تواتر حافظها بشاهدين قلنا كان بعض القرآن نسخ تلاوته فكان طلب الشهود على انه غير
منسوخ القراءة رابعها قال دما علمناه الشعر وقال دامالهم ان كيدي متين من بحر المتقارب و
قال لن تنالوا البر حتى تنفقوا من الرمل قلنا لم يقصد نظمه فليس بشعر وكثيرا ما يقع كلام غير الشعراء
موزونا بلا قصد خامسها قال ما فرطنا في الكتاب من شئ وليس فيه الحوادث اليومية وجزئيات
مسائل الطب والفلسفة بل الفقه ايضا اجيب بانه اراد بالكتاب اللوح او بالشئ اصول الدين
سادسها ان فيه تكرارا بلا فائدة كقصة موسى عليه السلام وكما في سورة الرحمن اجيب بان للتكرار
فوائد من التوكيد والايقاظ والاهتمام بالشئ ولذا قيل ان الله تعالى يحب الصلوة وموسى فاكثر
ذكرهما والتكرار للمصلحة كثير في كلام بلغاء العرب سابعها انه فيه لحنا نحو ان هذان لساحران
على قرة ان المشددة اجيب بان بعض العرب لا يعلمون ان وبعضهم يثبتون الف المثنى

فی الاحوال واما ما نقل عن عثمان رض ان فیه لحنا فموضوع عند المحققین او ماول بسهو الکاتب
ثامنها ان فیه تناقضا نحو هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا ثم استوی الی السماء وفی موضع
آخر ذکر خلق السماء ثم قال والارض بعد ذلک دحاها اجیب بان خلق الارض مقدم ودحوها متاخر
ویطلب تمام هذه المباحث من کتابنا سدرة المنتهی وثانیهما انه قد نقل عنه من الامور
الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترک منه کلمة ما مفعول لم یسم فاعله والضمیر فی منه راجع الیه ومن
الاولی بیان له اعنی بالقدر المشترک ظهور المعجزة حد التواتر مفعول بلغ وان کانت تفاصیلها
ای تفاصیل الامور آحادا ای اخبار آحاد وشجاعة علی رض وجودحاتم یرید ان تواتر القدر المشترک
یفید القطع کما ان الشجاعة والجود معلومان قطعا مع انهما منقولان فی ضمن حکایات نقلت کل
واحدة منها باحاد الرواة وهی ای الامور او تفاصیلها مذکورة فی کتب السیر بکسر السین
وفتح الیاء جمع سیرة بالکسر هی الخصلة وهی کتب یذکر فیها احوال الانبیاء والاولیاء وقد روت
حوارق لا تحصی عن النبی صلی الله علیه وسلم کتکلم البهائم مرات والاحجار مرات والاشجار مرات و
شهادة الکل بنبوته وبکاء جذع النخل یوم ترک الانکار به واشباع الخلق العظیم من طعام قلیل مرات
عدیدة ونبوع الماء من اصابعه حتی کفی قوما کثیرا او شفاء الامراض الصعبة من لمسه فی الساعة

والتيام الجراحات والعظام المنكسرة والاعضاء المقطوعة في اللحظة واظلال الغمامة وانشقاق
القمر والاخبار بالمغيبات الكثيرة جدا الى غير ذلك مما جمعه اهل الحديث في مجلدات وصرحوا
بان ما تركوه اكثر مما ذكروه وبهذا بحث وبهوان القاضي عياض المالكي قال قد بلغ كثير من
المعجزات حد التواتر او الشهرة والحكم بانها اخبار الآحاد ناش من قلة النظر في الاحاديث وكم
من حكم بتواتر عند قوم لا عند قوم فان بعض الناس يعلم وجود بغداد بالتواتر وبعضهم لا يعرف اسمها
وروى حديث شق القمر علي وعبد الله بن مسعود وابن عمر وابن عباس وانس وحذيفة وجبير بن
مطعم وبعد ما نطق به القرآن وروى حديث نبع الماء وبركة قليله جماعة من الصحابة وروى احاديث
كلام الشجر واجابتها حكمه جماعة فمنهم علي وابن عباس وابن مسعود وابن عمر وانس واسامة و
يعلى بن مرة وبريدة وجابر رضي الله عنهم وحديث بكاء الجذع متواتر رواه بضعة عشر من الصحابة و
حديث اجابة دعائه متواتر معلوم بالضرورة ثم روى اكثر هذه الاحاديث عن الصحابة اضعافهم من
التابعين ثم لم تزل رواتها في تزايد هذا ملخص كلام القاضي وهو الحق فعلى هذا يكون حكم الشارح
بكون تفاصيلها آحادا العلم بتتبع الروايات او مبنيا على تقدير التسليم والتنزل عن تواتر كل
منها الى تواتر معنى المجموع لان الاول مما قد ينكره المنازع بخلاف الثاني ان قلت المتواتر
ما سمع من قوم فاين سماع هذه الاحاديث قلت نظر الكتاب والسماع متساويان في افادة
العلم فانه اذا بلغك مكتوبات عن قوم واشتملت على مضمون واحد حصل العلم به قطعا بلا سماع
فكذلك كتب الحديث المتفرقة في اقطار الارض شرقا وغربا تفيد العلم القطعي لناظرها فاحفظ هذه
الفائدة الجليلة وقد يستدل لارباب البصائر جمع بصيرة وهي العقل المهتدي الى الحق على
نبوته بوجهين احدهما هذا من افادات الامام محمد الغزالي وحاصله ان كماله كمال الانبياء
فهو نبي ما تواتر من احواله قبل النبوة من الصدق والامانة فكانت قريش تقول انه لم يكذب
قط وكانوا يلقبونه بالامين ومن الوفاء بالعهد حتى اقام على مكانه ثلاثة ايام لرجل له قال له انا

آتيك الساعة وحسن الخلق والتجنب عن الاصنام وعادات الجاهلية وعبادة الحق سبحنه فى غار حراء
وحال الدعوة اى دعوة الناس الى الايمان من تحمل الشاق الشديدة فى تبليغ الحق والاجتهاد
باللسان والسنان ودعوة الملوك الجبابرة كملك غسان وكسرى فارس وقيصر الروم ونجاشى
الحبشة ومقوقس مصر وغيرهم مع ان بعضهم اوعده بالبطش فلم يخف مع قلة اعوانه واسبابه وبعد تاهما
حين فتح البلاد ودخل الناس فى دين الله افواجا واطاعه العرب كلهم وجاءته الهدايا والرسل
من ملوك الاطراف فانه لم يغيره اخلاقه من المسكنة والتواضع للفقراء والشفقة على اليتامى
والارامل والقناعة بطعام قليل وثوب خشن ومسكن وضيق كمساكن المساكين وقد كانت تجلب
اليه الاموال العظيمة من الغنائم والخراجات فينفقها على الناس ولا يدخر لنفسه شيئا حتى توفى
ودرعه رهن وكانت قريش تعلم يوم فتح مكة انه قاتلهم اجمعين فقال لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله
لكم وهو ارحم الراحمين واخلاقه العظيمة جمع خلق بضمتين اما سجاوته فلم يسأل عن شئ فقال لا
واما شجاعته فلم يفر قط ولو عظم الباس يوم احد وحنين وكان يقوم فى صف الحرب قدامهم
واما صلعه فروى انه جاءه يهودى ليسأله دينا فجلس معه حتى صلى الناس العشاء فجعلت
الصحابة يهدونه فنهاهم النبى صلى الله عليه وآله وسلم قالوا يهودى يحنك قال ان
صاحبك الحق مقالا فاسلم اليهودى وقال كنت اجرب علمك فى التورية واما تواضعه فانه

وخل عليه رجل فجعل يرتعد من هيبته قال لا تخف فاني لست بملك ولكني ابن امرأة تأكل القديد
لو جمعت اخلاقه لصارت وفاء من غير ان تحصى كيف وقد قال الله تعالى انك لعلى خلق عظيم
واحكامه الحكمية اي المشتملة على الحكم من آداب الطهارة والصلوة وقواعد النكاح و
الطلاق والبيع والهبة والقضاء والشهادة والمواريث وغيرها مما فصل في الفقه مع ادلته بحيث
لو تامل العاقل فيه علم ان هذا التدبير من احكم الحاكمين وقال الامام الشافعي رح لو نظر اليهود والنصارى
في كتب الامام محمد بن الشيباني رح لآمنوا بلا شك واقدامه حيث يحجم الابطال الاقدام
التقدم والاحجام التاخر والفرار والجبن والابطال جمع بطل بفتحتين وهو الشجاع الذي يبطل دماء
المتقولين فلا ينقص منه وصح ان الناس انهزموا عامة يوم حنين وهجم عليه العدو فجعل يركض بغلته
عليهم ويقول ؎ انا النبي لا كذب ؛ انا ابن عبد المطلب ؛ ووثوقه اي اعتماده بعصمة
الله تعالى اي حفظه في جميع الاحوال قد صح انه كان يامر ببعض الصحابة ليحرسوه الليل فلما نزل والله
يعصمك من الناس قال انصرفوا فقد عصمني الله تعالى فلم يامر بحراسته بعد وثباته على حاله من
غير جزع واضطراب لدى الاهوال جمع هول وهو الخوف اي عنده اما الهجرة من مكة الى
المدينة ليلا والاختفاء في الغار فكان بامر الله سبحانه لان القتال كان حراما عليه والصبر واجبا
قبل نزول آية القتال ومع ذلك لما وقف المشركون على الغار وقال ابو بكر رضي الله عنه
لو نظر احدهم الى قدميه لابصرنا قال ما ظنك باثنين الله ثالثهما بحيث لم يجد اعداءه مع شدة
عداوتهم له وحرصهم على الطعن منه الجار متعلق بلم يجد مطعنا مفعول لم يجد ولا الى القدح
فيه الجار صلة القدح سبيلا اي ثبت اوصاف كماله بحيث لا مطعن فيه للعدو ثم لا يخفى ان
ما ذكره الشارح هي احواله الظاهرة واما الباطنة فاجل واعظم منها لكنها حجبت عن العوام ولذا قال
العارف ابو يزيد البسطامي رحمه الله لو بدا للخلق من النبي صلى الله عليه وسلم ذرة لم يقم لها ما دون
العرش على العقل بعد الاطلاع على سيرة الانبياء الماضين يجزم

محمد صلى الله عليه وسلم وقد نقل القرآن عن عيسى عليه السلام بالتواتر

لكن ذلك لا يقدح في كونه معجزة له كما لا يقدح في كون القرآن معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم نقله بالتواتر عنه وإنما المعجز في سائر العلوم العادية بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء وأن يجمع الله تعالى عطف على اجتماع هذه الكمالات في حق من يعلم الحق تعالى أنه الضمير لمن يفتري عليه تعالى بدعوى الرسالة والكتاب وتشريع الأوامر والنواهي ثم يمهله عطف على يجمع ثلاثا وعشرين سنة فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعث وعمره أربعون سنة وتوفي وعمره ثلاث وستون سنة على الصحيح وقد ادعى بعض الكذابين النبوة كمسيلمة اليمامي والأسود العنسي وسجاح الكاهنة فقتل بعضهم وتاب بعضهم وبالجملة لم ينتظم أمر الكاذب في النبوة الا أياما معدودة ثم يظهر يقوي الله سبحانه دينه على سائر الأديان كما وعده في القرآن ووقوع الاظهار في بعض الأزمنة والبلاد كاف في صدق الوعد فلا يرد أنه قد يغلب الكفار على بعض بلاد الاسلام أما غلبة الكفر في أواخر الزمان فهو ثابت بإخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم فهو من دلائل نبوته وينصره على أعدائه ويحيي آثاره من الكتاب والحديث وشرائعه من الفرائض والسنن بعد موته إلى يوم القيمة وبعض هذه الأمور وإن كان للمخالف دعواه في غير الأنبياء لكن مجموع هذه الأمور حجة قاطعة حدسية وثانيهما هذا المسلك للإمام الرازي وهو حاصل ان تكميله تكميل للانبياء فهو نبي انه ادعى ذلك الأمر العظيم أي النبوة بين أظهر قوم بضم الهاء جمع ظهر خلاف البطن ويقال هو بين ظهورهم وأظهرهم إذا كان في وسطهم وهم يحيطون به ومن زعم ان معنى أظهر قوم أغلب قوم فلم يعرف اللغة لا كتاب لهم ولا حكمة معهم أي لا شريعة وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الأحكام والشرائع من الواجبات والسنن والمحرمات والمباحات ومكارم الأخلاق من الحياء والجود وصلة الرحم وإكرام الضيف ونحوها أي أظهرها وعلمها الناس بحيث لا مزيد عليه وأكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح وأظهر للمتدينين على الدين كله كما وعد بقوله هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واعلم ان شواهد نبوته صلى الله عليه وآله وسلم كثيرة فمنها نصوص التوراة والانجيل

ملخصا لذا ذكره الشيخ في دلائل النبوة اشبعه وفي هذا الباب روايات كثيرة ولا يحملها المقام ١٢

ومنها بشارة اهل الكتاب قبل مولده وبعده الى ان بعث فجحدوه الا قليل ومنها اخبار الكهنة عند مولده ولبثه ومنها ما وجد في الكنائس القديمة مكتوبا وفي الاحجار منقوشا قبل ان يتولد ومنها هواتف الجن لاصحابهم من الانس ومنها ظهر ليلة مولده من حمود نار مجوس وشق ايوان كسرى ونزول النجوم واضاءة ما بين السماء والارض الى غير ذلك مما فصل في التواريخ ثم شرع في اثبات ان نبوته عامة وانه لا نبي بعده بقوله وانما ثبت نبوته والحال انه قد دل كلامه وكلام الله المنزل عليه على متعلقة بدل انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس اي جميعهم بتشديد الفاء من الكف وهو المنع كان اجتماعهم يمنع خروج فرد منهم بل الى الجن والانس ففي الحديث ارسلت الى الخلق كافة وختم بي النبيون رواه مسلم وفي القرآن ولكن رسول الله وخاتم النبيين وقال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قال ارسله الى الجن والانس رواه الدارمي بل ذهب بعض العارفين الى انه مبعوث الى الملائكة والشجر والحجر ايضا اخذا لقوله ارسلت الى الخلق كافة وبما روي من شهادة الاشجار والاحجار بنبوته ثبت الله اخر الانبياء جزاء الشرط وفيه خلاف لبعض الشيعة زعموا ان الائمة الاثني عشرة انبياء وللزيدية اتباع يزيد بن انيسة فرقة من الخوارج زعمت انه سيبعث من العجم نبي بكتاب وشرع ينسخ هذا الدين بدين الصابئين وهذا ضلال وكفر فانقلت فما تقول في قوله عليه السلام سيكون بعدي ثلاثون كلهم يدعي انه نبي ولا نبي بعدي الا ما شاء الله قلت قال ائمة الحديث هذا الاستثنا موضوع وضعه محمد بن سعيد الشامي المصلوب صلب على الزندقة ولو صحت فمحاولة بعيسى عليه السلام وما يذكر عن الامام محمد الغزالي

رحمه الله في هذا المقام فافترا عليه وان نبوته لا يختص بالعرب كما زعم بعض النصارى بل بعض
اليهود ايضا وذلك لان بعض كل من الفريقين انكر نبوته رأسا وبعض الآخر زعموا انه مبعوث
الى العرب فقط لانهم اميون ولا حاجة الى النبي لاهل الكتاب وهذا الزعم منهم باطل لانه ادعى
البعثة الى الناس جميعا والنبي معصوم عن الكذب باجماع منا ومن اهل الكتاب فان قيل
اعتراض على كونه خاتم النبيين قد ورد في الحديث كما في صحيح البخاري ومسلم وغيرهما
نزول عيسى عليه الصلوة والسلام بعده قلنا نعم قد ورد ولكنه اي عيسى عليه السلام متابع
محمدا صلى الله عليه وسلم فيحكم على شريعته لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه الوحي
اي لتجديد الشرع اما في الوحي مطلقا فمحتاج الى دليل ونصب احكام جديدة فان قلت
قد جاء في صحيح البخاري ومسلم ان عيسى عليه السلام يضع الجزية اي لا يقبلها عن الكفار بل
يجبرهم على الاسلام وهذا حكم جديد اجيب بان هذا من اخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم
بان قبول الجزية حكم موقت اي نزوله فيكون عدم قبولها من احكام هذا الشرع وقد يجاب
بانه قد ينتهي الحكم بانتهاء علته من غير ان ينسخه شرع جديد كسقوط نصيب مؤلفة القلوب بعد
ما اعز الله تعالى الاسلام بان يكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال شيخ الاسلام
الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله ان عيسى عليه السلام يجتهد او يتعلد قال ياخذ الاحكام عن
نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بلا واسطة ومن العجائب ما ذكره بعض المنسوبين الى العلم في كتاب
سماه انيس الجليس ان الخضر عليه السلام كان يدخل على الامام ابي حنيفة رحمه الله كليوم ويأخذ
عنه الشريعة فمات الامام بعد خمس سنين فكان خضر يزوره قبره ويتعلم منه حتى اكمل علم الشرع
في خمس وعشرين سنة اخرى ثم امر الله تعالى الخضر عليه السلام ان يذهب الى الامام ابي
القاسم القشيري وحيد عصره في العلم والكرامات وصنف الف كتاب ووضعها في
الصندوق وامر تلميذه ان يطرح الصندوق في نهر جيحون ففعل فراى الماء قد انشق وظهر منه
يد لاخذ الصندوق فسال الشيخ عن هذا السر فقال اذا نزل عيسى بن مريم طلب الكتب المحمدية
فلا يجدها فينزل جبريل عليه السلام ويقول امرك الله تعالى ان تذهب الى نهر جيحون
وتركع ركعتين وتقول يا امين الصندوق انا عيسى فاعطني الصندوق فيسلمه اليه فيعمل

بمذهب ابی حنیفۃ رحمہ اللہ انتہی کلامہ وہذا بہتان عظیم ولا یشک عاقل فی ان روح اللہ تعالیٰ وکلمتہ لا یخطر عن درجۃ المجتہدین فضلا عن ان یصلی بالناس ویؤمہم عطف تفسیر ویقتدی بہ المہدی الامام الموعود لانہ افضل من المہدی فاما متمسک ولی فی ہذا التصحیح نظر وکذا فی دلیلہ لان المعتمد فی امثالہ النقل لا العقل وعن جابر رضی اللہ عنہ مرفوعا لا تزال طائفۃ من امتی یقاتلون علی الحق ظاہرین الی یوم القیمۃ فینزل عیسی بن مریم فیقول امیرہم تعال صل لنا فیقول لا ان بعضکم علی بعض امراء تکرمۃ اللہ ہذہ الامۃ رواہ مسلم وفی حدیث آخر یقول المہدی تقدم فصل بالناس فیقول عیسی علیہ السلام انما اقیمت الصلوٰۃ لک فیصلی خلف رجل من ولدی رواہ الطبرانی وعن ابی سعید مرفوعا منا الذی یصلی عیسی بن مریم خلفہ رواہ ابو نعیم وعن عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ مرفوعا یا عباس ان اللہ تعالیٰ ابتدر ہذا الامر فی وختمہ بغلام من ولدک یملؤہا عدلا کما ملئت جورا وہو الذی یصلی عیسی رواہ الدارقطنی والخطیب وقال فی الصواعق یصلی المہدی بعیسی کما فی الاحادیث واما ما صححہ السعد التفتازانی فلا شاہد لہ لان المقصد بامامۃ المہدی انما ہو اظہار ان عیسی نزل تابعا لہذہ الشریعۃ ثم قال یمکن الجمع بان عیسی یقتدی بالمہدی اولا لاظہار ہذا الغرض ثم بعد ذلک یقتدی بہ المہدی علی قاعدۃ اقتداء المفضول بالافضل انتہی وعندی فی ہذا الجمع بحث لان الحاجۃ انما ہو عند التعارض المحدثین ولم یرد حدیث فی اقتداء المہدی بعیسی علیہ السلام

قد روی بیان عدد ہم فی بعض الاحادیث علی ما روی ان النبی صلی اللہ

علیہ وسلم سئل عن عدد الانبیاء فقال مائۃ الف واربعۃ وعشرون الفا عن ابی امامۃ قال قال ابو ذر رضی اللہ عنہ قلت یا رسول اللہ کم وفاء عدۃ الانبیاء قال مائۃ الف واربعۃ وعشرون الفا الرسل من ذلک ثلاثمائۃ وخمسۃ عشر جما غفیرا رواہ احمد وعن ابی ذر رضی اللہ عنہ قال قلت یا رسول اللہ کم المرسلون قال ثلاثمائۃ وبضعۃ عشر جما غفیرا رواہ احمد وفی روایۃ مائتا الف والف واربعۃ وعشرون الفا واظن ان الحافظ جلال الدین قال لم اقف علی ہذہ الروایۃ وقال الجلال المحلی فی التفسیر بعث اللہ سبحانہ ثمانیۃ آلاف نبی اربعۃ آلاف من بنی اسرائیل

واربعة آلاف من سائر الناس انتهى وفي بعض الكتب الف الف ورواية احمد عن ابي ذر هو
المعتمد والاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية اي في ذكر الانبياء فقد قال
الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا ينافيه
من فعل مجهول من الامن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر
عدد اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو فيهم ان ذكر عددا اقل من عددهم
والادخال والاخراج محظوران يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط
المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا الظن وهي احد عشر في الاصول الحنفية اولها اسلام الراوي
ولو روى مسلما ثم مات مرتدا بطل ثانيها عقله الكامل ولو سمع صغيرا ثم روى كبيرا صح ثالثها عدالته
وهي رجحان رعاية الهوى والاحتماء عن الخسايس كالاكل في الطريق والصحابة كلهم عدول عند
اهل الحق ويقال مستور الحال من التابعين واتباعهم عند الحنفية وقال الجمهور لا بد من التعديل
اما من بعدهم فالتعديل اجماعا ويقبل رواية المبتدع الا ان يكون بدعته كفرا ويوافق روايته
بدعته او يكون داعيا الى بدعته او يستحيل الكذب كالخطابية رابعها الضبط وهو تحقيق اللفظ وفهم
معناه عند السماع ثم حفظه الى وقت الرواية ويجوز الرواية بالمعنى عند الجمهور للعالم الحاذق و
عن ابي حنيفة رواياتان خامسها اتصال الاسناد ولم يعتبره بعض الحنفية وزعموا ان الثقة اذا
رفع الحديث فحسن الظن يقتضي ان الحديث بلغه متصل الاسناد والمختار عند محققيهم قبول الارسال
من التابعين واتباعهم فقط واما الجمهور فلا يقبلون المرسل الا ممن يرسل عن الثقات فقط
كالحسن البصري رحمه الله سادسها ان لا يكون الخبر مخالفا للقرآن ومثلوه بالحديث الدال على مدة
بقاء الدنيا لنص القرآن على ان علم الساعة عند الله تعالى وحده سابعها ان لا يخالف الحديث
المتواتر او المشهور ومثلوه بحديث القضاء بالشاهد واليمين لانه يخالف قوله عليه السلام البينة على من
ادعى واليمين على من انكر وهو مشهور ثامنها ان لا يكون في حادثة تقتضي العادة شهرته كحديث

الوضوء بمس الذكر وحمل الجنازة فانه لو صح لم يروه الآحاد لعموم البلوى تأسيها ان لا يكون متروكا
الاحتجاج به في عهد الصحبة مع اختلافهم في المسئلة كحديث وجوب الزكوة في مال الصبي فان الصحبة
اختلفوا فيه ولم يحتج احدهم بالحديث فعلم انه ليس بحديث عاشرها ان لا ينكره الراوي ولا يعمل
بخلافه كحديث بطلان نكاح المرأة بلا اذن الولي رواه الترمذي عن عروة عن عائشة ثم سأل
بعضهم الزهري عنه فلم ينكره وحديث غسل الاناء سبعا من ولوغ الكلب مروي عن ابي هريرة
وثبت عنه الاكتفاء بثلاث الحادي عشرها ان لا يعمل الصحابي بخلاف الحديث مع عدم خفاء
الحديث عليه كحديث اخراج الزاني عن وطنه سنة فان عمر وعليا رضي الله عنهما لم يرضيا بالنفي
بعد ما نفى عمر رضي الله عنه رجلا فلحق بالروم مرتدا فلو كان النفي حدا لم يتركاه كالجلد ولوائد
المجلود ولاهل الحديث شروط وكلام في بعض الشروط المذكورة ومحل استقصاء ذلك كتب
كثيرة النبي عليه السلام ولا عبرة اي لا اعتبار بالظن في باب الاعتقاديات لان الحق سبحانه
ذم قوما يعتقدون بظنونهم قال تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقال ان يتبعون الا الظن
بل الظن انما يعتبر في العمليات حتى كان الثابت بالظن وجبا وعندنا في اطلاق نفي العبرة
نظر لان المشايخ ذكروا الظنيات في عقائدهم كتفاضل الملك والبشر والسلف نقلوا الاحاديث

الا فراد فی الاحوال المعراج والقبر والجنة والنار مع انه لاحظ للعمل فیها فلو لم یعتقدها کان رواتها عنا
ووجودها وعدمها متساویا وذا باطل بل الحق ان المذموم هو الظن الفاسد او الظن فیما یمکن فیه الیقین
بالاستدلال مع التکلیف بالیقین فیها کوجوب الواجب ووحدة وصدق النبی صلی الله علیه و
آله وسلم اما الظن بحکم الدلیل الظنی مع عدم امکان تحصیل الیقین فغیر مذموم فاحفظه فکثیرا ما یقع
فیه الخطاء عن النحاریر ومما یؤید ما ذکرنا ان ابا البرکات النسفی اورد سوالا علی ان خبر الواحد لا یفید
الیقین وتقریره ان الاحادیث الافرادی الاحکام الآخرة لاحظ لها الا فی العلم ثم اجاب بان
عقد القلب علیها نوع من العمل لان العقد مغایر للعلم اما اولا فلان التقلید یعتقد بلا علم اذا العلم
ضروری او استدلالی وهو عار عنهما. واما ثانیا فلان الکفار المعاندین کان لهم علم بلا عقد
قال الله تعالی وجحدوا بها واستیقنتها انفسهم ظلما وعلوا انتهی ملخصا خصوصا یرد ان خبر الواحد
لا یعتبر فی العقائد ولا سیما مثل هذا الخبر لاشتماله علی الموانع عن العبرة کما فصلها بقوله اذا اشتمل
خبر الواحد علی اختلاف روایة کما سبق من روایة مائة الف ومائتی الف وقد تقرر ان الاختلاف
یوجب التشکیک للتعارض وکان عطف علی اشتمل القول بموجبه بفتح الجیم ای بما یوجبه
یقتضیه مما یفضی الافضاء رسا یدن الی مخالفة ظاهر الکتاب وهو قوله تعالی منهم من
لم نقصص علیک وهو ای ظاهره ان بعض الانبیاء لم یذکر للنبی صلی الله علیه وسلم اسمه
فیجب ترک الاقتصار والاصح قول المصنف رحمه الله والاولی ان لا یقتصر قلنا مخالفة الکتاب
امر محتمل غیر ثابت اما اولا فلان عدم ذکر القصص لا یستلزم عدم ذکر عددهم مجملا وفی اقحام الشارح
لفظ ظاهر اشارة الیه واما ثانیا فلانه یحتمل ان خبر الحدیث عن الآیة ویحتمل عطف علی یفضی مخالفة
الواقع مع کون المخالفة محظورا فی هذا المقام وهو عدد النبی من غیر الانبیاء او غیر النبی من
الانبیاء بناء علة لقوله یحتمل او مخالفة او عدد فافهم علما ان اسم العدد اسم خاص فی مدلوله
ای معناه لا یحتمل الزیادة والنقصان ان قیل کثیرا ما یفسر سبعون بالکثیر کما قیل فی قوله تعالی
ان تستغفر لهم سبعین مرة فلن یغفر الله لهم وفی قوله علیه السلام ستفترق امتی علی ثلاث وسبعین
فرقة قلت فسر بالمعنی المجازی والشارح ما اراد عدم الاحتمال بحسب المعنی الحقیقی
وکلهم کانوا مخبرین مبلغین عن الله تعالی لان هذا ای الاخبار والتبلیغ

معنى النبوة والرسالة قيل لف ونشر لان النبي من نبي اي يخبر والرسول من يبلغ وهي نكتة
جيدة صادقين ناصحين للخلق اي يطلبون الخير لهم لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة
وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب في التبليغ وغيره خصوصا
فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة فان العصمة فيها اظهر والالفاظ
الثلاثة متقاربة وجمعها للايضاح واحترز بها عن نحو جاءني زيد وذهب عمرو واما عمدا فالظاهر من كلامه
انه تفصيل لمطلق الكذب سواء كان في التبليغ او غيره ولكن المطابق لكلام المتكلمين وكلامه في
مصنفاته تفصيل الكذب في التبليغ واما الكذب في الامور الدنيوية فكسائر الذنوب وهو مختار
الخيالي المدقق بالاجماع وايضا المعجزة تدل على صدقه في كل ما يبلغ واما سهوا فعند
الاكثرين اي ذهب الجمهور الى عصمتهم عن الكذب في التبليغ سهوا ومنهم الاستاذ ابو اسحق
الاسفرائي ونسب الخلاف الى القاضي الباقلاني بناء على ان المعجزة تدل على صدقه فيما
قصد تبليغه وقال بعض العلماء ان الباقلاني لا ينكر العصمة ولكنه يقول حجية العصمة هو الاجماع
والنصوص لا المعجزة واختار القاضي عياض المالكي العصمة عن الكذب مطلقا في التبليغ وغيره
سهوا وعمدا وادعى اجماع السلف عليه لانهم كانوا يبادرون الى تصديقه من غير توقف واستفسارا
عن العمد والسهو لان من عرف الكذب منه فات الوثوق بجديثه وهذا ينافي حكمة النبوة وفي

الصحابة ارزقنا اتباعه

عصمتهم عن سائر الذنوب اى ما سوى الكذب فى التبليغ تفصيلا وهو انهم معصومون
عن الكفر قبل الوحى وبعده بالاجماع قال عياض تعاضدت الاخبار عليه ولم ينقل نزوه فى
فى كافر واستدل بعضهم بانه يوجب محبة الكفار عليهم وكذا عن تعمد الكبائر اى بعد النبوة والمراد
بها غير الكفر عند الجمهور وهم ما سوى الحشوية خلافا للحشوية بفتح الحاء وسكون الشين وفتحها قوم
من المبتدعة وفى وجه تسميتهم خلاف وقيل لانهم مجسمة والجسم محشو اى مملو وقيل نسبوا الى الحشاء
وهو الجانب لانهم كانوا يجلسون فى مجلس الحسن البصرى فانكر كلامهم فقال ردوا نمولا الى حشاء الحلقة
اى جانبها وقيل لانهم يعتمدون الرواية بلا تحقيق والحشو فضول الكلام وقيل نسبوا الى حشوة من
قرى خراسان وانما الخلاف فى ان امتنا تعصم دليل السمع وهو مذهب جمهور الاشاعرة قالوا
العصمة عما سوى الكذب فى التبليغ لا تعرف بالعقل لان المعجزة انما تدل على تصديقهم
فى التبليغ وحده بل انما تعرف بالنصوص والاجماع قبل ظهور المخالفين وهو مختار القاضى البيضاوى
او العقل وهو مذهب بعض الاشاعرة وجمهور المعتزلة مستدلين بان ظهور الكبيرة ينفر الناس عنهم
وهذا ينافى حكمة الارسال وهو مختار الاستاذ ابى اسحق واورد عليه ان التنفير فى الظهور لا فى الصدور
والصدور لا يستلزم الظهور واما صدور الكبيرة بعد النبوة سهوا وكذا على سبيل الخطاء فى الاجتهاد
فجوزه الاكثرون وفى شرح الموقف والمقاصد المختار خلافه وحكى القاضى عياض الاجماع
على العصمة عن الكبائر بلا قيد عمدا او سهوا واما الصغائر بعد النبوة فجوز عمدا عند الجمهور ومنهم
امام الحرمين خلافا للجبائى واتباعه من المعتزلة وقد تبع الشارح هنا صاحب الموقف وفيه قصور لان
منع الصغيرة عمدا مختار مذاهب الاشاعرة كما فى شرح المواقف وهو مختار الشارح ره فى التهذيب
وشرح المقاصد والجبائية قالوا لا يصدر الصغيرة الا على سبيل السهو او الخطاء فى الاجتهاد وقال
جمع من المعتزلة كالجاحظ والنظام يجوز صدور الصغيرة عمدا بشرط ان ينبهوا عليها فينتهوا عنها
وتجوز الصغائر سهوا بالاتفاق هذا مذهب

اكثر الاشاعرة واكثر المعتزلة كذا في شرح المواقف وبعض المشايخ على المنع فدعوى الاتفاق محل
نظر وقال القاضي عياض ذهب طائفة من محققي الفقهاء والمتكلمين الى العصمة عن الصغائر
كالعصمة عن الكبائر للاختلاف في الصغائر واشكال تمايزها عن الكبائر ولان العلوم من السلف
الاقتداء بكل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم والاحتجاج به انتهى الا ما يدل على الخسة بالكسر
لا يجوز الصغيرة التي تخرج صاحبها عن الشرافة الى الخساسة والرذالة لا عمدا ولا سهوا لانها توجب
نفرة الناس عنه كسرقة لقمة قيل السرقة من الكبائر اجيب بان الكبيرة هي السرقة الموجبة للقطع
ونصابها عشرة دراهم عند الامام الاعظم وثلاثة دراهم عند مالك رحمة الله والتطفيف هو عدم الكيل
والوزن في الاخذ والعطاء بحبة بوزن حبة لكن المحققين ممن ذهب الى تجويز الصغائر عمدا
وسهوا اشترطوا ان ينتهوا عليه اي يخبرهم الحق سبحانه بان هذا لا يليق فينتهوا عنه من الانتهاء
او من التنبه والمراد تركها والاستغفار عنها هذا اشارة الى ما ذكره بقوله وكذا عن تعمد الكبائر
الى ههنا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة عند اكثر اهل السنة
وجمع من المعتزلة كذا في شرح المواقف وذهب المعتزلة وبعض اهل السنة الى امتناعها لانها
توجب النفرة المانعة عن اتباعهم اي اتباع النبي فيفوت مصلحة البعثة وهي اقتداء
الامة به والحق عند الشارح ره في العصمة قبل النبوة منع ما يوجب النفرة ولو كان صادرا عن
آبائهم كعهر الامهات العهر الزناء والفجور اي الزناء في الانبياء بقرينة ما بعده والمطابق لكلام
شرح المواقف الزناء في الآباء وقد يفسر بفجور الامهات لكن الحمل على التاسيس اولى من التاكيد ثم
لا يخفى ان كلام الشارح هذا يحتمل ان يكون تاييدا لمذهب المعتزلة فيكون الحق عنده منع الكبائر مطلقا
والصغائر الدالة على الخسة وهذا مختار بعض المحشين ويجوز ان يكون كلاما مستانفا وهذا الذي اختاره
الشارح ره منسوب في المواقف الى بعض المعتزلة انتقلت كيف جاز من الشارح ره وبعض اهل السنة
نفي النفرات بناء على انها تنافي حكمة البعثة وهذا قول بالقبح العقلي والاشاعرة لا يقولون
وانما هو مذهب المعتزلة ومنعت الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده سهوا
او عمدا لكنهم جوزوا اظهار الكفر اشارة الى ما قبلهم في الافراط والتفريط حتى لم يجوزوا
الصغيرة قبل الوحي ولو سهوا وجوزوا اظهار الكفر قبل النبوة تقية اي خوفا من الاعداء على وزن فعيلة

والتقية من اعظم اصولهم ونبوا عليها كلما سد عن علي رضي الله عنه واولاده الائمة العظام من الثناء
على الشيخين والاعتراف بصحة خلافتهما والسكوت عن منازعتهما وفسروا به قوله تعالى ان اكرمكم عند
الله اتقاكم ونقلوا عن جعفر الصادق رضه انه قال التقية ديني ودين آبائي ولا يخفى على عاقل ان
اظهار خلاف الحق خوفا يمنع الوثوق باقوالهم وافعالهم بل المعلوم من احوال الانبياء وكمل اتباعهم هو
اعلان الحق على رغم انف الملوك الجبابرة مع قلة الاعوان وكثرة الاعداء تقي ههنا تنبيهان التنبيه الاول
المذكور في كلام الشارح هو مذهب عامة المتكلمين وخالفهم جمهور جمع من العلماء فذهبوا الى العصمة عن
الصغائر والكبائر قبل الوحي وبعده وهو مختار ابن الهمام في المسايرة وشارح العقيدة الاكبر والشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي
وقال بعض المشايخ زلات الانبياء بسبب زيادة قربهم الى الله سبحانه وفي تفسير النسفي ان ائمة سمرقند لا
يطلقون اسم الزلة على افعال الانبياء لانها نوع ذنب ويقولون فعل الفاضل وترك الافضل فعوتبوا عليه
لان ترك الافضل منهم كترك الواجب من الغير وقال الائمة الشيخ ابو منصور الماتريدي الانبياء احق
بالعصمة من الملائكة لان الامم مامورون بالاتباع للانبياء لا الملائكة واختار القاضي عياض عصمتهم
بعد الوحي عن كل صغيرة وكبيرة ونسبه الى طائفة من المحققين وقال قد اختلف في عصمتهم قبل النبوة
والصحيح انشاء الله تعالى تنزيههم من كل عيب انتهى كلام القاضي وزبدة مستدلاتهم ان النبي اذا نهى عما فعل
صار مطعنا للناس وكان فعله عذرا للعوام اقلت فهذه العصمة مذهب الشيعة قلت اولا لا باس في الاتفاق
الاتفاقي او مقصود المشايخ اتباع الحق لا وفاق الشيعة وثانيا ان بين الفريقين بعد المشرقين لان الشيعة
على تجويز الكفر تقية اقلت ذكر بعض الفقهاء ان من ذهب الى عصمة الانبياء عن المعاصي فهو كافر لانه
رد النصوص كقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى واستدل بعضهم على كفر الشيعة بها اجيب بان الحق سبحانه
وتعالى سمى ترك الافضل منهم معصية لعلو شانهم وعظم رتبتهم ولا يجوز هذه التسمية من غيره لان الملك
اذا عاتب وزيره بخطاب خشن لم يجز للسوقي ان يخاطبه بذلك الاسم والله سبحانه اعلم التنبيه الثاني استدل
الامام الرازي واتباعه على عصمة الانبياء عن الكبيرة مطلقا والصغيرة عمدا بوجوه احدها قوله تعالى لا ينال
عهدي الظالمين والذنب ظلم لا يقال المراد

عهد الامامة لانا نقول لو سلم فعهد النبوة اولى ثانيها وجوب اتباعهم فى اقوالهم وافعالهم ثالثها يلزم
ان يضاعف عذابهم كما قال الله تعالى يا نساء النبى من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها
العذاب ضعفين رابعها الفاسق مردود الشهادة فيلزم تكذيبهم خامسها الامر بالمعروف والنهى عن
المنكر واجب او ندب فيكون زجرهم مشروعا وهو باطل اجماعا لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله و
رسوله لعنهم الله سادسها العاصى يستحق العذاب بالنصوص وكون النبى يستحقه باطل اجماعا السابع قوله
ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فان خرجت الانبياء عن الفريق لزم تفضيل
غيرهم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم الثامن قد ذم الله سبحانه الذين يامرون الناس بالبر وينسون
انفسهم وكون النبى مذموما باطل اجماعا التاسع قوله تعالى بعد ذكر الانبياء انهم كانوا يسارعون فى الخيرات
والجمع المعرف باللام عام فيعم كل خير من فعل وترك العاشر قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين وقال فى ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم وفى يوسف انه من
عبادنا المخلصين وبعض هذه الوجوه وان حص بعض المكلفين لكن مجموعها يدل عليه بل بعضها يعطى العصمة عن
الصغيرة بالسهو ايضا فان قلت اذا تقرر هذا اى عصمة الانبياء بعد الوحى وعندنا فى هذا التفريع
نظر لان الشارح رحمه الله قد توسع فى بيان العصمة سابقا حتى جوز الصغائر عمدا وجمع صدور الكبيرة سهوا
ثم تضايق فى التفريع حتى لم يجوز الا الترك الاولى وهو ليس بكبيرة ولا صغيرة فهذا التفريع انما يناسب
مذهب من يدقق فى عصمتهم حتى لا يجوز الصغيرة سهوا ويمكن ان يجاب بوجهين احدهما انه ضيق
فى التفريع رعاية للادب كما جرت سنة العلماء بحمل ما صدر عن بعض الصحابة والسلف على احسن التاويلات
وان كان صدور الصغائر والكبائر جائزا عنهم ثانيهما ان الشارح رحمه الله اختار بقوله والحق منع ما
يوجب النفرة عصمتهم بعد النبوة عن كل صغيرة وكبيرة بناء على انهما من بعد الوحى من المنفرات كما هو
مذهب بعض المشايخ كما نقل عن الانبياء عليهم مما يشعر بكذب او معصية فما كان
منقولا بطريق الاحاد فمردود فقد صرح غير واحد من الائمة بان نسبة الرواة الى الكذب او الخطأ
اولى من نسبة الانبياء الى المعاصى فمنه ما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم قصد كان يحضر مع المشركين
اذا استلموا الاصنام قال الامام احمد موضوع ومنه ما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم نظر الى زينب

فاستحسنها فعرف ذلک زوجها زید فطلقها فتزوجها النبی صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم ومنہ ما روی
ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم قرء سورۃ النجم فلما بلغ ذکرہ اللات والعزے ومناۃ وہی اصنام الکفار
اجری الکفار مدحہا علے لسانہ ففرحت قریش ومنہ ما روی انہ شک فی عصمۃ عائشۃ رضی اللہ عنہا
بعد ما نزل القرآن بہا فلم یستیقن الی ان رای صفوان مجبوبا یوم صعد شجرۃ فنزعت الریح ازارہ
ومنہ ما روی ان یوسف علیہ السلام ہم بالفاحشۃ حتی جلس بین رجلی زلیخا والحق انہ رای البرہان
فلم یہم بکذا استفادہ صاحب الفتوحات المکیۃ من یوسف علیہ السلام فی الرؤیا ومنہ ما روی ان داؤد
علیہ السلام استحسن امرءۃ وزیرہ فارسلہ للحرب مرۃ بعد اخرے لیقتل فقتل فتزوجہا ولکن فی ہذا المقام
بحث وہو ان الحکم بالرد لیس علے اطلاقہ بل اذا لم یصح الاسناد او لم یقبل التاویلا فان بعض احادیث ہذا
الباب مروی بسند صحیح مع قبولہ التاویل الفصیح فالمسارعۃ الی الرد غیر مرضیۃ قال الشیخ جلال الدین
الاسیوطی قد وقع للامام الرازی والقاضی ابی بکر الباقلانی وامام الحرمین والامام ابن فورک والقاضی
عیاض والامام الغزالی رحمہم اللہ وآخرین اجلاء انکار احادیث صحیحۃ حتے ما رواہ البخاری ومسلم
اعتمادا علے صعوبۃ الظاہر مع قبول التاویل وتعجب منہم ائمۃ الحدیث انتہے مختصرا فمن ذلک قولہ علیہ
السلام لم یکذب ابراہیم الا ثلاث کذبات وفسرت بقولہ انی سقیم وقولہ بل فعلہ کبیرہم وقولہ حین
سئل عن زوجتہ ہذا اختی وہذا حدیث صحیح الاسناد واولہ المحدثون بانہا سمیت کذبات لانہا فی

مولوی محمد برخوردار
صاحب ملتانی
عفی عنہ

صورة الكذب فهي من معاريض الكلام وما كان بطريق التوارث فمصروف عن الظاهر كقول
ابراهيم عليه السلام مشيرا الى الكواكب هذا ربي وتاويله ان همزة الاستفهام محذوفة والمعنى اهذا ربي
بزعمكم وكقوله حين قيل له انت كسرت الاصنام بل فعله كبيرهم والتاويل ان تعظيم الكفار الصنم
الاضخم اغضبه وحمله على الكفر فاراد ان يكبر نفسه لانه كان اعظم بدنا منها ان امكن الصرف عنه
والا اي وان لم يكن فمحمول على ترك الاولى نحو عصى آدم ربه فغوى وقول موسى عليه السلام
رب اني ظلمت نفسي فاغفر لي وقال غير واحد من الائمة سيئات الابرار حسنات المقربين واستغفار الانبياء من ترك الاولى منهم عصيانا عظيم
منزلتهم كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين واستغفار الانبياء من ترك الاولى منهم عصيانا عظيم
فليس من الذنب ولا عقاب عليه او كونه قبل البعثة كما قيل في اكل آدم عليه السلام الشجرة وكما قيل
في اخوة يوسف عليه السلام على تقدير انهم انبياء لكن بعض العلماء صحح انهم ليسوا بانبياء والله اعلم بالصواب
وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة كشرح المواقف وشفاء القاضي عياض وقد ذكرنا بعضه
ولنذكر نبذة اخرى وافضل الانبياء محمد عليه السلام لقوله تعالى كنتم خير
امة الآية اي تم الآية اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولا شك ان خير
الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك اي كمالهم في الدين تابع لكمال نبيهم
الذي يتبعونه لا يخفى ان دليل خطابي لان كلتا المقدمتين في حيز المنع اما الاولى فلما قرره
القوم من ان الخيرية كثرة الثواب والثواب فضل من الله تعالى ولا يلزم ان يكون على حسب الطاعة
وعندنا في الاستدلال وجهان احدهما الاجماع فهو قول لم يعرف له مخالف من اهل السنة بل من
اهل القبلة كلهم ثانيهما الاحاديث المتظاهرة كقوله عليه السلام ان الله فضلني على الانبياء وفضل امتي
على الامم رواه الترمذي وقوله انا سيد الناس يوم القيامة رواه مسلم انا اكرم الاولين والآخرين على الله
ولا فخر رواه الترمذي والدارمي وقوله اذا كان يوم القيامة كنت امام النبيين وخطيبهم وصاحب
شفاعتهم غير فخر رواه الترمذي وامثالها كثيرة اتفقت صح ان يهوديا قال والذي اصطفى موسى على
البشر فلطمه انصاري فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تخيروني على موسى وقال لا تفضلوا بين الانبياء
رواهما البخاري ومسلم وفي الحديث من قال انا خير من يونس فقد كذب رواه البخاري وصح انه جاء
رجل وقال يا خير البرية فقال ذاك ابراهيم قلنا اصل التفضيل بين الانبياء قطعي لقوله تعالى تلك الرسل

وحسنه وافتاء وتقريره وتحشيه ساعيه الله اعلم

فضلنا بعضهم على بعض وقوله تعالى ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض واما هذه الاحاديث فاجيب
عنها بوجوه احدها انها منسوخة وفيه ان الخبر لا ينسخ ثانيها انها قبل ان يعلم انه افضل الكل وفيه انه يلزم
الكذب ويجاب بان المعنى لا اجزم بكذا في ظني فهو خبر عما في الظن لا عما في الواقع ثالثها انه قال ذلك
تواضعا وفيه ما في السابق ويجاب بانه انشاء للتواضع والانشاء لا يحتمل الصدق والكذب رابعها
انه نهى عن التخيير الذي يؤدي الى تنقيص المفضل عليه وانا نقول خامسها انه اراد بالنهي استواءهم في
النبوة وعدم تفاضلهم فيها ويخص حديث يونس بجواب سادس وهو ان قصته مما يوهم قلة صبره
فنهى المسلمين ان يزعم بعضهم انه اقوى صبرا منه ويدل عليه رواية لا يقولن احدكم انا خير من يونس
والاستدلال بقوله عليه السلام انا سيد ولد آدم والسيد الرئيس من سادهم سيادة بالكسر وسيدة
وسيعيل عند الكوفيين وفيعل عند البصريين واستدل الاولون بوجهين احدهما ان السيد يجمع على سادة
وفيعل لا يجمع على فعلة بخلاف فيعل كسري وسراة وان لم يكن لهما ثالث ثانيهما السيد يكسر على
على سيائد بالهمزة والقاعدة ان حرف العلة ان كان متحركا الاصل لم يقلب بعد الف الجمع همزة
نحو مفاوز جمع مفازة والا قلب نحو صحائف جمع صحيفة واحتج البصريون بان قلب الواو واوا غلها
في الياء لا يكون الا اذا كان الثاني متحركا والولد بالضم فسكون جمع ولد بفتحتين والولد بفتحتين
واحد وجمع يطلق على الابن والبنت والبخ اي للاقول هذا فخرا ولكن تبليغا للحق والحديث
رواه الترمذي عن ابي سعيد ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاد
آدم واجيب بوجوه احدها ان هذا الخلاف ما يفهمه اهل اللسان فانهم يستعملون ولد آدم بمعنى
نوع الانسان ثانيها ان كل ولد آدم من يفضل عليه كابراهيم وموسى

ولكن التفضيل محل نظر اذ قيل آدم افضل الكل بعد نبينا صلى الله عليه وسلم لانها ان للحديث ثمة موضحة
للمطلوب وهو قوله وما من نبي آدم فمن سواه الا تحت لوائي وهو ما الملائكة جمع ملاك بسكون اللام
وفتح الهمزة والتاء للتانيث الجمع وملاك كمقلوب مالك من الالوكة وهي الرسالة لان الله تعالى
يرسلهم الى الانبياء والى المصنوعات لتدبيرها بامره سبحانه وهذا اختيار الكسائي والجمهور وقال ابن كيسان
ملاك مصدر ميمي بمعنى مفعول من لاك اذا ارسل وانكر صاحب القاموس هذه اللغة واختلف
العقلاء في حقيقة الملائكة فاهل السنة على انهم اجسام لطيفة نورانية وقال الحكماء جواهر مجردة ودليلنا
النصوص الناطقة بنزولهم من السماء وصعودهم اليها ومشاهدة الانبياء اياهم وزعمت النصارى انهم ارواح
اصالحين المفارقة من الابدان ومن مهمات المسائل التفرقة بين الملك والجن والشياطين فالصحيح ان
الملك نوع شريف مجبول على الخير والطاعة والجن نوع مغاير للملك فيه المهيد من شبهة الخير والشر والاناث
اغلب والشيطان كل خبيث متمرد من الجن وايضا الجن ذكور واناث متناسلون مكلفون يحاطبون
بالوعد والوعيد مثل بني آدم بخلاف الملك فهذا هو الفرق من حيث العوارض واما من حيث المادة
فعن عائشة رض قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خلقت الملائكة من نور وخلق الجن من مارج
من نار وخلق آدم مما وصف لكم رواه مسلم والمراد بالنور مادة نورانية اللطف واشرف من النار و

ع

اختار جمع ومنهم القاضي البيضاوي ان قسما من الملك خلقوا من نار واجاب عن حديث عائشة بقولها المراد بالنور هي النار المصفات اللطيفة وشنع عليه جلال الدين الاسيوطي في هذا التاويل تشنيعا كثيرا وقال هو ثمرة التوغل في الفلسفة وقلة معرفة الحديث عِبَادٌ لِلّٰهِ تَعَالَى الْعَامِلُونَ بِمَا فِيهِ يريد انهم معصومون وقد اختلف في عصمتهم فالمختار انهم معصومون من كل معصية وقال بعض العلماء العصمة خاصة بالمرسلين والمقربين منهم وقال ابو المعين النسفي في عقيدته الملائكة كل من وجد منه الكفر فهو من اهل النار كابليس وكل من وجد منه المعصية لا الكفر فعليه العقاب ودليله قصة هاروت وماروت انتهى وقال القاضي الصواب عصمة جميعهم على ما دل عليه قوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول اي لا يسبق قولهم قوله فلا يتكلمون الا اذا امرهم بالتكلم وهم بامره يعملون وفي تقديم الجار انهم لا يعملون الا بما امرهم الله سبحنه والآية نزلت في خزاعة حيث قالوا الملائكة بنات الله كما ذكره المفسرون فلا يرد انه يجوز ان يكون الآية في عيسى وعزير عليهما السلام ردا على اليهود والنصارى حيث زعموا الولدية فيهما ولو ابتدا الشارح الآية من قوله بل عباد مكرمون كان في غاية الحسن ان قلت ما بعد الآية يدل على خلاف العصمة وهو قوله تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم اجيب بانه على سبيل الفرض كقوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين ان قيل قال ابن عباس وقتادة في تفسير الآية ان البدن دعا الى طاعة نفسه فتحقق الوعيد فيه قلت لو صح الرواية فهي معارضة باقوال غيرهما من الائمة وقال الله تعالى وله من في السموات والارض ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون الاستحسار الاعياء والتعب من العمل الكثير وبالفارسية ماندە وسست شدن وقال الائمة العبادة لهم كالتنفس لبني آدم وللخصم ان يقول ان الآية خاصة بالمقربين كما يدل عليه قوله ومن عنده ولا يوصفون بِذُكُورَةٍ وَلَا أُنُوثَةٍ فلم يرد بذلك نفي اما التذكير في الضمائر واسناد الافعال فكما في الاسماء الالهية وذلك لشرافة التذكير ولا دليل عليه عقلا ومازعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى فقال باطل وافراط اي تجاوز عن الحق في جانب الكمال في شانهم لانه رفعهم عن العبودية الى الولدية كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد للفاء للتعقيب اي بعد الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ هو تبديل الصورة الى

اقبح منها كمسخ البشر قردة وخنازير في الامم الماضية تفريط هوالتجاوز عن الحق في جانب النقصان
وتقصير عطف تفسير في حالهم فان قبل ابليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة
الاستثناء منهم في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس والاصل في الاستثناء
هو المتصل والمنقطع مجاز قلنا الا اي ليس من الملائكة بل كان من الجن ففسق اي خرج عن امر ربه
اي سجود آدم عليه السلام وهذا اقتباس واشارة الى ان كونه جنيا ثابت بالنص لكن لما كان في
صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة فكان جنيا واحدا بين ملائكة لا يحصى عددهم
معمورا اي مستورا او مستغرقا فيما بينهم عم استثناءه منهم تغليبا والحاصل انه كان مامورا
مع الملائكة لكن عبر عن المجموع بالملائكة لان التغليب باب شائع في العرب كالقمرين والعمرين واجيب
ايضا بان الاستثناء منقطع والمجاز مع القرينة نصف كلام العرب واعلم ان العلماء اختلفوا في ان
ابليس ملك وجني فالمشهور والصحيح هو الثاني ودليه عليه دلائل فالدليل الاول قوله تعالى كان من الجن
ففسق واجيب بوجوه احدها كان في علم الله مسخه جنيا كقوله ابى واستكبر وكان من الكافرين ثانيها
كان بمعنى صار ثالثها ان الجن بالمعنى اللغوي المستور عن اعين الناس وسمي الملائكة جنة في قوله
تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا رد على من قال الملك بنات الله سبحانه رابعها ان صنفا
من الملك يسمون الجن وروي عن ابن عباس قال كان من سكان الارض وهم يسمون
بالجن وعنه قال كان خازنا على الجنة وخزانها تسمى بالجن وفي صحة الروايتين نظر والدليل الثاني
انه لا نسل للملائكة ولابليس نسل لقوله تعالى افتتخذونه وذريته اولياء واجيب بوجوه احدها عن ابن عباس
ان ضربا من الملائكة يتوالدون ايضا لهم الجن وقال الاسيوطي لم اقف عليه وهذا انكار منه ثانيهما ان
ذريته بمعنى اتباعه ثالثها انه مسخ عن صورة الملك فصار له نسل بعد المسخ والدليل الثالث النصوص
الناطقة بان الملائكة من النور وابليس من النار واجيب بوجوه احدها ان بعض الملائكة من النار

ولاشک ان النار نوعا نیہا ان النار التی خلق منہا ابلیس بمعنے النور کما فی قول موسے انی آنست نارا ای نورا و ذہب جماعۃ الی انہ من الملائکۃ مستدلین بوجوہ احدہا انہ مروی عن علی و عبد اللہ بن مسعود و عبد اللہ بن عباس و غیرہم رضی اللہ عنہم و فی صحۃ الروایۃ عنہم بحث ثانیہا انہ عذب علی ترک السجود مع ان الامر للملائکۃ اجیب بانہ کان مامورا معہم لکن لم یذکر لتغلیبا او اکتفاء بذکر الاکابر عن ذکر الاصاغر کما ان النساء مکلفات مع ان ظواہر الخطابات للرجال ثالثہا الاستثناء و قد اجاب عنہ الشارح رابعہا حدیث عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ قال بکے جبریل فسالہ النبی صلے اللہ علیہ وسلم قال ما ادری لعلی ابتلی بما ابتلے بہ ابلیس و کان من الملائکۃ رواہ الطبرانی قلت قال السیوطی سندہ ضعیف ان قلت ما تحقیق ہذا الکلام قلت الصحیح انہ من الجن کما اختارہ جلال الدین السیوطی مع حذاقتہ بالاحادیث و قولہ تعالی کان من الجن نص فیہ و ما یمیل فی تاویلہ تکلیف بارد و ما حکی عن الصحابۃ من کونہ ملکا فانکرہ القاضی عیاض و اللہ سبحانہ اعلم و اما ہاروت و ماروت اللذان تقصتہما من وجہین احدہما ما روی ان الملائکۃ افتخرت بطاعاتہم علی بنی آدم عند اللہ سبحانہ فقال الحق سبحانہ انی رکبت فیہم الشہوات فقالوا لو رکبتہا فینا ما عصیناک فقال اختاروا منکم فاختاروا الملکین ہاروت و ماروت فرکب فیہما الشہوۃ و ہبطا الی الارض حاکمین ببابل بلدۃ بالعراق فعشقا امرۃ یقال لہا زہرۃ فحملتہما علی الزنا و شرب الخمر فغیرہما اللہ سبحانہ بین عذاب الدنیا و الآخرۃ فاختارا عذاب الدنیا لانہ اسہل فہما منکوسان یعذبان الی ما شاء اللہ سبحانہ و قد ذکر ہذہ القصۃ باسانید کثیرۃ عن الصحابۃ ثانیہما قولہ تعالی و اتبعوا ما تتلوا الشیاطین علی ملک سلیمان و ما کفر

سليمن ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من احد
حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر ذم الله سبحانه اليهود بانهم اتبعوا علم السحر المنقول من تعليم الشياطين
وهاروت وماروت وقد نزه الله سبحانه سليمان عن تعليم السحر بقوله وما كفر سليمان فعلم ان تعليمه كفر
فالاصح انهما ملكان بفتح اللام اشارة الى دفع جواب ذكر بعض الافاضل فاحدهما انهما
ملكان بكسر اللام وقد قرئ وما انزل على الملكين بكسرها ومن الحسن البصري رحمه الله انهما رجلان من اهل
بابل ووجه الدفع ان هذه القراءة شاذة والمتواتر فتح اللام والجواب بانه مجاز صلاحيتهما تكلف وثانيهما
انهما شيطانان ببابل وتفسير الآية ان ما انزل نفي والملكين جبريل وميكائيل اي لم يترل عليهما
السحر كما زعم اليهود وهاروت وماروت عطف بيان للشياطين وهذا الوجه مروي عن ابن عباس
بالاسناد ووجه الدفع انه خلاف المشهور لعصمة الملائكة عن الكفر والكبيرة اما الآثار المروية في قصة
زهرة فقال الامام الرازي والقاضي عياض والقاضي البيضاوي موضوعة او منقولة عن مقترفات
اليهود وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة على شيء من الزلة والسهو لا على كفر او كبيرة كما
يعاتب الانبياء على الزلة والسهو هكذا قرره الشارح في مصنفاته وهو في غاية البعد للعتاب
الانبياء لم يكن تعذيبا ولا سيما هذا التعذيب الشديد والعجب من الشارح حيث انكر صدور الكبيرة
واعترف بالعذاب مع انهما مرويان بمعا برواية واحدة فان صحت الرواية فيهما ثابتتان معا وان بطل
صدور الكبيرة بطل التعذيب ايضا وكانا يعظان الناس الوعظ بليغا ويعلمان السحر ويقولان
انما نحن فتنة اي امتحان من الله فلا تكفر وذلك لان الحق سبحانه انزلهما امتحانا للعباد ويزجرانهم
عن السحر ومن تبر الايمان علماء السحر بعد النهي والزجر فهذا اكمل طاعة تنهما على وفق امر الله سبحانه
لا معصية ولا كفر في تعليم السحر اما قوله تعالى وما كفر سليمن فرد على اليهود حيث زعموا ان سليمان
كان ساحرا وادعى النبوة كذبا وقيل ما كفر اي لم يعتقده ولم يعمل به ولكن الشياطين كفروا باعتقاده والعمل
به حال كونهم يعلمون الناس السحر بل في اعتقاده اي اعتقاد كلمات الكفر وقلما يخلو السحر عنها اما
الاعتقاد بكون السحر مؤثرا فلا بأس به بل هو من معتقدات اهل السنة خلافا لبعض المعتزلة والعمل به

قال المحققون ومنهم الامام ابو منصور الماتريدي ليس عمل السحر على اطلاقه كفرا بل اذا كان فيه تكذيب
ما وجب الايمان به فلا فكيره وقال بعض العلماء كفر مطلقا وهو ظاهر كلام الشارح ولله تعالى كتب
انزلها على انبيا عليهم السلام ذكر ابو معين النسفي في عقايده نزل على شيث بن
آدم خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون وعلى ابراهيم عشرا وعلى موسى قبل غرق فرعون عشرا ثم
انزل عليه التوراة وعلى عيسى الانجيل وعلى داود الزبور وعلى نبينا صلى الله عليه وسلم القرآن وذكر بعضهم
ملى آدم عشر هبل عشر موسى وقال وهب بن منبه على ابراهيم عشرين ولم يذكر عشر موسى وعدد الكتب
على الروايات مائة واربع لكن الافضل ان لا يحضر العدد كما في الانبياء لان هذه الروايات ليس
لها سند قوي وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده يستعمل الوعد في الثواب والوعيد
في العقاب وبعض المحشين ههنا بحثان احدهما ان الكتب مشتملة على التوحيد والثناء على الله تعالى
والقصص ايضا ويمكن جعل القصص داخلا في الوعد ويبقى التوحيد والثناء خارجين ثانيهما ان
احتمال القرآن على هذه الامور ظاهر واما اشتمال سائر الكتب ففيه بحث لان الزبور ليس فيه حكم بل المواعظ
والقصص وكلاهما سخيف اما الاول فلانه لم يقصد الحصر واما الثاني فلان اشتمال بعض الكتب على
الامور الاربعة كاف في صحة اجراء الضمير نحو بنو فلان قتلوا على ان عدم الاشتمال على ما عدا الاربعة
غير معلوم وكلما كلام الله اي دالة على الكلام النفسي وهو اي النفس واحد وانما التعدد
التفاوت في النظم المقروء والمسموع دفع الاشكال بردّ على كون الكتب كلام الله تعالى
وتقرير الاشكال ان الكلام صفة واحدة شخصية عندكم وايضا ان تورورت فاستناد ها الى الذات امكان
بالاختيار لزم استنادها القديم الى المختار وامكان بالايجاب لتم الترجيح بلا مرجح لان نسبته بالموجب الى
جميع الاحد على سواء فثبت وحدة الكلام ثم ان تعدد الكتب ونزولها على لغات مختلفة وتهاني
الفضيلة تنافي الوحدة وحاصل الدفع انه لا تعدد ولا تفاوت في المعنى القايم بذاته تعالى بل في النظم
الدال عليه ويجوز ان تفسير كلام الشارح بوجه آخر وهو ان يراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظي و
بقصد به دفع ما يزعم من ان الكتب كلها نزلت من عند الله تعالى فلا يجوز تفضيل بعضها على بعض و
تحرير الجواب انه واحد اي جميع الكتب متحدة في كونها كلام الله سبحانه لا تفاوت في الفضيلة من حيث الكلامية وانما
تفاوتت لكمالات موضوعة في المتكلم ان قلت الوجه الاول لا يلايم قوله كما ان القرآن كلام واحد والثاني قوله و

وانما التعدد للزوم استدراكه اجيب عن الاول بان معناه ان القرآن دال على كلام واحد ومعناه
انه في درجة واحدة من حيث الكلامية والتشبيه انما هو في التساوي من وجه والتفاوت من وجه
فافهم وعن الثاني بان المراد بالتعدد والتفاوت وانما ذكر التعدد استطرادا وبهذا الاعتبار اي
باعتبار النظر كان الافضل هو القرآن وذلك لوجوه احدها ان قرائته اكثر ثوابا من قرائتها بل التعبد بقرائتها
نسخ الثاني ان نظم القرآن معجز بخلافها الثالث ان القرآن محفوظ عن التغيير بزيادة او نقص بخلافها
ثم التوراة كتاب موسى عليه السلام ثم الانجيل كتاب عيسى عليه السلام اسمان اعجميان على ما اختاره الزمخشري
او البيضاوي وقال قوم من البصريين والكوفيين عربيان لان اللام لا يدخل الاعلام العجمية فالتوراة
تفعلة بفتح العين عند بعض الكوفيين وبكسرها عند الفراء مشتقة من ورى اذا اوقد النار لانها اخبار
من الضلال او من ورى اذا تكلم بكلام مستور لان التوراية اكثرها اشارات والانجيل من النجل وهو الماء
الخارج من الارض لانه مستخرج من اللوح المحفوظ او لانه نافع كالماء وقيل هو الاصل لانه اصل الدين ثم الزبور
كتاب داود عليه السلام فعول بمعنى مفعول اي مكتوب من زبر اذا كتب ثم كون القرآن افضل مجمع عليه
اما الترتيب في الباقي فمحتاج الى الدليل وفي بعض النسخ ثم التوراة والانجيل والزبور كان للقرآن
كلام واحد اي في وجه واحدة من الفضيلة لا يتصور فيه تفضيل من حيث انه كلام الله
سبحانه لان هذا الشرف يعم الآيات والسور كلها ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون
بعض الصور افضل كما ورد في الحديث فعن الحسن البصري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
افضل القرآن سورة البقرة رواه الحارث ابن اسامة وعن ابي بن كعب عن النبي صلى الله
عليه وسلم قال اعظم آية في كتاب الله آية الكرسي رواه مسلم وعن انس رضي الله عنه قال قال النبي
صلى الله عليه وسلم ان لكل شيء قلبا وقلب القرآن يس رواه الدارمي وعن ابن عباس رض

قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا زلزلت تعدل نصف القرآن وقل هو الله احد تعدل
ثلث القرآن وقل يا يها الكفرون ربع القرآن رواه الترمذي اما الافضلية من حيث الكتابة فلم يجد
فيها حديثا الا ان المشائخ من العرفاء يذكرون لكتابة بعض السور والآيات عن تجاربهم منافع عظيمة
من شفاء المرضى وتسخير القلوب ودفع الافات والكروب ولك ان تستدل بحديث ابان عن
انس رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كتب بسم الله الرحمن الرحيم فجوده غفر الله له رواه
ابو نعيم ولكن ابان ضعيف وكذا الاستدلال بالحديث على الافضلية غير صريح الا انه قد يشير تخصيص
بالذكر الى اختصاصه بهذه الفضيلة وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع من
حيث كثرت الثواب والنجاة من المكروهات او ذكر الله فيه اكثر عطف على قوله هو انفع او على قوله
قرأته افضل واعلم ان الذي ذكره الشارح في استواء السور من حيث الكلامية وتفاضلها من
وجود آخر هو مذهب المحققين بعد اختلاف كثير فيه والمذهب فيه ثلثة الاول مذهب الامام مالك
وابي الحسن الاشعري والقاضي الباقلاني انه لا يجوز تفضيل بعض القرآن على بعض لانه يؤدي
الى تنقيص المفضول الثاني مذهب اسحق بن راهويه وجماعة وهو التفضيل واختاره الامام الغزالي
رحمه الله وقال ان كان معه نور البصيرة لا يرتاب الى الفرق بين سورة الاخلاص وسورة
تبت فقد صاحب الرسالة قوله فاتحة الكتاب افضل سور القرآن الثالث مذهب المحققين الجامع
بين ادلة الفريقين وهو انه لا تفاضل في الشرف الذاتي لتساويه من حيث كونه كلام الله سبحانه وانما
التفاضل بوجوه آخر احدها الثواب في القراءة والكان لا يظهر علينا علة كما لا يظهر علة اختصاص بعض
الايام بمزيد الثواب كيوم جمعة وعرفة ثانيها الاشتمال على المعاني الشريفة كصفات الحق سبحانه و

مولنا مولوی محمد
برخوردار ملک

وتوحيده والبعث ونحوها من امهات العقايد ولعله راجع الى الاول ثانيها الاشتمال على الاحكام الدينية
فان الآيات المشتملة على الامر والنهي خير في ذلك من آيات القصص رابعها المنافع العاجلة كما في الآية
الكرسي من رفع كل بلاء وفاتحة الكتاب من جلب كل خير خاتمها البلاغة وقد صرح علماء البيان
كالشارح في المطول بكون بعض الآية ابلغ من بعض مع ان كلها في الدرجة العليا من البلاغة هذا
ما التقطناه من كلام الائمة واكتفى الشارح ببعض الوجوه لانها اشهر ثم الظاهر عندي ان اصحاب
المذهب الاول انما ينكرون التفضيل من حيث الشرف الذاتي او على وجه يؤدي الى تنقيص المفضول
عليه فاندفع عنهم تشنيع بعض العلماء بان انكار التفضيل مع كثرة احاديثه عجيب وايضا من الظاهر ان
اصحاب المذهب الثاني لا ينكرون التساوي من حيث الكلامية فمختار الكل هو المذهب الثالث
وليس النزاع الا لفظيا ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها مفعول لم يسم فاعله او بدل من
الضمير وكتابتها من الدلالي على نسخهما انهما غير ماثورين عن السلف مع جهدهم في انواع الطاعات ثم
على النسخ على ما نكره بعض العلماء انه لا يجوز تلاوتهما ولا كتابتهما كما لا يجوز العمل باحكامها المنسوخة و
يدل عليه حديث جابر ان عمر رضي الله عنه اتى بنسخة من التوراة فجعل يقرأ وو جد رسول الله صلى الله
عليه وسلم تغير فقال لو بدا لكم موسى فاتبعتموه وتركتموني لضللتم عن سواء السبيل ولو كان حيا وادركني
لاتبعني رواه الدارمي واختصرناه ان حرمة تلاوة والكتابة انما نعظيمة لاتناسب الكتب الالهية
فنسخهما نسخ كونهما طاعة مسنونة كتلاوة القرآن وكتابته اما الحديث فلعله خاص بورود وزمانه لكثرة
اليهود ويؤيده بالمدينة وحرصهم على ضلال المسلمين وتغييرهم الناس عن الاسلام فكان اشتغال الصحابة
يومئذ بالتوراة مظنة فتنة كما نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن كتابة الحديث لئلا يختلط بالقرآن
وامر السلف تجريد القرآن حتى عن الاعجام ثم جوزوه لامن من الاختلاط والله سبحانه اعلم وبعض

احكامها كالسبت وهو الاشتغال بالعبادة يوم السبت وقرض الثوب من البول والمعراج لرسول الله
عليه السلام في اليقظة بالفتح في الفارسية بيداري ضد النوم بشخصه اي بجسده لا بالروح فقط الى
السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى جمع العليا تانيث الاعلى اي الجنة والكرسي والعرش
حق اي ثابت بالخبر المشهور هو الذي يرويه جماعة لا يبلغون حد التواتر حتى ان منكره يكون مبتدعا
الجمهور على ان منكر الحديث المتواتر كافر ومنكر المشهور فاسق ومنكر خبر الاحاد آثم هذا هو الصحيح ومن العجائب
في التطهير انه من ان منكر المشهور كافر الا عند عيسى بن ابان احد عظماء الحنفية وذكر بعضهم ان المبتدع هو من
انكر تفاصيل المعراج فان الاخبار فيها آحاد واما من انكر اصل المعراج فيكفر لان القدر المشترك متواتر وهذا لا بعيد
عن الثواب وانكاره وادعاء استحالته بتشديد الدال انما يبتنى على اصول الفلاسفة اي قواعدهم كقولهم

خرق الافلاك محال وان الحركة السريعة من الارض الى العرش ثم الى الارض فى الزمن القصير خارج عن طوق البشر وان كرة النار محرقة لا يمكن النفوذ منها دائما اى وان لم يبن الكلام على اصولهم فالخرق والالتيام على السموات جائزان ودليل امتناع الخرق غير تام والنصوص شاهدة بوقوعه نحو اذا السماء انشقت واذا السماء انفطرت وذكر الالتيام استطرادى والاجسام كلها علوية او سفلية متماثلة اى متفقة الحقيقة لانها مركبة من الجواهر الفردة وهى متماثلة فليس اختلاف اجسام الا بالعوارض كذا قرره المشائخ رح يصح على كل ما يصح على الآخر فيجوز خرق السماء كخرق العناصر من الهواء والماء ويجوز الحركة بهذه السرعة من البشر لجواز ها من فلك الافلاك المتحرك فى طرفة اعين بل اكثر ويجوز تبرد النار كالماء والهواء والله تعالى قادر على الممكنات كلها فهو قادر على الخرق ونحوه وقوله فى اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان فى المنام وهو قول جمع من اهل السنة على ما روى عن معاوية رضى الله تعالى عنه قال القسطلانى معاوية بن ابى سفيان ولد حرب كاتب الوحى لرسول الله صلى الله عليه وسلم ذو المناقب الجمة المتوفى فى رجب سنة ستين انتهى انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة اى صادقة وهذا الاثر رواه ابن جرير وروى عن عائشة رضى الله عنها هى ام المؤمنين الصديقة بنت ابى بكر الصديق رضى صاحبة المناقب الرفيعة المحافظة لعلم الحديث والفقه حتى قيل روى عنها ثلث الشريعة وكانت الصحابة اذا اشكل عليهم مسئلة رجعوا اليها وكان النبى صلى الله عليه وسلم يحبها حبا شديدا تزوجها وهى بنت تسع سنين ومات عنها وهى ذات ثمانى عشرة ومات بعد الخمسين بالمسنة خمس او ست او سبع او ثمان انها قالت ما فقد بلفظ المجهول اى ما غاب يقال فقدته اى لم اجده جسد محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج رواه ابن جرير وفى سنده مقال وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التى اريناك وصف الرؤيا بالموصول اشارة الى انها رؤيا وحى او تعظيما لها الا فتنة للناس اى امتحانا لهم هل يصدقون بها ام ينكرونها واجيب بان المراد بالرؤيا فى الآية وقول معاوية رضى الرؤيا بالعين وهذه لغة وان كان المشهور استعمال الرؤيا فى المنام وهذا التاويل منقول عن ابن عباس رض قال فى تفسير الآية هى رؤيا عين اريها النبى صلى الله عليه وسلم ليلة اسرى به الى بيت المقدس رواه البخارى واجيب عن الآية بوجوه احدها انه راى فى منامه انه دخل مكة فتاخر وقوع تعبيره سنة

واستعجله الناس فكان متحانا لهم ثانيها انه رأى في وقعة بدر اما في اليقظة واما في النوم ان الكفار قليل يشبح الصحابة على الحرب كما في قوله تعالى اذ يريكهم الله في منامك قليلا ولو اراكهم كثيرا لفشلتم ولتنازعتم في الامر ولكن الله سلم انه فيعينهم ليقضي الله امرا كان مفعولا ومن قال انه في اليقظة فسر المنام بالعين لانه موضع النوم في العرف ثالثها انه رأى امراء بني امية على منبره ينزون كالقردة واغتنه فاظهر في دولتهم من الظلم وهتك عن اثر معاوية رضي الله عنه انه لم يحضر من المعراج لان اسلامه وقع يوم صلح الحديبية ويوم فتح مكة وكلاهما بعد المعراج بدهر فحديث الحاضرين ارجح كعمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما والمعنى اي معنى قول عائشة رضي الله عنها ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه و كان المعراج للجسد والروح جميعا واعترض على هذا التاويل بوجوه احدها ان فقد الجسد هو عدم وحدانه في مظنة الوجدان بخلو مكانه واما اذا انتقل الروح عن الجسد وثبت الجسد في موضعه لا يقال انه فقد الجسد ثانيها انه وجد في بعض الطرق ما فقد جسده ولكن عرج بروحه واجيب بان المراد بعنى مع كقولهم دخلت عليه بثياب السفر ثالثها جاء في رواية ما فقدت جسده قال المتقولون هذه الرواية باطلة واجاب العلماء عن قولها بوجوه آخر احدها ان سنده ضعيف ثانيها ان عائشة رضي لم تكن ربة المعراج زوجة ولا في سن من يضبط ولعلها ما ولدت بعد على الخلاف في تاريخ الاسراء فحديث الحاضرين ارجح ثالثها ان المعراج وقع مرتين مرة بالجسد ومرة بالروح وقولها حكاية عن الثاني وقولها بيتها اشارة الى الرد على من زعم ان كان للروح فقط ثم استدل على ان المعراج الشخص في اليقظة بقوله ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار اي انكارا كثيرا او الكفرة بالفتحات جمع كافر انكروا امر المعراج غاية الانكار وذكر صاحب الكشاف غيره ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر المعراج لام هانئ بنت ابيطالب فقالت لا تذكره لقريش قال اني فاعل فخرج الى المسجد الحرام فذكره لابي جهل فناداه ابو جهل يا معشر قريش فاجتمعوا

قول ابن عباس في رؤية الكبر ربه

بان رؤيته الا يكون ربا كان اصل

الصحابة الله منبرا ولكن الله يكلم

فقهاء لا يجدان يرى بكل ان ابا الدرداء

الوحي صلى ان حديث ثم لان صح لا صح

لا يحتاج اذا تحدث بين شاهد آدم

على فترة المعراج زوجته ولا في ان ابن

بل الجهاد قولها فطرت الظاهرين ارجح كان

العصام محمل انه ليس بكل مولاه بني ان

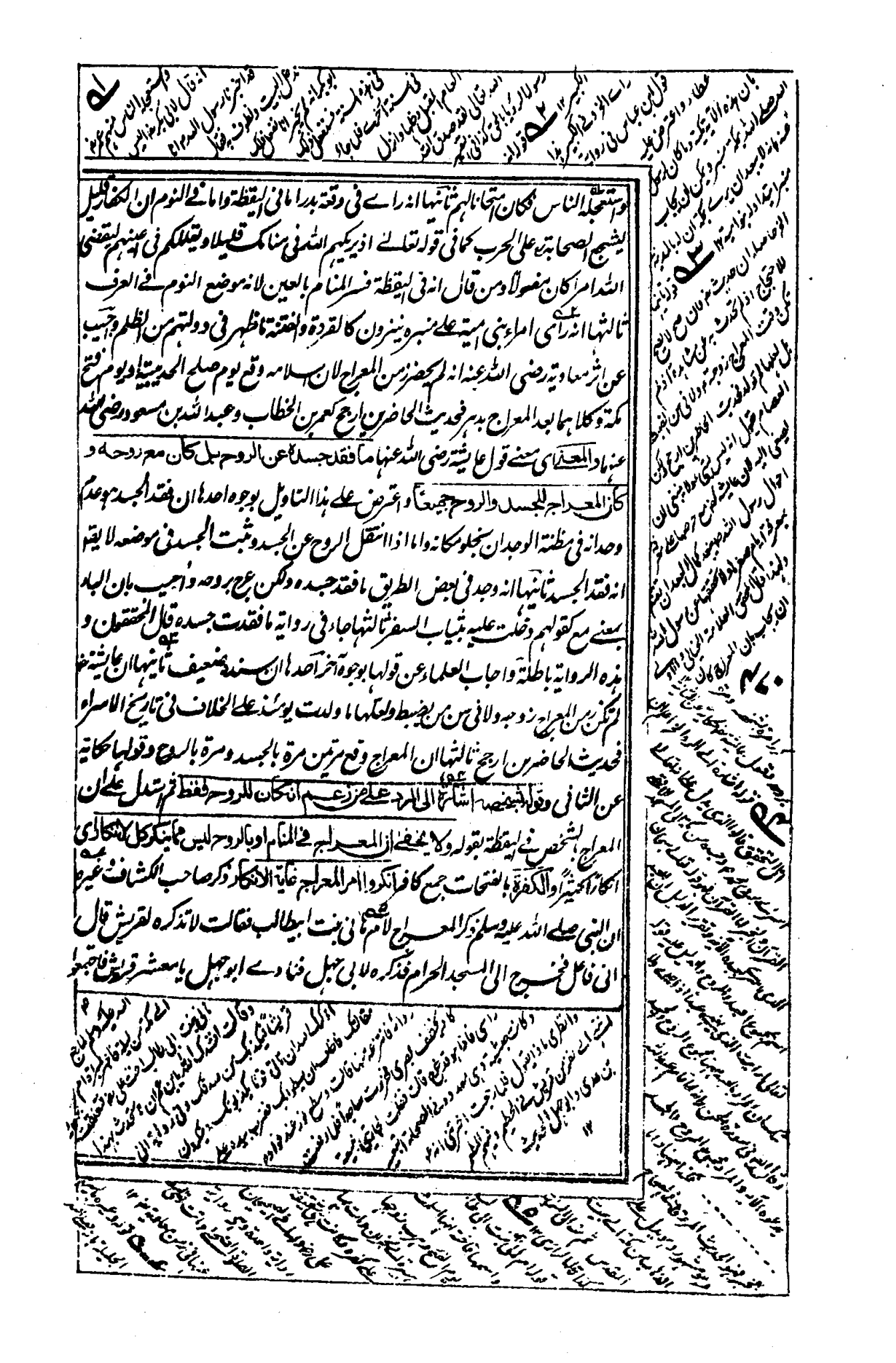
ليس الله قالوا عائشة لم تكن رضي

احوال رسول الله صغيرة كان العلماء ثم

بعمر قبل صغيرة كان العلماء ثم

والمعنى قال الحكمي العلماء الى ان

ان كان ان المراد كان



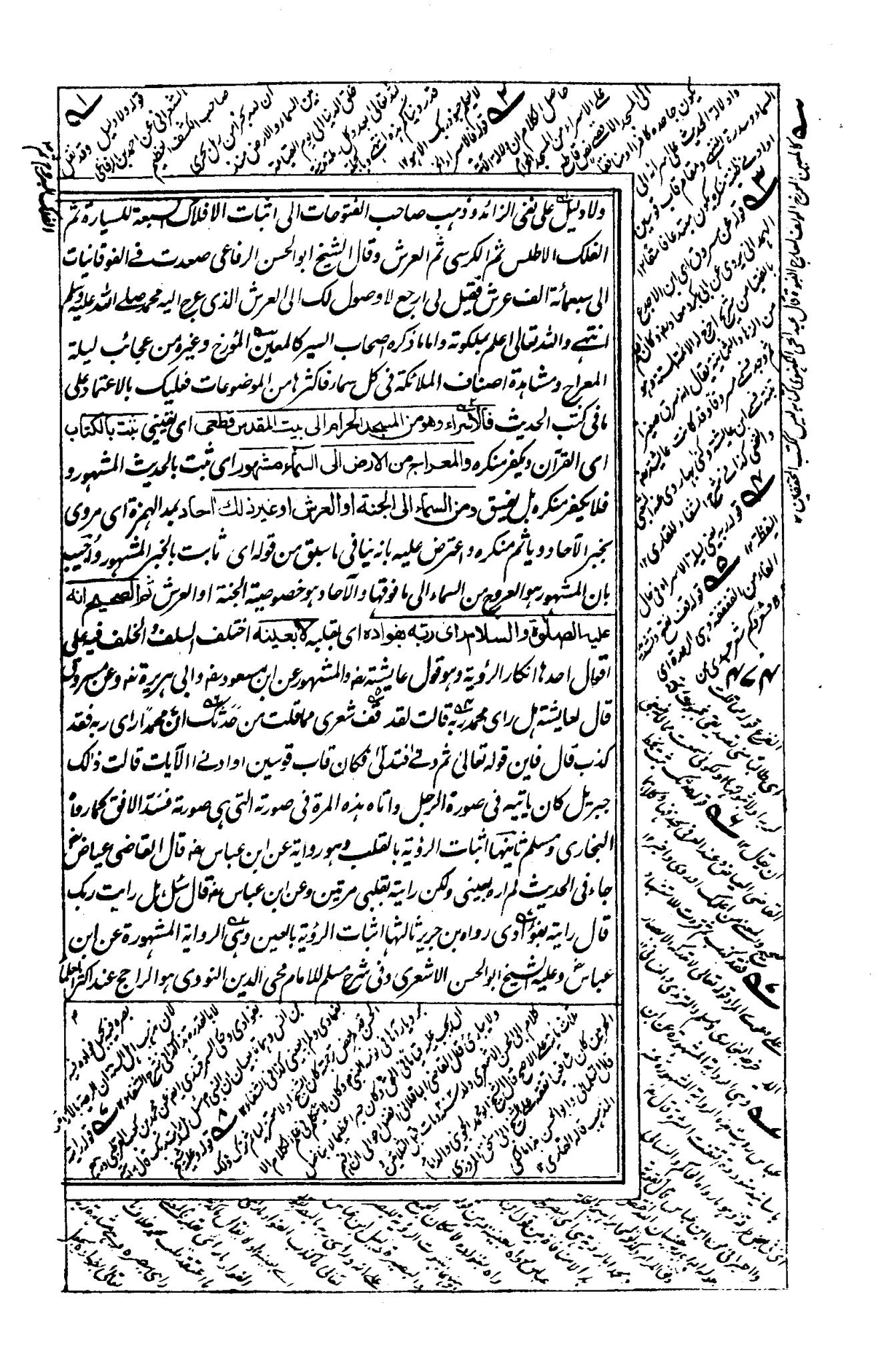
فمن ضحك منه ومن تعجب ومن تمهري بل كثير من المسلمين قد ارتد لهذا السبب الكذب منهم ان
هذا الكذب وردى انه سمع قوم الى ابى بكر رضى الله عنه وقالوا هل سمعت ما قال صاحبك قال انا
اصدقه على ابعد من ذلك فيسمى الصديق من يومئذ وذكر العلماء على اليقظة دلائل اخر احدها ظهر
الاحاديث من قوله ركبت البراق واتيت بيت المقدس ثم عرج بنا الى السماء الى غير ذلك
من الالفاظ اذ تاويلها بالمنام صرف عن الظاهر وفى رواية عمر بن خطاب ثم رجعت الى خديجة
وما تحولت عن جانبها وقالت ام هانى صلى العشاء ونام بيننا فلما صلى الصبح قال يا ام هانى
لقد صليت معكم العشاء ثم جئت بيت المقدس فصليت فيه ثم صليت الغداة معكم الآن
ثانيها حديث ابى بكر رضى الله عنه قال للنبى صلى الله عليه وسلم طلبتك يا رسول الله البارحة
فى مكانك فلم اجدك فاجاب ان جبريل حملنى الى المسجد الاقصى ثالثها حديث ابى هريرة وجابر
ان قريشا سألتنى عن مسرى عن اشياء لم اثبتها فرفع الله بيت المقدس فى نظرى وقوله الى السماء اشارة
الى الرد على من زعم ان المعراج فى اليقظة لو كان الا بيت المقدس ثم كان الى السماء فى المنام
والمقدس بفتح الميم وكسر الدال على الفصيح مصدر ميمى والمشهور ضم الميم وتشديد الدال مع
فتحها اى بيت الله سبحانه وهو قبلة اكثر الانبياء بارض الشام على اربعين مرحلة من مكة على ما نطق
به الكتاب اشارة الى استدلال الزاعم وهو ان الحق سبحانه مدح نفسه وعبده على سراه بعبده الى
بيت المقدس فلو كان عرج بجسده الى السماء كان احق بالذكر لانه ادل على عظم قدرته وشرف عبده
ولم يتعرض الشارح لدفع هذا الدليل لضعفه اذ لا يجب على الله سبحانه شئ وايضا الحديث شبهة من القرآن
لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى قال الله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا
من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذى باركنا حوله وقعت هذه الآية فى بعض النسخ والاسراء

متعدد منه وقيل نكر ليلا للدلالة على قلة الوقت والمسجد الحرام الكعبة من الحرمة بمعنى العظمة او ضد الحلال للنهي عن الصيد وقطع النبات فيه والمسجد الاقصى بيت المقدس لانه كان ابعد المساجد عن الحجاز والبركة حوله بكثرة الانبياء احيارهم وامواتهم او بالانهار والاشجار بقي ههنا بحثان البحث الاول المقائلون بان المعراج منام استدلوا بما وقع في بعض الاحاديث وفي اول القصة كنت نائما وفي آخرها فاستيقظت وانا بالمسجد الحرام واجيب عن الاول بانه كان نائما فايقظه جبريل وذهب به وعن الثاني اولا بان المعنى رجعت الى الاحوال البشرية التي كنت عليها بعد الغيبوبة عنها بمشاهدة الاسرار الالهية وثانيا بان معنى استيقظت اصبحت وثالثا بانه استيقاظ من نوم آخر بعد الرجوع ورابعا بان هذا اللفظ انما وقع من رواية شريك عن انس رضه وهي منكرة فان شريكا روى في هذا الحديث ان المعراج قبل ان يبعث وهذا خلاف الاجماع البحث الثاني ذهب بعض العلماء الى ان الاسراء في النوم بجسده جمعا بين الاحاديث فان الانبياء تنام اعينهم ولا تنام قلوبهم وكان الحكمة في تغميض عينه ان لا يشغله شيء من المحسوسات عن الله سبحانه ويدفعه ما روي من انه صلى بالانبياء في بيت المقدس وتكلم معهم في السماء ويمكن ان يجاب بانه كان له في المعراج حالات مختلفة من النوم واليقظة وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف بعد اتفاقهم على العروج الى السماء السابعة فقيل الى الجنة وقد نطقت الاحاديث بان النبي صلى الله عليه وسلم ركب البراق وهو دابة فوق الحمار ودون البغل يضع قدمه منتهى بصره فاتى بيت المقدس وصلى فيه ركعتين ثم عرج به الى السموات فلقي على السماء الاولى آدم والثانية عيسى ويحيى والثالثة يوسف والرابعة ادريس والخامسة هارون والسادسة موسى والسابعة ابراهيم مسندا ظهره الى البيت المعمور ثم راى سدرة المنتهى وادخل الجنة

اللهم اغفر لكاتبه ولوالديه ولمن سمعه

كذا في الصحيحين وقيل الى العرش هو الجسم العظيم الذي شرفه الله سبحانه وجعله لنفسه كالسرير للملك
مع تنزيهه عن الجلوس والمكان كجعله الكعبة بيتا وزعم الحكماء انه فلك الافلاك المتحرك من المشرق
الى المغرب وهو رجم بالغيب وقيل الى فوق العرش هذا مبني على ان العرش ليس نهاية لعالم
الاجسام خلافا للفلاسفة ولا دليل لهم على ذلك الا نفي ما لا يدل عليه الدليل استحسانا وقيل الى
طرف العالم اي نهاية عالم الاجسام التي ليس وراءها مكان ولا هواء بل العدم الصرف اما الامتداد
الموهوم فوهم باطل واعلم ان تفصيل الاجسام العلوية مما لا يعلمه الا الله سبحانه واما ما ذكره الحكماء من
انحصارها في الافلاك التسعة والكواكب فانما قصدوا العد والذي يضبط به الحركات العلوية

ولا دليل على نفي الزائد وذهب صاحب الفتوحات الى اثبات الافلاك السبعة للسيارة ثم الفلك الاطلس ثم الكرسي ثم العرش وقال الشيخ ابو الحسن الرفاعي صعدت في الفوقانيات الى سبعمائة الف عرش فقيل لي ارجع لا وصول لك الى العرش الذي عرج اليه محمد صلى الله عليه وسلم انتهى والله تعالى اعلم بملكوته واما ما ذكره اصحاب السير كالمعين المؤرخ وغيره من عجائب ليلة المعراج ومشاهدة اصناف الملائكة في كل سماء فاكثرها من الموضوعات فعليك بالاعتماد على ما في كتب الحديث فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي اي يقيني ثبت بالكتاب اي القرآن ويكفر منكره والمعراج من الارض الى السماء مشهور اي ثبت بالحديث المشهور فلا يكفر منكره بل يفسق ومن السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك احاد بمد الهمزة اي مروي بخبر الآحاد وياثم منكره واعترض عليه بانه ينافي ما سبق من قوله اي ثابت بالخبر المشهور واجيب بان المشهور هو العروج من السماء الى ما فوقها والآحاد هو خصوصية الجنة او العرش ثم اعلم انه عليه الصلوة والسلام اي ربه بفؤاده اي بقلبه لا بعينه اختلف السلف والخلف فيه على اقوال احدها انكار الرؤية وهو قول عائشة رض والمشهور عن ابن مسعود رض وابي هريرة رض وعن مسروق قال لعائشة هل راى محمد ربه قالت لقد قف شعري مما قلت من حدثك ان محمدا راى ربه فقد كذب قال فاين قوله تعالى ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى الآيات قالت ذلك جبريل كان ياتيه في صورة الرجل واتاه هذه المرة في صورته التي هي صورته فسد الافق كما رواه البخاري ومسلم ثانيها اثبات الرؤية بالقلب وهو رواية عن ابن عباس رض قال القاضي عياض جاء في الحديث لم اره بعيني ولكن رايته بقلبي مرتين وعن ابن عباس رض قال سئل هل رايت ربك قال رايته بفؤادي رواه ابن جرير ثالثها اثبات الرؤية بالعين وهي الرواية المشهورة عن ابن عباس رض وعليه الشيخ ابو الحسن الاشعري وفي شرح مسلم للامام محيي الدين النووي هو الراجح عند اكثر العلماء



رابعها التوقف وهو رای سعید بن جبیر واختاره الشارح القول الثانی علی الثالث لانه مؤید بالحدیث
ولانه لایدل علی الرؤیة بالعین نص واما قول ابن عباس فلعله اجتهادی واما حدیث جابر فی
رایته بلی مشافهة لاشک فیه ففی ثبوته نظر ولایغرنک وقوعه فی غنیة الطالبین المنسوبة الی
الغوث الاعظم عبد القادر جیلانی قدس سره العزیز فالنسبة غیر صحیحة والاحادیث الموضوعة فیها اکثر من
وکرامات الاولیاء حق الولی هو العارف بالله تعالی وصفاته بحسب مایمکن حسب
بفتحتین او بالسکون وما مصدریة ای بقدر الامکان المواظب صفة للعارف ای الملازم علی الطاعات
حتی قیل ان الولی بالکامل لایترک المندوب المجتنب عن المعاصی حتی انه یخرج بالکبیرة واصرار
الصغیر عن الولایة المعرض عن الانهماک ای الاستغراق فی اللذات والشهوات اراد بالمباحات
واما الاجتناب عن کل مایلذ ویشتهی فلیس من الطریقة المحمدیة بل من فعل رهبان النصاری والیهود
وقد صح النهی عنه فی الاحادیث وکرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله بکسر القاف وفتح
البلاء ای من جانبه غیر مقارن لنحو امر او حال منه لدعوی النبوة اشارة الی دفع شبهة المنکرین
للکرامات وهی اشتباه النبی والولی فمنا لایکون مقرونا بالایمان والعمل الصالح لیکون استدراجا

سواء صدر عن كافر او عن مومن فاسق ومما يجب ان يعلم ان من واظب على الرياضات الشاقة ظهرت
عنه الخوارق فلو كان كافرا وهذا امتحان شديد لضعفاء المسلمين وسبب لضلالهم وسوء اعتقادهم
بالشرايع فليحفظ المومن ايمانه عن هذه الآفة وسمي استدراجا لانه سبب الوصول الى النار بالتدريج
ومايكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة واعلم ان الكرامات انكرها المعتزلة والاستاذ ابو اسحق
الاسفرائي ومن العجيب ان قبر الاستاذ يقضي دعواه لان الدعاء عنده يستجاب وهذه كرامة ولكن
المحقق ان الاستاذ لا ينكر الكرامات رأسا بل يقول ما كان معجزة للنبي لا يكون كرامة للولي وقد اجمع
المحققون من اهل السنة على حقيقة الكرامات والدليل على حقيقة الكرامات ما تواتر عن كثير
من الصحابة ومن بعدهم ووصف فيها الامام الفقيه حافظ الحديث ابو العباس جعفر بن المنفي الشهير

المشهور الامام المستغفري من اعاظم ماوراء النهر كتابا سماه الدلائل وروى فيه كرامات غريبة باسانيد
مسلسلة ومن نظر في كتب تاريخ الاولياء وجد عجائب بحيث لايمكن انكاره ان قلت
كيف لايمكن وقد انكره قوم قلت معناه لايصح انكاره خصوصا الامر المشترك وهو ظهور الكرامة
وان كانت التفاصيل احادا في ظاهر العبارة عند نوع تدافع لان قوله خصوصا يدل على ان بعض
التفاصيل اليقيني بلغ التواتر وبطلان الانكار لكن الامر المشترك احق بذلك وقوله وان كانت
التفاصيل آحادا يدل على انه لم تتواتر من الكرامات الا القدر المشترك فلو ترك قوله خصوصا
وقال بحيث لايمكن انكار المشترك لكان احسن وايضا الكتاب ناطق بظهورها اي الكرامة
من مريم ام عيسى عليه السلام ومن صاحب سليمان عليك السلام وهو وزيره آصف وبعد ثبوت
الوقوع لاحاجة الى اثبات الجواز فقد ارالمتكلمين يثبتون جواز الكرامة ثم وقوعها ويستدلون على
الجواز بان الكرامة امر ممكن اذ لايلزم من فرض وقوعها محال لذاته وقد تقرر ان الحق سبحانه قادر على
كل ممكن وانه لاغرض لفعله حتى يعوقه بعض الاغراض عن خلق ممكن فثبت جواز الكرامة وانما
يفعلون ذلك لانه لايجوز الاستدلال بالنصوص على الامر المحال بل يلزم صرفها عن الظاهر و
اختار الشارح قصر المسافة فانه لما ثبت وقوعها بالتواتر ثبت جوازها فوجب حمل النصوص
على ظواهرها ولذا قدم التواتر على الكتاب فقال وورد المصنف كلما يشير الى تفسير الكرامة في قوله نقض
العادة للولي والى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة من جرى العادة مجدا بالكسر والتشديد فقال
فَظُهُورُ الْكَرَامَةِ عَلَى طَرِيقِ نَقْضِ الْعَادَةِ لِلْوَلِيِّ اللام متعلق بقوله يظهر من قطع المسافة
الْبَعِيدَةِ فِي الْمُدَّةِ الْقَلِيلَةِ بيان للكرامة او نقض العادة كاتيان صاحب سليمان عليه
السلام وهو آصف بمد الهمزة وكسر الصاد بن برخيا على الاشهر وقيل الخضر عليه السلام وقيل جبريل
عليه السلام وقيل ملك كان يؤيده بعرش بلقيس الباء متعلقة بالاتيان وبلقيس بكسر الباء
والقاف اسم امراة كانت تملك اليمن وكان لها عرش عظيم فكتب اليها سليمان عليه السلام

ان تاتی الیه مسلمة فسارت الیه فاراد سلیمان علیه السلام ان یظهر علیها معجزة فاحضر صاحبه عرشها
بامر سلیمان من قبل ارتداد الطرف الطرف هو النظر وارتداده عبارة عن اطباق الجفن کان النظر
یخرج بفتحها ویرجع بضمها وتفصیل القصة فی القرآن یا ایها الملأ ایکم یاتینی بعرشها قبل ان یاتونی مسلمین
قال عفریت من الجن انا آتیک به قبل ان تقوم من مقامک انی علیه لقوی امین قال الذی عنده
علم من الکتاب انا آتیک به قبل ان یرتد الیک طرفک وقال بعضهم ان سلیمان علیه السلام
هو الآتی بالعرش وقوله انا آتیک خطاب عنه للعفریت مع بعد المسافة وهی مسیرة شهرین وانکر
بعض الفقهاء قطع المسافة البعیدة فی المدة القلیلة من الولی وعارضه بعض الفقهاء فقال من انکر
ذلک کفر مستدلا بهذه القصة ولکن عندنا فی کونها من قطع المسافة نظر لان الظاهر ان اصف
احضر العرش بتصرف باطنی لا بان یذهب ویجیء ومن اللطائف ما ذکره بعض الصوفیة القائلین
بتجدد الامثال فی الاجسام ان عرشها اندثر فی سبا وتجدد عند سلیمان علیه السلام والافضل هو
الاستدلال بما تواتر عن الاولیاء کما فعله الشارح فی التلویح وقال الشیخ ابو عبد الله الیافعی امام مکة
ان الشیخ رکن الدین ابا الفتح القرشی الملتانی والشیخ نصیر الدین سراج الدهلوی یصلیان فی المسجد الحرام
وامثاله فی تواریخ المشایخ اکثر من ان یحصی وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة
کما فی حق مریم رضی الله عنها فانه کلما دخل علیها زکریا المحراب ای المسجد وسمی موضع العبادة
محرابا کانه آلة الحرب للشیطان وجد عندها رزقا وکانت ام مریم امرأة صالحة فحملت بطنا ونذرت
ان تجعل ولدها من خدام بیت المقدس فولدت مریم فحملتها الی خدام البیت فاخذها زکریا علیه
السلام وکان رئیسهم وکانت خالة مریم فی نکاحه فبنی لها فی المسجد مکانا رفیعا واغلق علیها الباب

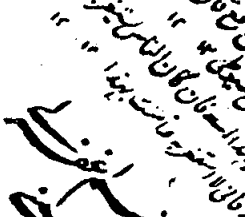
Cambridge University Library

وكان يصعد اليها بسلم وبابها بطحاءها وشرابها فيجد عندها فاكهة الصيف في الشتاء وفاكهة الشتاء في الصيف قال زكريا يا مريم انى لك هذا اى من اين فالت هو من عند الله واورد عليه انه يحتمل ان يكون ارهاصا لعيسى او معجزة لزكريا عليهما السلام والجواب انه تكلف اما الاول فلانه قبل تولد عيسى واما الثانى فلان قول زكريا انى لك هذا لا يلائمه وكونه متحانا خلاف الظاهر والمشى على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء فردى انه كان للشيخ احمد بن حضرويه الفت مريدين يمشون على الماء ويطيرون على الهواء والطيران بفتح الياء في الهواء كما نقل عن جعفر ابن طالب اخو علي المرتضى رضى الله عنهما كان من عظماء الصحابة هاجر الى الحبشة وقدم المدينة يوم فتح خيبر فقال النبى صلى الله عليه وسلم لا ادرى انا بفتح خيبر افرح ام بقدوم جعفر او كما قال وذكره النبى صلى الله عليه وسلم فى انجبار الرقبار كما رواه الترمذى ارسله النبى صلى الله عليه وسلم فى عسكر الى الشام فاستشهد وقطعت يداه فجعل الله سبحانه له جناحين يطير بهما وعن ابى هريرة ثم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رايت جعفرا يطير فى الجنة مع الملائكة رواه الترمذى ولذا سمى الطيار ففى كلام الشارح نظر لان الطيران بعد الموت خارج عما نحن فيه ولقمان السرخسى وغيرهما وكلام الجماد والجماء مؤنث اعجم وهو ما لا يتكلم من الحيوانات اما كلام الجماد فكما روى انه كان بين سلمان بالفتح صحابى جليل القدر حتى جاء فى الحديث سلمان منا اهل البيت وانه قال لو كان الايمان عند الثريا لناله رجال من هؤلاء رواه الشيخان وانه قال المحنة تشتاق الى ثلثة على وعمار وسلمان رضى الله عنهم رواه الترمذى واصله

اللهم ارض عنا واعف عنا انك انت العفو

خرج يطلب دين الحق فتصرخ اخذه بعض الظلمة بالرق فتناوله بضعة عشر رباحي قدم المدينة فعرف النبي صلى الله عليه وسلم بعلامة فاسلم واشترى نفسه من مالكه. وروى انه عاش مائتين وخمسين سنة وقيل ثمانية وخمسين سنة وادرك بعض اولياء عيسى عليه السلام وابي الدرداء من كبار الصحابة والمجتهدين حتى قيل انتهى علم الصحابة الى عمر وعلي وابي بن كعب وزيد بن ثابت وابي الدرداء وابن مسعود رضي الله عنهم اجمعين رضي الله عنهما قصعة بالفتح انا معروف وبالفارسية كاسه فصبحت وسمعا تسبيحها رواه البيهقي وابو نعيم كلاهما في دلائل النبوة واما كلام الجماء فتكلم الكلب لاصحاب الكهف وهم سبعة رجال من المؤمنين هربوا من دقيانوس الملك حين دعاهم الى الشرك فاتبعهم كلب فطردوه فتكلم وقال تطردوني فاني احب اولياء الله تعالى وكما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بينا بين ظرف للزمان والمكان اذا اضيف الى المفرد نحو سرت بين البصر والمغرب واقمت بين مكة والطائف وقد يضاف الى الجملة الاسمية او الفعلية فيجب ان يستعمل في الزمان خاصة وان يلحقه الف الاشباع او ما وان يكون فيه معنى المجازات وان يكون بعده جملة هي جوابه نحو بينا انا قايم جاء زيد وبينا امشي لقيت عمرا وقد يذكر في جواب حرف المفاجات وهو اذ واذا نحو بينا انا جالس اذ جاء بكر ولم يرضه الاصمعي وقد اخطا الشيوخ في الاحاديث وبين على الاول منصوب بالجواب وعلى الثاني بمعنى المفاجات لا بالجواب لانه .....

في محل الجر باضافة حرف المفاجات والجر والاعمل في ما تقدم على الجار دجل بمنه وجره يسوق بقرة السوق راندن والنار للسائق والوحدة قد حمل عليها اى وضع عليها شيئا ثقيلا وفي رواية ميثار جل راكب على بقرة والمنافات مدفوعة بانه كان راكبا وحاملا اذا التفت البقرة الالتفات النظر الى يمين او شمال او خلف وقالت انى لم اخلق لهذا وانما خلقت للحرث اسے للزراعة وفيه تصريح بان الجعل على البقر ظلم فقال الناس اسے الصحابة سبحان الله بقرة تكلم بضم الميم وعدف احدى التائين وكان هذا القول تعجبا لا جوابا وقال النبي صلى الله عليه وسلم امنت بهذا اى بان الله سبحانه قادر عليه والحديث رواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة مع قليل تفاوت وفيه فانى اومن به وابو بكر وعمر وما هما ثمه وهذا فضيلة عظيمة للشيخين وفي كون الحديث دليلا على الكرامة نظر اذ ليس تكلم البقرة من تصرف احد من الاولياء ولم ار من شراح من تعرض له وغير ذلك من الاشياء مثل رؤية عمر وهو على المنبر بالمدينة جيشه على الله على مشرفها جيشه نصب بالردية بنهاوند موضع بالعجم طوله ثلث وثمانون درجة وعرضه اربع وثلثون كما في الزيج وهو على اكثر من خمسمائة فرسخ عن المدينة حتى قال لا مير جيش يا ساريه هو اسم الامير الجبل الجبل نصب على التحذير فحذروا علة لقال من وراء الجبل اى مما خلفه لمكر العدو هناك اسے لاختفائه ليضربوا على المسلمين من حيث لا يعلمون وفيه نظر ستعرفه وسماع صلوته عطف على رؤيته كلامه معه على المسافة روى ان عمر بن الخطاب بعث جيشا وامر عليهم ساريه بن زنيم فبينما هو يخطب على المنبر يوم الجمعة بمدينة اذ ترك الخطبة وقال يا ساريه الجبل ثلث مرات فالتفت الحاضرون بعضهم الى بعض حتى قال بعضهم انه مجنون فقال على رضه لينظرن ما قال ثم سأله عبد الرحمن بن عوف وكان يستأنس به فقال رأيت المشركين هزموا اخواننا وباتوهم من بين ايديهم وظهورهم فامرتهم ان يسندوا ظهورهم



الی الجبل حتے یقاتلوا من وجہ فجاء بشیر بعد شہر وقال جاءنا العدو وقت الصلوٰۃ الجمعۃ فہزمونا
فسمعنا منادیا ینادی یا ساریۃ الجبل فلحقنا بالجبل فانہزم العدو وہذا ملخص ما رواہ البیہقی وابو
نعیم والخطیب وابن مردویہ فعلے ہذا یکون قولہ الجبل منصوبا بتقدیر الزم ونحوہ وعلے ما ذکرہ الشیخ
بتقدیر اتق ولکن المعتمد ما رواہ المحدثون وکشرب خالد رضی اللہ عنہ ہو خالد بن ولید بن
مغیرۃ القرشی ہاجر بعد الحدیبیۃ وسلم ولقبہ النبی صلی اللہ تعالے علیہ وسلم سیف اللہ لاجتہادہ اشدہ
فی الجہاد من لبنے صلی اللہ تعالی علیہ وسلم وبعد السم ہو دواء یقتل اذ شرب ما فی الساعۃ ودا ما
بالمہل حتے بعد سنۃ من غیر التضرر بہ ذکر الدمیری من علماء الشافعیۃ ان نصاری الحیرۃ ارسلوا الیہ عبد
المسیح المعمر باکثر من ثلث مائۃ وخمسین سنۃ فجاء وفی یدہ قارورۃ فقال خالد ما ہو قال سم الساعۃ
ارید ان اشربہ اذ ساءت منک ما اکرہہ فاخذہ خالد وذکر اسم اللہ وشربہ فانصرف رسولہم واخبرہم بہذا
العجب فصالحوہ ولم یحاربوہ وقال القاری الہروی فی تخریج الکتاب رواہ ابو یعلی والبیہقی وابو نعیم
فی الدلائل وکجریان النیل نہر عظیم یجرے تحت مصر من المغرب والجنوب الی المشرق والشمال
بکتاب عمر رضی اللہ عنہ روی انہ لما فتح عمرو بن العاص الصحابی مصر فی عہد عمر بن الخطاب قال لہ اہلہا
ان النیل لا یجرے الا ان یلقی فیہ جاریۃ بکر مع افضل ما یکون من الحلی والثیاب اذا مضی احدی عشرۃ
لیلۃ من ہذا الشہر فقال عمرو ہذا لا یکون فی الاسلام فجف النیل حتے اراد الناس الجلاء فکتب الی عمر
فاستحسن نہیہ عن القاء الجاریۃ وبعث بہذا الکتاب لیلقی فی النیل من عبد اللہ عمر امیر المؤمنین
الی نیل مصر اما بعد فان کنت تجری من قبلک فلا تجر وان کان اللہ تعالی یجریک فاسأل اللہ الواحد
القہار ان یجریک فجری من وقتہ الی یومنا رواہ ابو الشیخ واختصرناہ وفی سندہ من لا یعرف

وامثال هذا اكثر من ان يحصى كما يظهر من كتب الصوفية ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامات
الاولياء لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبهت بالمعجزة فلم يتميز النبي من
غيره وهذا محال لابطاله حكمة بعث الانبياء اشار الى الجواب بقوله وَيَكُونُ ذٰلِكَ اى ظهور
خوارق العادات من الولي الذي هو من احاد الامة مُعْجِزَةً لِلرَّسُولِ الَّذِي ظَهَرَتْ هٰذِهِ
الْكَرَامَةُ لِوَاحِدٍ مِنْ اُمَّتِهِ لِاَنَّهُ يُظْهِرُ بِهَا اى بتلك الكرامة اَنَّهُ وَلِيٌّ وَلٰكِنْ يَكُونُ وَلِيًّا
اِلَّا وَاَنْ يَكُونَ مُحِقًّا اى صاحب حق فِي دِيَانَتِهِ بالكسر بمعنى الدين القوي وَدِيَانَتُهُ
بمعنى وخبره الاقرار بالقلب واللسان يريد بان المراد بالاقرار ههنا ليس ما يقابل التصديق بل ما
يعم بهما برسالة رسوله مَعَ الطَّاعَةِ لَهُ فِي اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي المظهر للخارق
لاستقلال بنفسه وعدم المتابعة للنبي لم يكن وليا بل كافرا ولم يظهر على يده ذلك اى
الخارق الذي يسمى كرامة بل انما يظهر عنه الاستدراج والحاصل اى حاصل الجواب ان الامر الخارق
للعادة فهو بهذه الفاء كليا يقع في كلام البلغاء بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر من قبله
بالتحدي اى من جانبه او من قبل احاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة اى اذا ظهر عن الولي لخلوه
عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله لان الولي لا يدعي النبوة ولا بد في المعجزة من دعواها ثم
شارالى فروق ثلثة بين صاحب المعجزة والكرامة فقال فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن
قصده اظهار خوارق العادات لان التحدي لا يكون بدون القصد ومن حكمه قطعا بموجب
المعجزات اى لا بد من ان يكون حكم النبي قطعيا مفيدا لليقين مقتضيا بمعجزته الدلالة على صدقه وفي
عبارة الشارح نوع قصور ولعل شيئا سقط من النساخ بخلاف الولي فانه قد لا يعرف ولايته

بل ربما اعتقد انه من شعار الناس بعضا لنفسه وايضا لا يلزمه اظهار الخارق قصدا بل نبي كبار مشايخ
الطريقة عن ذلك مخافة ان يؤدي الى الاعجاب اللهم الا اذا اشتدت الحاجة وايضا ليس خبر الولي
مقطوع الصدق فقط بغلط الكشف

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الامامة وافضل البشر ذكر المحققون ان فضيلة المبحوث عنها في الكلام هي كثرة الثواب
اي عظم الجزاء على اعمال الخير لاشرف النسب والا لزم ان يكون ولد النبي افضل من النبي الذي ليس ابوه
نبيا ولا كثرة الطاعات الظاهرة لان الثواب ليس على حسب مقدار لان انفاق احدنا جبل احدا ذهبا
لا يبلغ مد الصحابة ولا نصيفه كما في الحديث الصحيح والسر في ذلك ان اصل الخير هو الاخلاص في العمل
ومحبة الحق سبحانه ودوام الحضور معه وهي امور باطنة ولذا قال بكر بن عبد الله المزني ما فضلكم ابو بكر
بصوم وصلوة ولكن شيء في قلبه انتهى فلا يخفى ان كثرة الثواب لا تعلم الا باخبار الشارع ولا مدخل فيها
للعقل والمناقب الظاهرة فاحفظ فانه يحل كثيرا من شبه الشيعة بعد نبينا صلى الله عليه وسلم علم
ان المذهب عند اهل السنة ما رواه الحاكم وابن عدي والخطيب عن ابي هريرة ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر وعمر خير الاولين والآخرين وخير اهل السموات وخير اهل الارضين الا النبيين والمرسلين
ثم ان العلماء يستعملون كلمة بعد في امثال هذا المقام بمعنى بعدية الشرف فيقولون افضل الانبياء بعد
نبينا ابراهيم وافضل الكتب بعد القرآن التوراة فعلى هذا في عبارة المصنف قصور لافادتها تفضيل الخلفاء
على باقي الانبياء ولذا قال شارح ره والاحسن ان يقال بعد الانبياء لئلا يلزم فضل الخلفاء على
الانبياء وانما لم يقل والواجب لامكان حمل البعدية على الزمانية كما ذكره بقوله لكنه اراد البعدية الزمانية
وليس بعد نبينا نبي فلا يلزم تفضيل الخلفاء على نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام يريد
ان كلام المصنف مع تاويله بالبعدية الزمانية لا يخلو عن قصور لان عيسى عليه السلام حي على السماء الرابعة
بعد زمان نبينا صلى الله عليه وسلم فيجب ان يراد ان الافضل بعد نبينا صلى الله عليه وسلم سوى عيسى
عليه السلام ابو بكر قلت وفيه قصور آخر وهو انه لا يفيد تفضيل الخلفاء على الامم الماضية مع انه من المعتقدات

المهمة ايضا اذ لو اريد كل بشر لوجد بعد نبينا اى يكون حيا بعده سوار ولد قبلا وبعده انتقض
كلام المصنف بعيسى عليه السلام لانه موجود بعد نبينا وقد يجاب بان المراد هو الوجود الموصوف بالبعدية
فقط لا بالبعدية والقبلية معا ولو اريد كل بشر يولد بعدنا لسلما ينتقض بعيسى عليه السلام لو يفد
كلام المصنف التفضيل على الصحابة لانهم ولد وا قبله او فى زمنه لا بعده ولو اريد كل بشر هو موجود
على وجه الارض فى زمانه عليه السلام لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم وكذا على الامم السابقة
ويمكن ان يجاب بانه قد صح ان الصحابة افضل من التابعين ومن الامم السابقة لقوله تعالى كنتم خير امة
فالفضل على الصحابة يوجب الفضل على الكل فالكلام دال على المطلوب لكن غير مصرح به ولذا قال و
الاحسن لان التصريح فى نحو هذا المقام افضل ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض بعد زمانه فى الجملة
سوار كان تولده فى زمانه او بعده او قبله ليدخل الصحابة ومن التابعون ومن بعدهم انتقض بعيسى
عليه السلام لانه ينزل على وجه الارض ان قلت هذا تكرار لما مر من قولنا ولو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا
انتقض بعيسى قلت الوجود فيما سبق غير كونه على وجه الارض فمادة النقض على الاول محققة بعد نبينا
صلى الله عليه وسلم فى كل زمان وعلى الثانى لا تحقق الا عند نزول عيسى على الارض بقى ههنا بحثان
الاول فى تخصيص عيسى ولم بالذكر مع ان الخضر والياس ايضا من الاحياء وان حياته ثابتة بالاحاديث المتواترة وفى هؤلاء الكرام الثلثة خلاف اشار الى قال بعض المحققين لكن حمل كلام المصنف
على بعدية الشرف للان اقتران الحكم بوصف النبوة يشعر بالحاق الانبياء كلهم بنبينا صلى الله عليه وسلم
ابو بكر الصديق بكسر الدال المشددة كان اسمه قبل الاسلام عبد الكعبة فسماه النبى صلى الله عليه وسلم عبد الله
وقد نزل تسميته بالصديق من السماء وروى انه آمن بنبوته صلى الله عليه وسلم قبل نزوله حين اخبر بحيرا
بانه سيبعث نبيا ولم يسجد لصنم قط الذى صدق بيان لوجه التسمية فى النبوة من غير تلثم اى توقف

وعن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما كلمت في الاسلام احدا الا ما بلي على ورأيتني في الكلام الا ابن ابي قحافة فانه لم اكلمه في شئ الا قبله واستقام عليه رواه ابو نعيم وفي المعراج بلا تردد مع شدة انكار الناس امر المعراج حتى قيل ارتد لذلك بعض من آمن ثم عمر الفاروق الذي فرق بين الحق والباطل بيان توجيه التسمية والفاروق مبالغة الفارق في القضايا والخصومات فقد روي ان منافقا خاصم يهوديا فاختكما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فحكم لليهودي فلم يرض المنافق وقال نتحاكم الى عمر رضه فاخذ عمر رضه سيفه وقتل المنافق وقال هكذا اقضي لمن لم يرض بقضاء الله ورسوله فقال جبرئيل ان عمر رضه فرق بين الحق والباطل فسمي الفاروق رواه ابن ابي حاتم واختصرناه وقال ابن عباس سألت عمر لم سميت الفاروق قال اسلمت والمسلمون مختفون خوفا من قريش فقلت يا رسول الله نحن على الحق فلا نختفي فخرجنا حتى دخلنا المسجد فما اصابت قريش حزن شديد مثل ما اصابني يومئذ رواه ابن عساكر واختصرناه وهو اول من سمي بامير المؤمنين ثم عثمان ذو النورين لان النبي صلى الله عليه وسلم زوجه رقية بضم ففتح فتشديد ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم وكلتاهما من بنات النبي صلى الله عليه وسلم من خديجة رضه وزعمت الروافض انهما من ربائبه وهو باطل وسمي بذلك الرسول صلى الله عليه وسلم نورين لشرفهما اولان رسول الله سماهما كريمتين فعن عائشة رضه مرفوعا ان الله اوحى الى ان زوج كريمتي من عثمان رواه الخطيب والكريمتان العينان كقولهم ما حبس كريمتيه فلا يكتب بعد العصر ولا حاجة الى ان يقال سميتا باسم ابويهما لان النورين اسماء صلى الله عليه وسلم فانه تكلف ولما ماتت ام كلثوم قال لو كان عندي ثالثة لزوجتكها عن عصمة بن مالك مرفوعا زوجوا عثمان لو كان لي ثالثة لزوجته وما زوجته الا بالوحي من الله رواه الطبراني بل قال علي رضه سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لو ان لي اربعين ابنة لزوجتك واحدة بعد واحدة رواه ابن عساكر ثم علي المرتضى الارتضاء برگزيدن من عباد الله متعلق بالمرتضى وخلص اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالضم والتشديد جمع خالص عطف على عباد الله على هذا اي على الترتيب المذكور وجدنا السلف هم الصحابة والتابعون وابناءهم والمراد الاكثر هم وقال بعض المحشين المراد من السلف الصحابة والتابعون فقط واما الذي توقف في عثمان وعلي رضي الله عنهما والذي فضل الثاني على الاول فمن المتاخرين انتهى والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك لان عادتهم شدة الاجتهاد في تحقيق الحق

حواشی
متعلقہ صفحہ نمبر
۴۸۶

باقی بر صفحہ ۴۸۸

حواشی
متعلقہ صفحہ نمبر
۴۸۷

وفي المواقف وشرحها بهم يقتضي باهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق الى الله تعالى انتهى واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين اي الشيعة و واهل السنة متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شئ من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشئ من الواجبات يريد ان هذه المسئلة ظنية ودليلها حسن الظن بالسلف ولو لا تعارضهم لكان السكوت عنها افضل اما اولا فلان دلائل الشيعة واهل السنة متعارضة فلا جزم بشئ منها واما ثانيا فلان المسئلة اعتقادية لا عملية والاكتفاء بالظن انما يجوز في العمليات لا في الاعتقاديات واما ثالثا فلان السكوت عنها لا يضر بشئ من واجبات الشرع وعندي في الكل بحث اما في الاول فلان ادلة اهل السنة احاديث صحيحة واضحة الدلالة واما ادلة الشيعة فاما موضوعات او غير واضحة الدلالة فلا تعارض وسنكشف هذا بالنظر في كتب الحديث لكن علماء الكلام بمراحل عن علم الحديث واما في الثاني فلان الحكم بعدم كفاية الظن في الاعتقاديات ليس على اطلاقه وذلك لانا نجد علماء السنة سلفهم وخلفهم يذكرون في كتب الاعتقاد مسائل مظنونة كتفضيل الملك على الانبياء او بالعكس وان افضل الانبياء بعد نبينا آدم وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام وان افضل الصحابة العشرة المبشرة ثم اهل بدر ثم احد ثم الشجرة وان الخلافة ثلثون سنة مستدلين بخبر الواحد وان المجتهد يخطئ ويصيب خلافا لبعضهم وكادوا لهم المضطربة في عصمة الانبياء وقول بعضهم الايمان لا يزيد ولا ينقص وبعضهم يزيد وينقص الى غير ذلك فعلم ان عدم جواز الظن في العقائد انما هو حيث يطلب اليقين كالتوحيد والرسالة واذا كان الظن فاسدا كظن المشركين الذين نعى عليهم القرآن اتباع الظن واما اذا افاد الدليل الظني مسئلة اعتقادية جاز تسليمها على حسب الظن بل وجب ذلك للقطع بان الدليل قد افاد الظن بكونها حقا ولئلا يلزم الكثير من الاحاديث الافراد المروية في الاعتقاديات وجل وجود ويعد مها كاحاديث تفصيل بعض احوال القبر والحشر واما في الثالث فلان المسائل التي يتوقف الواجبات عليها قليلة جدا فعلم ان فائدة الاعتقاديات ليست محصورة في توقف الواجبات عليها بل الاعتقاد مقصود بنفسه ولو سلم فنقول هذه المسئلة يدور عليها ابطال مذهب الشيعة فان اول اصولهم ان عليا رضي الله عنه افضل الكل ثم يفترون عليه انه

ما شبه الصحابة بالنبي صلى الله عليه وسلم فهو الخليفة وان مذهبه هو الحق لا مذهب غيره وان الصحابة ظلموه حيث استخلفوا غيره مع انه افضل واعلم واشجع وان الظلمين غير عدل فلا يصح رواية الحديث عنهم فيبطل كل حديث رواه اهل السنة وهذا هو ترتيبهم في تضليل ضعفاء المسلمين وفساده اشد من مفاسد مذهب المعتزلة والجبرية واشباههم فيجب على العلماء الاهتمام بمسئلة الافضلية وانما اطنبنا في هذا المقام لان الشارح رح قد تساهل فصار كلامه مزلة الاقدام حتى سمعنا الشيعة يحتجون بعبارته ويزلقون بها كثيرا من طلاب العلم والله يقول الحق ويهدي السبيل وكان السلف كان اصلها للتشبيه وقد تستعمل في موارد الظن وهو المراد كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي رضي الله عنهما اعترض عليه بانه مناف لقوله على هذا وجدنا السلف واجيب بان معناه على هذا وجدنا اكثر السلف وكان بعضهم متوقفين فلا منافاة بين كلامي الشرح ولا بين كلامه وما نقل عن بعض السلف ان عليا رضـ افضل من عثمان رضـ ويمكن عندي ان يجاب بان المشار اليه بقوله على هذا وجدنا السلف هو تفضيل ابي بكر رضـ على علي رضي الله عنهما وهذا التخصيص وان لم يساعده اللفظ لكن يدل عليه ان المبحوث عنه بين اهل السنة والشيعة هو تفضيل احدهما على الآخر حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ابي بكر وعمر رضـ ومحبة الختنين عثمان وعلي رضـ والختن بفتحتين زوج البنت ودليل توقفهم الاكتفاء بذكر المحبة فيهما من غير تعرض للتفضيل كما في الشيخين وحسبك دليلا على الاهتمام بمسئلة الافضلية انها من علامات السنة والانصاف اصله جعل الشيء نصفين ثم اطلق على الصلح بين الخصوم بقسمة المتاع المتنازع فيه بينهما نصفين ثم اطلق على العدل بين الخصمين انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب اي كثرة الجزاء على اعمال الخير من الدرجات الرفيعة في الجنان وكثرة التقرب الى الرحمن فللتوقف جهة لان كثرة الثواب لا تعرف بالعقل ولذا توقف الامام مالك رح قيل له اي الناس افضل بعد نبيهم فقال ابو بكر رضـ وعمر رضـ بلا شك

قيل له وعثمان وعلي رضه قال ما ادركت احدا اقتدي به فضيل احدهما على الآخر وكذا توقف امام الحرمين وابو العباس القلانسي وان اريد كثرة ما بعده اذ والعقول من الفضائل من متعلقة بقوله بعده فلا لان فضائل علي رضه كثيرة جدا من الكمالات العلمية والجهاد والاجتهاد في الطاعة والبلاغة في المواعظ وملازمة النبي صلى الله عليه وسلم في الحضر والسفر وتشرفه بازدواج سيدة النساء وابو بتي الريحانتين وانشعاب طرق الصوفية منه وكثرة ورود الاحاديث في مناقبه وظهور الخوارق عنه وشجاعته وسخاوته الى غير ذلك مما ذكره علماء الحديث ولذا ذهب بعض العلماء الى انه افضل من عثمان رضه كالامام بكر بن خزيمة وسفيان الثوري وهو رواية ضعيفة عن الامام ابي حنيفة رح ان قلت ما الحق في هذا المقام قلت قد تقرر ان المبحوث عنه هي الافضلية بمعنى الكثرة الثواب وانها لا تعرف الا باخبار الشارع وان المناقب الظاهرة لا تدل عليها ثم انا نجد دلائل شرعية على ان عثمان رضه افضل احد احديث عبد الله بن عمر رضه قال كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي افضل امته بعده ابو بكر رضه ثم عمر رضه ثم عثمان رضه فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره رواه الترمذي وغيره وانهما نصوص السلف فعن علي رضه قال خير الناس في هذه الامة بعد ابي بكر عمر الفاروق

عثمان ذو النورين ثم انا رواه الحافظ ابو سعيد السمان كما في فضل الخطاب بل حكى ابو منصور البغدادي
الاجماع على ان عثمان رض افضل وعن عبد الله بن عمر قال اجمع المهاجرون والانصار على ان خير هذه
الامة ابو بكر وعمر وعثمان رض رواه خيثمة بن سعد وقال الامام النووي في شرح مسلم الصحيح المشهور تقديم عثمان
على علي رضي الله عنهما انتهى وفي التعرف اجمع الصوفية على تقديم ابي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي
الله عنهم وذكر القاضي عياض عن الامام مالك انه رجع عن التوقف الى هذا وحكى القسطلاني عن سفيان
الثوري انه رجع عن تفضيل علي الى تفضيل عثمان فاحفظ هذا التحقيق حتى ههنا بحثان الاول قال بعض
المحشين في كلام الشارح ره هذا اشابه من الرفض وتعقبه محشي آخر وقال الاعراف بفضائل علي رضي الله
عنه ومناقبه ليس برفض قلت الاعراف بمناقبه ركن الايمان لكن لم يكن يخفى على الشارح ره ان مراد
اهل السنة بالافضلية اكثرية الثواب فالمزيد ليس مزيدا على ما ينبغي وقد يزعم ان معنى قوله فلا ان فضائل عثمان رض
اكثر وليس بوجه لان فضائل علي اشهر واكثر وسبب ذلك على ما ذكره بعض الكبار من اهل البيت ان الخوارج
والنظلة من بني امية كانوا يالغون في ذمه وتنقيصه فصار هذا سببا لحرص السلف على رواية احاديث
مناقبه ونشر فضائله ردا على اعدائه الثاني هل يجوز لاحد ان يجب عليا مع اكثر من الثلث مع الاعتقاد بالافضلية
على الترتيب قال في الكروري لا باس وفي الناطفي عن حنيفة رض قال من قال علي رض احب الي من الجمع
هو رجل فاسد اي فاسد وقال بعض الكبار ان غلب على قلبك حب احد الاربعة فاستره قلت اراد الحب الغير
الاختياري والا مرنا بستر حفظا لادب الشرع ولعل الامام الاعظم ره انكر على القائل لتصريحه بذلك وحقق بعضهم ان
كان الحب للدين فيجب ان يكون على ترتيب الافضلية وان كان لامر آخر كالانتساب اليه فلا باس لكن لا
ينبغي اظهار ذلك واما فضل اولادهم فلا شك ان اولاد فاطمة رضي الله عنها افضل للاحاديث و
قد يقال فضل غيرهم على ترتيب فضل آبائهم وفيه نظر لعدم الدليل الشرعي عليه وخلاف فيهم

ای نیابتهم عن رسول الله صلی الله علیه وسلم بحیث یجب علی کافة الامم ای جمیع طوائف المؤمنین من کفه اذ امنعه کان حاطة الجماعة تمنع خروج احدهم الاتباع ای اتباع النائب وفی الکافه احتراز عن العاصی ثابتة علی هذا الترتیب ای ترتب الافضلیة یعنی ان الخلافة بعد رسول الله صلی الله علیه وسلم لابی بکر رض ثم لعمر رض ثم لعثمان رض ثم لعلی رض وذلک لان الصحابة رضی الله عنهم قد اجتمعوا یوم توفی ماض مجهول من توفاه ای اخذه وقبضه وقد یستعمل معلوما علی ان المیت اخذ نصیبه من الحیوة وهذا التاویل محکی عن علی رضی الله عنه رسول الله صلی الله علیه وسلم فی سقیفة بنی ساعدة متعلق باجتمعوا والسقیفة الصفة علی وزن سفینة وهی الموضع المسقف الذی لا جدار له فی جانب واکثر بمعنی المفعول من سقفت البیت بالفتح اسقفه بالضم اذا جعلت له سقفا وبنو ساعدة قوم من الانصار وانما اجتمعوا لنصب الخلیفة حفظا لدین الاسلام ومخافة اختلال النظام لقلة المؤمنین وکثرة الکافرین واستقر رایهم بعد المشاورة والمنازعة بین المهاجرین والانصار علی خلافة ابی بکر رض صحت الروایات فی ان الانصار اجتمعوا فی سقیفتهم یریدون ان یبایعوا سعد بن عبادة الانصاری وکان من اشرافهم فمشی الیهم المهاجرون فقال لهم ابوبکر فقال النبی صلی الله علیه وسلم الائمة من قریش وقد رضیت لکم احد هذین الرجلین عمر بن الخطاب وابا عبیدة بن الجراح رض وبالجملة وکثرت الاصوات حتی قال عمر رض یا معشر الانصار الستم تعلمون ان رسول الله صلی الله علیه وسلم امر ابا بکر رض یؤم الناس فی الصلوة فما لکم تؤخرونه فقالوا

معاذ الله ان نؤخره وقال سعد بن عبادة لابی بکر نحن الوزراء وانتم الامراء فاخذ عمر بیده فبایعه ثم المهاجرون ثم الانصار وتفصیل هذه القصة فی الصواعق فاجمعوا علی ذلک وما قیل ان سعد بن عبادة لم یبایعه وخرج من المدینة وما روی انهم ازدحموا علی بیعة ابی بکر فقتلوه باقدامهم فلم یصح شیء منها وذکر بعض العلماء ان الاجماع وان کان حجة علی اطلاقه لکن بعد التنقیح والمشاورة اتم واکمل فاجمعوا علی ذلک وبایعه بعد مفاعلة من البیع وفی العرف وضع الید علی الید علی قصد العهد والمیثاق بعدم المخالفة علی ما علی وس الاشهاد ای بحضر الشاهدین علانیة لا سرا وخفیة بعد توقف کان منه اختلف الروایات فیه علی اقوال فاحدها انه بایعه فی الاول فعن ابی سعید الخدری قال فی حدیث السقیفة صعد ابو بکر المنبر فنظر فی وجوه القوم فلم یر علیا فدعاه فجاء فقال یا ابن عم رسول الله صلی الله علیه وسلم اردت ان تفرق المسلمین فقال لا تثریب یا خلیفة رسول الله صلی الله علیه وسلم فبایعه رواه الحاکم والبیهقی وصححه ابن حبان وانما توقف ساعة لاشتغاله بغسل النبی صلی الله علیه وسلم ثانیها انه بایع بعد ستة اشهر بعد موت فاطمة الزهراء رضی الله عنها وهذا فی صحیح البخاری ومسلم وثالثها وهو الصحیح الجامع بین القولین انه بایعه فی اول الامر ثم ثانیا عن صحبة حتی اعاد البیعة بعد ستة اشهر واختلف فی سبب التاخر علی اقوال فالاول انه کان مشغولا بجمع

فاطمة رضه فانها لم تزل مريضة بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم توفيت عليه والثاني انه كان لم يرض بتأخيره عن المشاورة فعن علي انه قال عند البيعة يا ابا بكر انا الذي اعرف بالخلافة منك اعرف فضلك ولكن اخرناك عن الشورى فقال والله ما كنت فيها راغبا ولكني خفت الفتنة رواه الدارقطني والثالث انه كان مشغولا بجمع القرآن وروى ابن داود ان ابا بكر رضه قال اكرهتماني قال لا ولكن حلفت لا ارتدي برداي الا على الصلوة حتى اجمع القرآن الرابع انه توقف لحزنه على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع علمه ان الامر كفاه المهاجرون والانصار وعندي انه لا تناقض بين الوجوه الاربعة بل كان مجموعها سببا لتاخر جفظها وايا ك والوساوس الشيطانية ولو لم تكن الخلافة حقا لما اتفق عليه الصحابة لان اجماع الامة على الباطل ممنوع ولا سيما الصحابة الذين هم افضل البشر بعد الانبياء واجابا لبر وافضل باتهم ارتدوا بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم الا اربعة نفر ابو ذر وسلمان والمقداد - ونقلوا ذلك عن جعفر الصادق افتراء باطلا ولا يخفى ان من بلغت عداوته بكفر الصحابة اجمع فليس بأهل الخطاب وذكر بعض الاكابر ان الروافض شر من اليهود والنصارى فان اليهود على ان غيرهم الامم اصحاب موسى والنصارى على ان خيرهم اصحاب عيسى والروافض على ان شر الناس اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وقال الامام الرازي ثلثة وادي النمل اعقل من الرافضي فانها قالت ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون فانها لم تجوز الظلم من اصحاب سليمان عمدا على النمل والروافض يعتقدون

الظلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی اہل بیتہ ولنازعہ علی رضی اللہ عنہ کما نازع معاویۃ لانہ لم یکن خلیفۃ مع خلافۃ علی فحاربہ علی رضہ حتی قتل من الطرفین الوف کثیرۃ واجیب بانہ لم یکن لہ شوکۃ ومن ابی بکر رضہ وہو باطل لان بنی ہاشم یومئذ فی غایۃ الفرلقرب عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکثرۃ اتباعہم وکان ابوبکر من بنی تیم وہم اضعف قبیلۃ من الانصار ولما سمع ابو قحافۃ ان الناس بایعوا ابنہ قال ارضی بذلک بنو عبد مناف قیل نعم قال لا رافع لما وضعت ومن جہالات بعض الروافض انہم یکفرون علیا رضہ بسکوتہ عن الخصومۃ ولا حجۃ علی ابی بکر رضہ اذ علی خلافۃ نفسہ افاد وصلت الاحتجاج والشہادۃ بعلی جاز دخول علی علی الخصم وعلی الحق المحجم لو کان فی حقہ نص کما زعمت الشیعۃ فانہم قالوا نص النبی صلعم علی ان الخلیفۃ بعدہ علی رضی اللہ تعالی عنہ وہذا باطل لانہ لو کان کذلک لم یصح ان یسکت علی رضہ عن اظہار النص لان السکوت عن الحق والرضاء بالباطل لا یجوز واجیب بانہ خاف عن شرہم وکذلک

كلما ماروى من على الخلفاء الثلثة واعترافه بفضلهم انما كان للتقية وبذا تى غاية البطلان لانه
نسبة الذل الى اسد الله الغالب ولو ثبت التقية لا ترتفع الاعتماد عن اقوالهم وافعالهم وما روى
عن جعفر الصادق انه قال التقية ديني ودين آبائي وليس منا من لم يتق فافتراء ولو ثبت الرواية
فالمراد الخوف من الله سبحانه وكيف يصح التقية في القرآن فلا تخشوا الناس واخشون وكيف يتصور في
حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد مع ان القرآن ناطق في
مواضع كثيرة بمدحهم وانهم خير امة يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وانهم طائعون لله حق قد
ان ابا بكر ايس او ياس نا اميد شدن مقلوب ئيس والذال يقلب ياء والفاء قد يزعم ان كلا سمائة براء لان مصدر
احدهما الاياس والاخر ياس من حيوانة قال ابن عمر رض كان سبب موت ابي بكر رض وفات رسول
الله صلى الله عليه وسلم فما زال حسمه ينقص حتى مات رواه الحاكم دعا عثمان رض على عليه الاطار خواند كتاب
عهد له العمر اي الخلافة روى انه شاور جمعا من العظماء المهاجرين والانصار في عمر رض فقالوا ليس
فينا مثله فقال لعثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن قحافة في آخر عهده في الدنيا
خارجا عنها وعند اول عهده بالآخرة داخلا فيها حيث يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب
اني استخلفت عليكم بعدي عمر بن الخطاب رض فاسمعوا له واطيعوه واني لم آل الله ورسوله ودينه ونفسي
وايا كم خيرا فان عدل فذلك ظني فيه وعلمي به وان بدل فلكل امرء ما اكتسب الخير اردت ولا اعلم الغيب
وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون والسلام عليكم ورحمة الله رواه الواقدي كما في الصواعق
فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وانما فعل ذلك خوفا من ان يكره ذلك بعض الناس وكان عمر رض

غضوبا فی دین اللہ ولا یخاف لومۃ لائم وامرھم ان یبایعوا برضع الید علی الصحیفۃ بمن فی الصحیفۃ
فبایعوا حتی مرت بعلی فقال بایعنا بمن فیھا وان کان عمر ان قلت نقیض الشرط فی مثل ھذا الکلام او لے
بالجزاء فیدل علی انہ کرہ مبایعۃ عمر رض قلت ھذا اذا لم یکن فی الکلام نکتۃ اخری وامانی ھذا الکلام
نکات کالاشارۃ الی ان ھذا الامر غیر مستور وکالرد علی من کان یکرہ عمر رض کتسلیۃ ابی بکر رض انہ
راض بما فعل وقیل تقدیر الکلام وان کان عمر فبطریق الاولی علی حد نعم العبد صہیب لو لم یخف اللہ لم
یعصہ ولا بعد عندی ان یکون ھذہ الکلمۃ من سہو بعض الرواۃ او کذبھم فان الثابت ما جاء عن یسیار
بن جمرۃ قال لما ثقل ابو بکر رض قال یا ایہا الناس انی قد عھدت عہدا افترضون بہ فقالوا رضینا فقال
علی رض وقال لا ارضی الا ان یکون عمر فانہ عمر رض رواہ ابن عساکر وبالجملۃ وقع الاتفاق علی خلافتہ
ثم استشہد عمر رض بلفظ المجہول ای صار شہیدا کان یصلی صلوۃ الفجر فضربہ ابو لؤلؤۃ المجوسی غلام
مغیرۃ بن شعبۃ رض الصحابی بخنجر وذلک لانہ شکی الی عمر رض عن سیدہ وقال قد وضع علی خراجا ثقیلا
فلم یصدقہ وقال ان کسبک لا یقصر عن خراجک ولو کان ابو لؤلؤۃ حاذقا بکثیر من الصناعات فغضب
علیہ حتی جرحہ یوم الاربعاء فمات یوم الاحد وترک الخلافۃ شوری بالضم المشاورۃ ای ذات مشاورۃ
بین ستۃ عثمان وعلی وعبد الرحمن بن عوف وطلحۃ والزبیر وسعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم
بان یختاروا صلحہم للخلافۃ ولم یقصدان یکون کلہم خلفاء متشاورون فی الامور کما قیل فان تعددوا تخلفا
باطل وبالجواب بان الشوری تقتضی ان یکون المجموع کلہم کخلیفۃ واحدۃ فلا تعدد وفاسد الیہ لتعاضد
الروایات علی خلافہ وعن انس رض قال ارسل الی عمر رض ابی طلحۃ الانصاری رض قبل ان یموت بساعۃ
فقال کن فی خمسین من الانصار مع ہؤلاء البقر اصحاب الشوری فانہم یجتمعون فی بیت فقم علی الباب فلا
تترک احدا یدخل علیہم ولا تترکہم یمضی الیوم الثالث حتی یؤمروا احدہم رواہ ابن سعد ثم فوض الامر
التفویض بسبعۃ ون خمستہم فاعل التفویض الی عبد الرحمن بن عوف رضوا بحکمہ لتحاماہ من شاء رفاحشا

هو عثمان رض وبايعه بعد ثلث ليال من موت عمر رض بحضرة من الصحابة فبايعوه وانقادوا الاوهرة
وصلى معه الجمع الاعياد مع انه لا يجوز صلوة الجمعة والعيد الا خلف الخليفة او نائبه ثم استشهد عثمان رض
وذلك لانه فتح البلاد الكثيرة وقسم الغنائم الوافرة على الناس حتى صار مساكينهم امراء وتخلط بالصحابة
اقوام من احداث المسلمين من العرب والعجم فحدث الاهواء المضلة وكان حليما حيا لا يغلظ للناس فاختل
نظام الخلافة حتى اجتمع بالمدينة اقوام يتظلمون من عماله ثم بدا لهم ان حاصروا داره وكانت معظم
عساكر المسلمين يومئذ الى الثغور فاراد علي والزبير رضي الله عنهما ومن كان بالمدينة من الصحابة
ان يقاتلوهم فنهاهم عثمان رض وقال ما لي اوعوكم الى الجنة وتدعونني الى النار لا اكون اول من
سل السيف على المسلمين فخرج على رض وهو يقول اللهم تعلم اني من المعذورين

٥٠٠

ودخل عليه مغيرة بن شعبة الصحابي رضه فقال اخرج الى الشام فان بها اميرك معاوية ينصرك فقال لا افارق دار هجرة النبي صلى الله عليه وسلم ودخل عليه الحسن بن علي رضه فقال يا امير المؤمنين ايذن لنا حتى ندفع هذا القوم عنك بالسيف قال يا ابن اخي ارجع واجلس في بيتك حتى ياتي الله بامره فلا حاجة الى سيفك الدماء وكان قلما نه جمعا عظيما فاخذوا الاسلحة يريدون القتال فقال من القى سلاحه فهو حر وقال رايت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام يقول يا عثمان رضه ان قاتلتهم نصرت وان لم تقاتل افطرت الليلة عندنا وانا واجبان افطر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاصبح صائما وامر علي رضه الحسن رضه والحسين ان يحفظا باب داره فوثب بعض البغاة على جدار الدار فدخلوا وهو يقرا القرآن والمصحف في حجره فذبحوه ظلما بين عصر الجمعة ومغربها واخبر علي رضه بذلك ولطم الحسن والحسين رضي الله عنهما فقال لا حفظتما باب داره ومالنا من علم بما ورائها وبالجملة صبر عثمان رضه على الشهادة ونهى الصحابة عن القتال فهم معذورون في ترك القتال وكان مدة الحصار اثنين وعشرين يوما هذا ملخص ما في الباب والله اعلم بالصواب وترك الامر مهملا اي لم يفوض الخلافة الى احد فاجتمع كبار المهاجرين هم الذين ارتحلوا من اوطانهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمدينة سموا مهاجرين لهجرهم الوطن والانصار هم اهل المدينة نصروا النبي صلى الله عليه وسلم باموالهم وانفسهم والتمسوا منه قبول الخلافة يريدانه كان كارها لها وبهذا كانت الصحابة رضز زاهدين عن الدنيا وما روي انه قال الا ان رجع الحق الى اهله فموضوع وما يعوه لما كان افضل اهل عصره والاهم بالخلافة واعلم ان بعض الناس يزعم ان خلافة علي رضه لم تثبت بالاجماع لان بعض الصحابة رضز خالفوه وحاربوه واجيب بوجوه احدها وهو الحق ان صحة الخلافة غير محتاجة الى الاجماع بل يكفي بيعة بعض اهل الحل والعقد حتى قيل يكفي لواحد منهم وقد بايع عليا الوف المهاجرين والانصار ثانيها ان اهل الاجماع هم اهل الامامة والدين ليس فيهم فسق

بدعة فلا يكون البغاة من اهله وهذه كلمة تشبه كلمات الروافض فان المذهب عندنا ان اصحاب
الجمل والصفين عدول انهم اما مجتهدون واما مقلدون لهم ثالثها ما ذكره الشاخ ره بقوله وما
وقع من المخالفات والمحاربات من عائشة وطلحة والزبير ثم من معاوية رضي الله عنهم لم يكن
عن نزاع في خلافة بل كانوا المحاربون يسلمون خلافة بل عن خطأ في الاجتهاد من معاوية
خصه بالذكر لان حربه اشهر من حرب الباقين والخطأ هو الاستعجال في طلب قصاص عثمان زعما
ان التأخير يوجب جرءة القوم على الاكابر وكثيرا ما يفوت المطلوب وتفصيل هذه القصة على ما ثبت
عند اهل الحديث ان قوما من الصحابة رض طلبوا من علي رض ان يقتص من قتلة عثمان رض وكان
القتلة ممن بايع عليا رض وابتعده وكان اشدهم طلبا لذلك عائشة رض وتوقف علي رض الى ان يستقر
امر الخلافة فان البغاة كانوا جمعا عظيما نحو اربعة الاف بل قيل نحو عشرين الفا والجمع بين الروايتين
انهم ازداد واشيا فشيا فشخصت عائشة رض وخرجت الى البصرة وقالت لا اقيم بمدينة حتى يقتص من

البغاة فبعثها جمع من الصحابة رضي الله عنهم كما بسيالها وخرج علي رضي الله عنه خلفها يطلب منها الرجوع فابت حتى بلغت البصرة فنشبت الحرب بين الفريقين الى ان وقع الحرب فقتل طلحة والزبير رضي الله عنهما وعقر جمل عائشة رضي الله عنها وقتل حولها قوم كثير لا يتركون الجمل حماية لحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم ولذا يسمى حرب الجمل وكان الظفر لعلي رضي الله عنه فامر محمد بن ابي بكر رضي الله عنه ان يذهب بعائشة الى المدينة ثم جمع معاوية رضي الله عنه العساكر وكان من اقارب عثمان رضي الله عنه فوقع الحرب بصفين بكسرتين وتشديد الفاء وهو موضع على شط الفرات وسمي حرب صفين فاستمر القتال اياما كثيرة حتى وقع صلح ثم ان اهل القبلة في تلك الحروب على مذاهب فمذهب البهشمية من المعتزلة ان الكل كذب ونعم المذهب هذا لولا تواتر الاخبار بها وذهب العمرية والواصلية من المعتزلة الى ان الفريقين فاسقان حتى قال واصل بن عطاء لو شهد الجمع على باقة بقل لم اقبل شهادتهم وذهب الخوارج الى ان الفريقين كافران وذهب الروافض الى ان من قاتل عليا رضي الله عنه فهو كافر وقال اهل السنة كان الحق مع علي رضي الله عنه وان من حاربه مخطئ في الاجتهاد وهو معذور وان كلا من الفريقين عادل صالح ولا يجوز الطعن في احد منهم للاحاديث المشهورة في مدح الصحابة رضي الله عنهم والنهي عن سبهم وهذا هو الحق فماذا بعد الحق الا الضلال ومعاوية هو ابو عبد الرحمن ابن ابي سفيان بن حرب بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف اسلم يوم فتح مكة وقال بعضهم اسلم قبله ولكن كتم اسلامه خوفا من ابيه وكان اخته ام حبيبة زوج النبي صلى الله عليه وسلم وكان صاحب رواية في الحديث ومجتهدا في الفقه حليما جوادا شديد المعرفة بقوانين السلطنة ولاه عمر بن الخطاب رضي الله عنه الشام واقره عثمان رضي الله عنه ثم استقل بالملك بعد تسليم الحسن بن علي رضي الله عنهما الخلافة اليه فولي الشام اربعين سنة نيابة واستقلالا وما ت في رجب سنة ستين وهو ابن ثمان وتسعين سنة وكان عنده رداء النبي صلى الله عليه وسلم وشعره وظفره فقال كفنوني في ردائه واجعلوا شعره وظفره في مقلتي ومناخري وفمي وعلوا بيني وبين ارحم الراحمين رضي الله تعالى عنه وما وقع من الاختلاف بين

الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة اي خلافة الصحابة وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة
زعم الشيعة ان النبي صلى الله عليه وسلم نص على ان الامام بعده علي رضي الله عنه وهو افترار عندنا و
وذهب بعض اصحابنا الى انه نص على خلافة ابي بكر رضي الله عنه وعن محمد بن الزبير قال قلت للحسن البصري
اشفى مما اختلف فيه الناس هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم استخلف ابا بكر قال او في
ذلك شك والله الذي لا اله الا هو لقد استخلفه رواه ابن عساكر وقال جمهور اهل السنة لم يستخلف احدا
وعن علي رض قيل له الا تستخلف فقال ما استخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستخلف رواه الحاكم
وصححه والجمع انه يوجد في الاحاديث تصريحات واشارات كثيرة في حقية خلافة ولكن النبي صلى الله عليه
وسلم لم يحمل الناس على بيعته كما حملهم ابو بكر رض على بيعة عمر رض فاعتمد المتبوعون الاول ونظر النقاة
الى الثاني ولكن لا يخفى ان تلك التصريحات ادلة صحيحة كافية على صحة خلافة وايراد الاسولة و
الاجوبة من الطرفين مذكورة في المطولات كالمواقف والمقاصد بل في افراد العلماء هذا البحث
بالمولفات كالصواعق والنواقض والخلافة بعد النبي صلى الله عليه وسلم ثلثون سنة
ثم بعدها ملك بالضم والسكون بادشاهي وامارة بالكسر امير شدن والفرق ان الخلافة
نيابة الرسول صلى الله عليه وسلم والملك والامارة هو السلطنة اعم من ان يكون نيابة عن النبي صلى الله
عليه وسلم امالقوله عليه الصلوة والسلام الخلافة ثلثون سنة ثم تصير الخلافة ملكا بالضم عضوضا
العض گزيدن والعضوض نعت منه اي تصير الخلافة سلطنة ظالمة شبه الظالم بالسباع ووصف
الملك بوصف مالكه مجازا والحديث رواه احمد والترمذي وابو داود وابن حبان وصححه عن سفينة مرفوعا
الخلافة ثلثون عاما ثم يكون بعد ذلك الملك وفي رواية الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تكون ملكا
عضوضا وقد استشهد علي رضي الله عنه على راس ثلثين سنة اي نهايتها من وفات رسول الله
صلى الله عليه وسلم هذا تقريب والتحقيق انه كان بعد علي رض نحو ستة اشهر بالغية من ثلثين سنة وهي مدة خلافة
الحسن بن علي رضي الله عنهما وكان كمال ثلثين عند تسليم الحسن رض هذه الخلافة الى معوية رض وذكر بعضهم ان
خلافة ابي بكر سنتان وثلثة اشهر وعمر عشر سنين وستة اشهر وعثمان رض اثنا عشر سنة الا عدة ايام

وعلى رضه اربع سنين وتسعة اشهر وكان سبب شهادته انه اجتمع ثلثة من الخوارج وقالوا لو اجتمعنا
من على رضه ومعوية وعمرو بن العاص فلنقتلهم فاختار عبد الرحمن بن ملجم قتل علي واختار برك ابن عبد الله معاوية
واختار عمرو ابن بكر عمرو ابن العاص وتواعدوا ليلة واحدة فاصاب عبد الرحمن عليا رضه وهو خارج
الى صلوة الفجر فقتله واصاب برك ابن عبد الله معاوية فضربه بالسيف على عجزه فاخذوه فخلاه معاوية
لما كان حليما صبورا وانقطع ازاله ونسله ولم يصب عمرو بن بكر عمرو بن العاص لانه كان مريضا لم يخرج
الى الصلوة وستخلف غيره فقتل خليفته معاوية رضه ومن بعده لا يكون خلفاء بل ملوكا وامراء
لانهم بعد ثلثين وهذا اى انتهاء الخلافة على ثلثين سنة مشكل لان اهل الحل والعقد اى المجتهدين و
الحل كشاوين والعقد بسكين والمجتهد صاحب التجويز والمنع ومن فسر اهل الحل والعقد باهل مكة ومدينة
فلم يصب قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية هم سبعة وثلثون من نسل عبد الله بن عباس رضه
عم النبي صلى الله عليه وسلم وبعض المروانية هم عشرة من نسل مروان بن الحكم بن ابي العاص بن امية
بن عبد الشمس بن عبد المناف والحاصل ان السلف كانوا يصلون مع هؤلاء الجمع والاعياد ويتولون
باذنهم القضاء ويعزون في ركابهم ويحرمون الخروج عليهم ويعتقدونهم خلفاء مع انهم بعد ثلثين سنة
كعمر بن عبد العزيز مثلا ابن مروان بن الحكم وهو خامس الخلفاء الراشدين صاحب الحديث والاجتهاد
والتقوى والعدل والكرامات والمناقب الرفيعة توفي يوم الجمعة في آخر رجب سنة احدى ومائة وللخفي
ان اطلاق العباسية وتقييد المروانية بالبعض مبني على اشتهار العباسية في الالسنة بلقب الخلافة والا فحالهم
كحال المروانية من صلاح بعض وفساد بعض وكذا حال اهل الحل والعقد في اتباع الفريقين على السواء
وتفصيل الخلفاء والملوك ان اولهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضه ثم عمر رضه ثم عثمان رضه ثم علي رضه ثم الحسن
الى ثلثين سنة ثم معاوية نحو عشرين سنة ثم يزيد ثلث سنين ونصفا ثم ابنه معوية اربعين يوما وكان
رجلا صالحا ولكنه عزل نفسه ومات ثم مروان بن الحكم تسعة اشهر ثم ابنه عبد الملك احدى وعشرين
سنة ثم ابنه وليد نحو عشر سنة ثم اخوه سليمان ابن عبد الملك نحو ثلث سنين ثم عمر بن عبد العزيز

سنتين وثلثة اشهر ثم يزيد بن عبد الملك اربعا ثم هشام بن عبد الملك عشرين ثم الوليد بن يزيد
بن عبد الملك سنة وشهرين ثم يزيد بن الوليد خمسة اشهر ثم ابراهيم بن الوليد اربعة اشهر ثم مروان
بن محمد بن مروان بن الحكم نحو خمس سنين وانقضى به دولة المروانية ثم قام العباسيون فاولهم
عبد الله الملقب بالسفاح بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس اربع سنين ثم اخوه المنصور اثنين
وعشرين سنة ثم محمد بن عبد الله الملقب بالمهدي عشر سنين وكان من الصلحاء ثم ابنه الهادي
موسى سنة ثم هارون الرشيد ثلثا وعشرين ثم ابنه الامين اربعا ثم اخوه المامون الفيلسوف عشرين
ثم اخوه المعتصم بالله تسعا ثم ابنه هارون الواثق بالله ستا ثم اخوه جعفر المتوكل على الله اربعة عشر
ثم محمد المنتصر بالله سنة اشهر ثم احمد المستعين بالله بن المتوكل ثم محمد المعتز بالله اربعا ثم محمد المهتدي
بالله سنة واحدة ثم احمد المعتمد على الله بن المتوكل عشرين سنة ثم احمد المعتضد بالله نحو عشرة
ثم علي المكتفي بالله ست سنين ثم اخوه جعفر المقتدر بالله اربعا وعشرين ثم محمد القاهر بالله سنة
ونصفا ثم احمد الراضي بالله ست سنين ثم ابراهيم المتقي لله ثلثا ثم عبد الله المستكفي بالله سنة و
اربعة اشهر ثم المطيع لله احدى وعشرين سنة ثم عبد الكريم الطائع لله سبعة عشر ثم القادر بالله
نحو خمس واربعين ثم القائم بامر الله نحو عشرين ثم المستظهر بالله خمسا وعشرين ثم المسترشد
بالله سبعة عشر ثم الراشد بالله نحو سنة ثم المقتفي لامر الله خمسا وثلثين ثم المستنجد بالله عشرا ثم
المستضيء بامر الله باربع سنين ثم الناصر لدين الله سبعا واربعين ثم ابنه الظاهر بالله نحو ثلثة عشر
ثم ابنه المنتصر بالله نحو ثلثة عشر ثم المستعصم بالله نحو اثنتي عشر فخرج التتار كفار الترك فقتلوه
في بغداد ثم قتلوا من المسلمين فوق ما يحصى وتمت دولة
العباسية ومن العجائب ان كل سادس منهم خلع عن الخلافة او قتل والسادس الاول حسن بن علي
وتمام قصصهم مذكورة في تاريخ الخلفاء للسيوطي ولعل المراد من الحديث ان الخلافة الكاملة التي لا
يشوبها شيء من المخالفة اي مخالفة الخليفة الحق وميل عن المتابعة اي اعراضه عن متابعة النبي صلى الله
عليه وسلم في الزهد وكمال التقوى وقيل معناه مخالفة الناس الخليفة وميلهم عن متابعته وورد عليه
ان هذا لم يوجد الا في الشيخين فتكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ويدل على ان الخلافة
تنقطع على ثلثين قوله عليه الصلوة والسلام لا يزال الدين قائما حتى يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم

حواشی متعلقہ صفحہ نمبر ۵۰۶

باقی بر صفحہ ۵۰۸

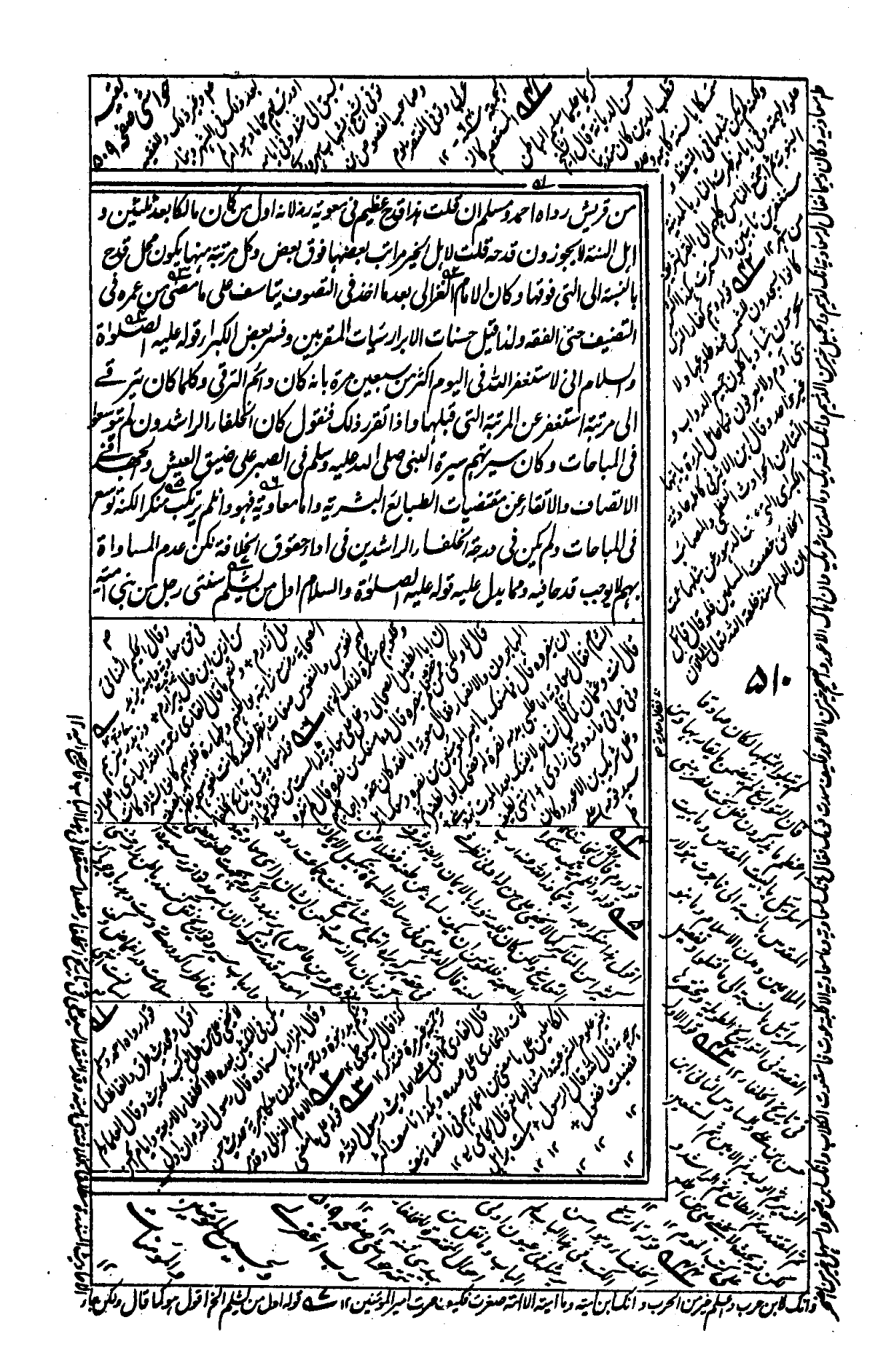
بقیہ حواشی صفحہ نمبر ۵۰۷

عم الاترک فقتال وقتل من الاترک فی یوم اربعۃ الاف ودام القتال ان ہزم جیش الخلافۃ وہسک ہو فعصر علی خصیتہ فمات وذلک فی رجب سنۃ ۲۵۶ ۱۲ **۵۲۰** قولہ احمد المعتمد بن عبید اللہ کان محبوسا عند قتل المہتدی فاخرجوہ وبایعوہ ثم انہ استعمل اخاہ الموفق طلحۃ علی المشرق وصیرہ ابنہ جعفرا ولی عہدہ وولاہ مصر والمغرب وانہمک المعتمد فی اللہو واللذات واشتغل عن الرعیۃ فکرہہ الناس واحبوا اخاہ طلحۃ وفی ایامہ وخلت البصرۃ وقع القتال ثم استمر من ست وخمسین الی ستۃ سبعین فقتل فیہا ماۃ الف بین لعنۃ اللہ واسمہ بہبود وکان یدعی انہ ارسل الی الخلق وذکر الصولی انہ قتل من المسلمین الف الف وخمسمائۃ آدمی وقتل فی یوم واحد بالبصرۃ ثلثمائۃ الف وکان لہ سبر فی المدینۃ یصعد علیہ ویسب عثمان وعلیا ومعویۃ وطلحۃ والزبیر وعائشۃ رضی اللہ عنہم وکان ینادی علی الرتوت العلویۃ فی عسکرہ بدرہمین وثلثۃ وکان عند الواحد من الف العشر من العلویات یطاہن ویستخدمہن فلما قتل ہذا الخبیث دخل براسہ بغداد علی رمح وصبح الناس بالدعاء للموفق ومدحہ الشعراء۔ وقع فی خلافۃ المعتمد الوبا رفعات عظیمۃ لا یحصون عم اعظمہ بدرات وزلازل ووقع بہا غلاء مفرط بالحجاز والعراق وبلغ کر الحنطۃ فی بغداد ماۃ وخمسین دینارا ومات المعتمد سنۃ ۲۷۹ ۱۲ **۵۲۱** قولہ المعتضد باللہ کان المعتمد عمہ وکان شجاعا مہیبا وکان یقدم علی الاسد وحدہ وکان کثیر الرحمۃ اذا غضب علی احد وعزم فی ایام الخلافۃ علی لعن معویۃ علی منابر فخوف الوزیر فلم یفعلہ وکتب کتابا فی ذلک وکرہ

کثیرا من المناقب لعلی وثلب معویۃ لما مرض تقدم الطبیب وحس بنبضہ ففتح عینہ وافس الطبیب رجلہ فدحاہ ازاعا فمات الطبیب ثم مات ہو من ساعتہ وکان ذلک سنۃ ۲۸۹ **۵۲۲** قولہ علی المکتفی باللہ وکان یضرب بحسنہ المثل قال الصولی لیس من الخلفاء من اسمہ علی الا ہو وعلی ابن ابی طالب مات المکتفی شابا سنۃ ۲۹۵ ۱۲ **۵۲۳** قولہ جعفر المعتضد باللہ وہذا

باقی بر حواشی صفحہ ۵۱۰

من قريش رواه احمد ومسلم ان تحلت هذا قبح عظيم في سعويه رذالة اول من كان مالكا بعد ثلثين و
اهل السنة لا يجوزون قدحه قلت لاهل الخير مراتب بعضها فوق بعض وكل مرتبة منها يكون محل قبح
بالنسبة الى التي فوقها وكان الامام الغزالي بعدما اخذ في التصوف يتاسف على ما مضى من عمره في
التصنيف حتى الفقه ولذا قيل حسنات الابرار سيات المقربين وفسر بعض الكبار قوله عليه الصلوة
والسلام اني لاستغفر الله في اليوم اكثر من سبعين مرة بانه كان دائم الترقي وكلما كان يترقى
الى مرتبة استغفر عن المرتبة التي قبلها واذا تقرر ذلك فنقول كان الخلفاء الراشدون لم يتوسعوا
في المباحات وكان سيرتهم سيرة النبي صلى الله عليه وسلم في الصبر على ضيق العيش والحجف في
الاتصاف والاقتناع عن مقتضيات الطبائع البشرية واما معاوية فهو وان لم يرتكب منكر الكنه توسع
في المباحات ولم يكن في درجة الخلفاء الراشدين في ادا حقوق الخلافة لكن عدم المساواة
بهم لا يوجب قدحا فيه ومما يدل عليه قوله عليه الصلوة والسلام اول من يسلم سنتي رجل من بني امية



يقال لم يزيد كما في الصواعق ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب اراد اجماع اهل السنة والشيعة والمعتزلة لا اهل السنة فقط بدليل قوله وانما الخلاف ولا الفرق كلها لان الخوارج لا يوجبونه وهم في ذلك على ثلث فرق الفرقة الاولى من لم يوجبه مطلقا مستدلين بوجوه احدها ان الفتن فيه وسفك الدماء اجيب بان مضار النصب اعظم من مضار الترك وفي المثل لولا السلطان لاكل بعض الناس بعضا ثانيها ان الوصول الى السلطان متعسر فكيف الانتفاع به واجيب بان شيوع سياسته كاف وثالثها انا نرى اهل البوادي والجبال ينتظم امورهم بلا امام واجيب بالمنع بل هم كلاب وذباب يعض بعضهم بعضا على ان لكل قوم منهم رئيسا ينتظم امرهم رابعها ان للامامة شروطا قلما توجد في كل عصر بل لا توجد فيلزم ترك الواجب واجيب بان الواجب نصب من جمع الشروط ومع فقده لا وجوب فلا ترك لا واجب والاحسن ان يقال ان لم يوجد جامع الكل نصب جامع الاكثر الفرقة الثانية قالت نصبه واجب عند سكون الفتن لا عند هيجانها لعسر اجتماع الناس على الامام في الفتن اجيب بان الامر بالعكس لان الطبائع حينئذ ترغب فيمن يسكن الفتن الفرقة الثالثة زعمت الوجوب وقت الفتن لا وقت الامن لعدم الحاجة اجيب بان الامن التام محال عادي بلا امام ولو سلم فيجب نصبه مخافة ان تقع الفتن فلا يكون لها مانع ومسكن وانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى وهذا قول الشيعة الامامية والاسماعيلية فاجيبوا بان نصبه لطف بالامامة واللطف واجب على الله سبحانه لان ترك بخل واجيب او لا بانه لا يجب على الله شيء اذ لا حاكم عليه وثانيا بان اللطيف هو الامام الظاهر فان الخفي خال عن فوائد الامامة فيلزم ترك الواجب عنه تعالى على مذهبكم من ان الامام هو المهدي الخفي او على الخلق بدليل سمعي وهذا عند اهل السنة او على الخلق بدليل عقلي وهذا مذهب المعتزلة

والزيدية مستدلين بان الامام لطف فيجب على الائمة على الخير وزجرهم عن الشر وكل ما كان كذلك فهو واجب على الله تعالى وفرع بانه لو وجب على الله تعالى لم يخل الزمان عن الامام واللازم باطل وايضا قد ثبت انه لا يجب على الله تعالى شيء والمذهب اى مذهب اهل السنة على ان اللام للعهد او على ان ما سواه ليس بمذهب انه يجب على الخلق سمعا وقد ذكره الشارح له عليه ثلثة ادلة فقال لقوله عليه الصلوة والسلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية كان في زمانه امام ولم يعرفه او لم يكن في زمانه امام اصلا فقدمات ميتة جاهلية بالاضافة والميتة بالكسر مصدر تنوع والجاهلية هي الحالة التي كان الناس عليها قبل الاسلام اى مات مثل موت اهل الجاهلية وفيه تشديد عظيم ويجب ان يخص بمن يمكنه النصب والبيعة ويتساهل فيه والحديث في صحيح مسلم عن ابن عمر رضه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات بغير امام مات ميتة جاهلية وفي رواية المسلم ايضا مرفوعا من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية ولان الائمة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم نصب الامام مخافة ان يتفرق اجتماع المسلمين ويختل نظام الدين حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام من الخلفاء الراشدين ومن بعدهم وهذا اجماع على كون النصب من المهمات وكان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه على نصب الامام وقد تقرر في اصول الفقه ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب كما اشار اليه الى التوقف بقوله وَالْمُسْلِمُونَ لَا بُدَّ لَهُمْ مِنْ إِمَامٍ يَقُومُ بِتَنْفِيذِ أَحْكَامِهِمُ المشروعة اى اجرائها والباء للتعدية وَإِقَامَةِ حُدُودِهِمْ اى ما فرض على فساقهم من حد الزنا والخمر والقذف وَسَدِّ ثُغُورِهِمْ السد المنع والثغور بالضم جمع ثغر اى اطراف دار الاسلام الملاصقة بدار الحرب

مولانا مولوی محمد برکوردار

ارادوا بلدة اخذها بالحصون والجيوش لمنع الكفار وتجهيز جيوشهم وتجهيز اعطاء كل المسافر ما يحتاج اليه ومنه تجهيز البنات عند الزفاف وأخذ الصدقات منهم زكوة النصاب والعشر والخراج فتوخذ من اغنيائهم وتقسم على فقرائهم وقهر المتغلبة اى الغالبين بلا حق من الظلمة والغاصبين والمتلصصة اى السارقين المبالغين فى السرقة وقطاع الطريق بالضم والتشديد اى من يرصد الطريق للنهب واقامة الجمع والاعياد وهى من اعظم شعائر الاسلام وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق ان قلت القطع والقبول يتحققان من الحكم اينما قلت قد لا يتحققان منه كما فى الحدود والقصاص ولا بد فيهما من الامام او نائبه والطبائع مجبولة على التمرد فلا يقطع قطع الحكم وقبوله لعدم القهر وتزويج الصغار جمع صغير والصغائر جمع صغيرة الذين لا اولياء لهم اى ليس لهم من الاقارب من يدبر امرهم وذلك لانه لا ينفق المال على ذلك الا صاحب بيت المال وقسمة الغنائم وغيره وذلك لان الطمع لا ينقطع الا بمنع من له قهر ونحو ذلك من الامور التى لا يتولاها احاد الامة وقد اطنب المصنف اطنابا بالايناسب المختصر تنبيها على الاهتمام بنصب الامام وارشادا للائمة الى ما يجب عليهم فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذى شوكة اى سياسة وغلبة فى كل ناحية طرف من الارض بان يكون فى بخارا امام وفى سمرقند امام آخر ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة على جميع بلاد الاسلام قلنا لانه اى الاكتفاء يؤدى الى منازعات ومخاصمات مفضية الافضاء رسايدن الى اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهد فى زماننا هذا من المحاربات بين ملوك الاسلام ولا يخفى ان نصب من يتملك بلادا والاسلام كلها مشكل وكنت اتعجب منه حتى رأيت فى المواقف انه لا يجوز العقد لامامين فى ارض متضائقة الاقطار وامامى ارض وسيعة بحيث لا يسع الواحد تدبيرها فهو محل الاجتهاد انتهى واظن ان الجواز ارجح فان قيل فليكتف امر مجهول بذى شوكة له الرياسة العامة امامًا ما كان اى موصوفا بصفات الامامة كالقرشى العاقل البالغ سائس او غير امام كالامير الذى ليس قرشيا فان انتظام الامر يحصل بذلك كما فى عهد الاتراك جمع ترك بالضم وهم قوم عظيم فى الاقليم الشمالى من الارض من اولاد ترك بن يافث بن نوح عليه السلام وكانوا من اشد الكفار

عداوة للمسلمين وقد تغلبوا في المائة السادسة على بلاد الاسلام فقتلوا من المسلمين ما لا يحصى بما وراء النهر وبغداد ونيسابور وغيرها ثم ملكوا وهراة ثم اسلم ملكهم غازان فاسلموا وملكوا بعد الاسلام وهراة من نسل الترك ملوك ما وراء النهر وقوم چنگيز الذين ملكوا الهند وقطعوا عنها الكفر ومراد الشارح به الاراك المسلمون قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا كدفع قطاع الطريق والسارقين والمتغلبين لكن يختل امر الدين لان الملك ان لم يكن موصوفا بشرائط الامامة لم ينفذ الاحكام الشرعية منه سيما اذا كان جاهلا بها وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكرتم ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصى الامة كلهم لتركهم الواجب ويكون ميتتهم ميتة جاهلية وهذا باطل لان الامة لا تجتمع على الضلالة ولا يخفى ان هذا السوال لا ورود له بعد ما قررنا قبل ان المراد الخلافة الكاملة ولكن اورده ليذكر عنه جوابا ثانيا غير الذي مر ذكره قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة واما الخلافة المطلقة فلا لها ولو سلم فلعل دور الخلافة اي زمانها ينقضي بثلثين دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم وهذا بان يكون الامام صاحب الرياسة على المسلمين سواء كان على سنة الخلفاء الراشدين ام لا وهذا مما يساعده اللغة فان الامام كل من يقتدى به سواء كان على طريقة محمودة او مذمومة لقوله تعالى وجعلناهم ائمة يهدون الى النار والخليفة من يكون نائبا خلف النبي ص

فلا بد ان يمشي خلفه على طريقه لكن هذا الاصطلاح اي كون الامامة اعم من الخلافة مما لم نجد للقوم من اهل
السنة او من المتكلمين كلهم بل من الشيعة من يعكس هذا الاصطلاح ويزعم ان الخليفة اعم فان
الخليفة عندهم السلطان عادلا كان او ظالما والامام احد الائمة الاثني عشر وهذا يقولون بخلافة
الائمة الثلثة فيعبرون عنهم بالخليفة الاول والثاني والثالث ويتعجب مما كتب بعض
الفضلاء على الهوامش يقولون اي لا يعتقدون دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فلا اشكال
اذ ليس بعدهم خلافة لا كاملة لانقضاء ثلثين سنة ولا ناقصة اذ لم يوجد بعدهم قرشي يكون له الرياسة
العامة على بلاد الاسلام ونصب غير القرشي لا يجوز فيلزم ان تعصى الامة كلها بترك نصب الامام و
اجيب بانهم لم يتركوه عن اختيار بل عن اضطرار والوعيد على الترك الاختياري فلا اشكال وقد
يجاب بان المراد بالامام في الحديث هو النبي صلى الله عليه وسلم ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا
ليرجع بلفظ المجهول اليه في المهمات فيقوم بالمصالح ليحصل بها الغرض من نصب الامام لا خفيا
من عين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء عطف على الاعذار من بيانية والاستيلاء
الغلبة ولا منتظرا خروجه نعت مخبا اسم مفعول وخروجه مفعول لم يذكر فاعله وقدر علم
اسم فاعل وخروجه منصوب ضد صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد اي اصوله
وانحلال نظام اهل الظلم والعناد الانحلال باحرار المهملة الزوال والمقصود الشيعة لا كما زعمت
الشيعة خصوصا الامامية منهم فان الشيعة اقسام منهم الزيدية قالوا الخليفة بعد علي
ابنه محمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم الخلفاء العباسية ومنهم الجارودية قالوا الامامة بعد الحسن والحسين
رضي الله عنهما شورى في اولادهما فكل من خرج بالسيف منهم فهو امام ومنهم المنصورية ساقوا الامامة
الى الامام محمد الباقر ثم الى رئيسهم ابي منصور العجلي فالذي يذكره الشارح هو مذهب الامامية خاصة ان
الامام حق مفعول زعمت او بدل عن ما زعمت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي رضي الله عنه
لا يخفى مناقبه واولاده خمس وثلثون والذكور منهم تسعة عشر واهل العقب من اولاده خمس احدهم

الحسین ومحمد بن الحنفیہ وابو القاسم عمر وابو الفضل عباس السقاء واولادہ من فاطمۃ رضی اللہ
عنہا الحسنان وزینب وام کلثوم رضی اللہ عنہم ثم ابنہ الحسن ابو محمد الزاہد الجواد الحلیم الوفار
والحشمۃ مشی من مدینۃ الی مکۃ ثلثین عشرین ..... حجۃ والنجائب معہ وخرج من مالہ مرتین و
انفق نصف مالہ ثلث مرات ومن اعظم مناقبہ تسلیم الخلافۃ حفظا للدماء مع ما کان معہ من عساکر کالجبال
وفی الصواعق سمتہ زوجتہ جعدۃ بن قیس بامر یزید بن معاویۃ .....

ملتانی عفر اللہ لہ
مولانا مولوی محمد
ولوالدیہ

ومن نسب ذلك الى معاوية رضي الله عنه فقد اخطأ ثمانية عشر سنة تسع واربعين او سنة خمسين وعمره سبع واربعون سنة لكنه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع سنين ثم مع ابيه ثلثين ثم في الخلافة ستة اشهر ثم بالبدية بقية العمر ودفن بالبقيع وعمته سبعون ولده الحسن المثنى بن الحسن بن علي وزيد بن الحسن بن علي رضي الله عنهم وكان للحسن المثنى خمسة بنين عبد الله وابراهيم والحسن المثلث وجعفر وداود رضي الله عنهم وزعمت الشيعة ان الحسن رضي الله عنه بن علي رضي الله عنه لا عقب له وان الحجاج اسا صلهم وهذا كذب محض ثم اخوه الحسين ابو عبد الله استشهد يوم الجمعة عاشر المحرم سنة احدى وستين عند شط الفرات بقرب كوفة وله ست وخمسون سنة واشهر واسود السماء يومئذ واحمرت وما رئي في الدنيا باصناف من البلاء والموت العميم وكان متولي الحرب عبد الله بن زياد امير الكوفة وصاحب العسكر عمر بن سعد في ستة آلاف ومباشر القتل شمر وسنان بن انس النخعي ثم ان قوما من المسلمين اراد الانتقام منهم فبايعوا المختار بن ابي عبيد فملكوا الكوفة وحاربوا عبد الله بن زياد بالموصل على شط الفرات يوم عاشورا فقتلوه سنة تسع وتسعين ولما قتل جاءت حية فطفقت تدخل انفه وفمه ثم تخرج من دبره فعل ذلك مرارا وهو ميت والناس ينظرون اليه ثم ان المختار بعث برأسه الى علي بن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما فوضعه بين يديه وهو يتغدى فجعل يقول ما رأيت كاليوم طعاما احسن ولا اطيب ولا الذ ثم ان المختار بعث برأس عمر بن سعد وشمر الى محمد بن علي بن ابي طالب رضي الله عنه فقال ما رأيت كاليوم رأسا احسن ولا اطيب ولا الذ ثم ان المختار بعث برأس عبيد الله بن زياد الى علي بن الحسين رضي الله عنه فقال ما رأيت كاليوم رأسا اقبح ولا انتن ولا انكر ولا اوحش ثم ان المختار اخبر بعد ذلك بانه صاحب الوحي فحاربه مصعب بن الزبير بن العوام فقتله

وكان للحسين رع اربعة ابناء علي الاصغر وعلي الاكبر وعبد الله المستشهدان بكربلاء وجعفر مات صغيرا
ثم ابنه علي زين العابدين هو علي الاصغر التابعي المدني صاحب الحديث الكثير والزهد والورع يكنى ابا
محمد وابا الحسن وابا بكر ويلقب بزين العابدين لكثرة عبادته وخشوعه وبكائه خوفا من الله سبحانه واذا
توضأ اصفر لونه وارتعش اعضاؤه فسئل فقال الا تدرون من اقف بين يديه وكان يصلي في اليوم
والليلة الف ركعة ووقع حريق في البيت وهو ساجد فناداه الناس فلم يرفع راسه ثم سئل عنه فقال
اشغلتني نار الآخرة وعن جابر رع قال كنت جالسا عند النبي صلى الله عليه وسلم والحسين في حجره فقم
يا جابر يولد له ولد اسمه علي اذا كان يوم القيمة نادى منادي ليقم سيد العارفين فيقوم ولده ثم يولد له
ولد اسمه محمد فان ادركته يا جابر فاقرأه مني السلام رواه ابن الديني وامه شهربانو بنت يزدجرد بن
شهريار بن شيرويه بن پرويز بن هرمز بن نوشيروان المشهور بالعدل عاش في السبي حين
فتحت الصحابة رع فارس وكانت ولادته لسنتين بقيتا من خلافة علي رض وقيل سنة ثلث وثلثين وقتل
سنة خمسين وكان له يوم كربلاء نحو اثنين وعشرين سنة ولم يقاتل لانه كان مريضا وتوفي سنة اربع

وتسعين وقيل سنتين وتسعين ويحكى ان الوليد بن عبد الملك احد الملوك المروانية سمه ودفن بالبقيع
في قبر عمه الحسن ع وهكذا يفعل بالبقيع لشرف المقام وضيقه وخلف احد عشر ابنا وتسع بنات وقيل
اربعا ثم ابنه محمد الباقر هو ابو جعفر المدني لقب باقرا لانه بقر العلم اي شقه فعرف خفايا ه اولانه تبقر في
العلم اي توسع بلغه جابر سلام النبي صلى الله عليه وسلم مات سنة اربع وعشرة ومائة وقيل ثماني عشرة و
كان عمره ثماني وخمسين سنة كما في تاريخ البخاري ودفن في قبر الحسن بن علي ع وخلف ستة بنين وثلث
بنات ثم ابنه جعفر الصادق هو ابو عبد الله المدني العلامة الصوفي الفقيه المحدث المجاهد في صدق المقال
وامه ام فروة بنت القاسم الفقيه بن محمد ابن ابي بكر الصديق رضي الله عنه ولد سنة ثمانين بالمدينة وتوفي

بالمدينة سنة ثمان واربعين ومائة ودفن في قبر الحسن بن علي رضي الله تعالى عنهم ومن فاداه
من خزنه امر فقال خمس مرات ربنا انجاه الله من الحزن واعطاه ما اراد وطلب منه ابو مسلم الخراساني
ان يختار الخلافة فلم يفعل حتى جعل ابو مسلم الخلافة في آل عباس ثم ابنه موسى الكاظم يكنى ابا ابراهيم
وابا الحسن ويلقب بالعبد الصالح وبالكاظم لكظمه الغيظ وكان يسجد سجدة بعد الطلوع الى الاستواء
وكان يبلغه عن رجل انه يؤذيه بلسانه فيبعث اليه الف دينار وكان يسكن المدينة حتى طلبه بعض الخلفاء
العباسيين اليه فمات هناك يوم الجمعة لخمس مضين من رجب سنة ثلاثين ومائة وعمره اربع وخمسون سنة
ودفن بمدينة السلام التي هي بغداد الغربي على الساحل الغربي دجلة واولاده تسع وخمس وعقبه
من اربعة عشر رجلا ثم ابنه علي الرضا هو ابو الحسن علي الملقب بالرضا لانه رضي به الموافق والمخالف
ولد بالمدينة يوم الخميس الحادي عشر من ربيع الاول سنة ثلث وخمسين ومائة وقيل غير ذلك و
توفي يوم الجمعة في تسع بقين من رمضان سنة ثلث ومائتين وقيل غير ذلك وهذا بارض طوس
ودفن في قبة هارون الرشيد وقد عرف الخليفة مامون العباسي قدره وعظمه وطلبه الى خراسان
وسلم اليه الخلافة وخطب باسمه وزوجه احد بناته ولكنه لم يباشر الخلافة ويقيم اسمه مامون بعد ذلك ولم يصح
من كلامه لحسنا كفلان من الثواب ولسيئا ضعفان من العذاب ثم ابنه محمد التقي هو ابو جعفر الثاني
الملقب بالجواد والتقي ولا عقب للرضا الا منه توفي سنة عشرين ومائتين وله خمس وعشرون سنة و
دفن ببغداد عند جده الكاظم وخلف ثلث بنين واربع بنات ثم ابنه علي النقي هو ابو الحسن الملقب بالنقي
بالنون والقاف اي الطاهر ويلقب بالهادي والزكي ايضا ولد في الثالث عشر من رجب سنة اربع
عشرة ومائتين وقيل غير ذلك بالمدينة وتوفي يوم الاثنين ثلث ليال بقين من جمادى الاخرة سنة
اربع وخمسين ومائتين في بلدة سكر ويلقب بالعسكري وعسكر بلدة بناها الخليفة المعتصم بالله العباسي
وكان الخلفاء يسكنون بغداد مضاف بغداد وبعساكره واستغاث اهلها من غلمانه وكانوا ثمانية آلاف
فانتقل الى ارض اهواز وبنا بها بلدة حسنة واقام بها مع عسكره ولذا سميت العسكر واسمها الاصلي
سر من راى من راءاه صار مسرورا سائما ثم سميت سامرا بتشديد الراء ثم سامرة للتخفيف ثم ابنه

الحسن العسكري يكنى ابا الحسن ويلقب بالعسكري الثاني تولد يوم الجمعة سادس ربيع الاول سنة احدى وثلثين ومائتين ثم ابنه محمد القاسم الصحيح محمد ابو القاسم كما ذكره غير واحد ويحتمل ان يكون تصحيف القائم بالهمزة فانه من القاب المهدي لانه يقوم بالخلافة ولعل الشارح خلط بين اللقب والكنية وفي الجمع بين اسم النبي صلى الله عليه وسلم وكنيته بحث بل قد ورد النهي عن التكني بكنيته ايضا وتفصيله ان الاحاديث في هذا الباب على اقسام الاول سموا باسمي ولا تكنوا بكنيتي رواه البخاري ومسلم وبه اخذ الشافعي رح الثاني من يتسمى باسمي فلا يتكنى بكنيتي ومن تكنى بكنيتي فلا يتسمى باسمي رواه الترمذي وبهو قول الامام محمد الحنفي الثالث جارت امرت الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالت اني ولدت غلاما فسميته محمدا وكنيته ابا القاسم فذكر لي انك تكره ذلك فقال ما الذي اجل اسمي وحرم كنيتي وما الذي رواه ابو داود به اخذ مالك وقال هو ناسخ للنهي الرابع فقال علي رضي الله عنه يا رسول الله ان ولد لي من بعدك ولد اسميه باسمك واكنيه بكنيتك قال نعم قال علي رضي الله عنه وكانت رخصة لي رواه الترمذي مصححا وكذا كني علي رضه ابنه محمد بن الحنفية ابا القاسم واخذ بعضهم من هذا الحديث ان النهي خاص بزمانه صلى الله عليه وسلم رفعا للاشتباه في النداء والذكر وبعضهم ان الرخصة خاصة لعلي رضي الله عنه في اولاده ويدل عليه ما رواه ابن عساكر ان طلحة قال لعلي جمعت بين الاسم والكنية وقد نهى عنه فدعا علي رضه جماعة من الصحابة فشهدوا بان النبي صلى الله عليه وسلم رخصه لعلي رضه وحرمه على من سواه انتهى ولعل تكنيته المهدي من هذا القبيل المنتظر بلفظ المفعول المهدي وكان ولادته الخ وقد اختفى في السرداب

هو البيت المخفي في جوف الارض وكان اختفاءه سنة ست ومائتين وقيل سنة خمس في بلدة سرمن راى والشيعة الى يومنا يجتمعون على باب هذا السرداب يناجونه ويحملون الى هذا السرداب نفائس اموالهم خوفا من اعدائه وهم اخلفا العباسية باسرهم كانوا لا يرضون باجتماع الناس على العلويين حسدا وخوفا من خروجهم للخلافة وسيظهر قبل الساعة فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايام حيوته كما زعم بعض الطبيعيين ان العمر الانساني لا يجاوز مائة وعشرين سنة كعيسى عليه السلام رفع حيا الى السماء ويعود الى الارض ثم يموت والخضر عليه السلام بكسر الخاء وسكون الضاد او بفتح الخاء وكسر الضاد اختلف في اسمه ونسبه فقيل بليا بن ملكان وقيل ولد آدم عليه السلام لصلبه وقيل ابن مالك اخي الياس وقيل هو ولد فرعون وهو قول شاذ والصحيح انه نبي معمر محجوب عن الابصار يبقى الى آخر الدنيا وانكر حيوته جماعة منهم البخاري امام المحدثين وقال صدر الدين القونوي الصوفي وجوده في عالم المثال وليس لهؤلاء حجة حيوتية اما حديث لو كان الخضر حيا لزارنا فليس بصحيح كما قاله السخاوي والحجة في وجوده ما تواتر عن الاولياء والصلحاء من ملاقاته قال الشيخ العارف علاء الدولة السمناني الخضر يمرض كثيرا ويداوي نفسه ويتجدد اعضاءه في كل

مائة وعشرين سنة وحسن الخلق جواد يعطي النقود والثياب عالم بالكيميا ويتزوج ويولد له ولا يعرفه
الزوجات ولا الاولاد ويدخل الاسواق ويبيع ويشتري سيما في سوق مناوا كله ونومه قليل ويحب
الصوت الحسن وله لهجة في السماع رقص ووجد وربما بقي مغلوبا يوما وليلة وبواظب على قوله يا حي يا
قيوم يا الاله الا انت اسالك ان تحيي قلبي بمعرفتك ابدا انتهى ملخصا وذكرنا في مرام الكلام البسط منه
وغيرهما كادريس والياس عليهما السلام والدجال الشقي الى ههنا كلام الشيعة ثم رفع الشارح رد هيهم
بقوله وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام
كاقامة الحدود ورفع الكفار والظالمين وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا
الاسم بل غاية الامر ان يوجب خوفه منهم اختفاء دعوى الامامة بان يسكت عنها مطلقا ويظهر ها على خواصه لا
على العوام كما في حق الائمة من الحسين الشهيد الى العسكري الذين كانوا ظاهرين على الناس الظهور
ههنا ضد الخفاء لا المعنى الغلبة كما يوهمه كلمة على ولا يدعون الامامة ان قلت كان الملوك العباسية
يوذونهم مخافة ان يدعون الامامة فلعله اختفى لذلك قلت قد انقرضت العباسية منذ دهر طويل
فما سبب الاختفاء والدليل الثالث على بطلان قولهم عند فساد الزمان اي له وقد صح النهي عن سب
الدهر في الحديث بلفظ لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر رواه البخاري ومسلم وذكر بعضهم ان الدهر
من الاسماء الالهية فهذا وجه النهي وقال بعضهم كانوا يسبون الحوادث الى الدهر ويذمونه فنهى لان الله
مرسل الحوادث وفعلي الاول يكون النهي خاصا بلفظ الدهر وعلى الثاني يعم الزمان ايضا والاحوط ترك
الكل واختلاف الاداء اي الافكار وهذا بالبديع او عدم اتفاقهم على امام واستيلاء الظلمة اي
غلبتهم احتياج الناس الى الامام شد وفعا للمفاسد واضيادهم لرأسهل فان الامام يكون عادلا فيها
للافات عنهم كما في قصة اجتماع الناس على فريدون

لدفع الضحاك الظالم وبهنا ابحاث شريفة الاول اختلف اهل الملة في الحسن بن محمد هذا على مذهب فاحد ها مذهب الامامية من انه المهدى الموعود ويدفعه ما صح في الحديث من ان اسم والد المهدى عبد الله الثاني ما قيل انه لا وجود له لان الحسن العسكري لم يعقب الثالث انه قدمات وذكر الشيخ علاؤ الدولة السمناني ان علي بن الحسين البغدادي كان قطب زمانه فلما توفي صلى عليه محمد بن الحسن العسكري وجلس مجلسه تسع عشرة سنة وكان قبل ذلك قد اختفى ودخل في الابدال ثم توفاه الله بروحه وريحان ودفن بالمدينة المطهرة وصلى عليه القطب القائم مقامه عثمان بن يعقوب الخراساني انتهى وقال الشيخ القطب عبد الله اليافعي امام مكة ان محمد بن الحسن الذي يلقبه الامامية بالمهدي مات له سنة خمس وستين ومائتين وهم يزعمون انه مختفي انتهى الرابع مذهب بعض اهل السنة من المكاشفين من انه حي ونقل عن الشيخ عبد الوهاب الشيخ الشعراني قال مولد المهدي ليلة نصف شعبان سنة خمس وخمسين ومائتين وهو باق الى ان يجتمع بعيسى عليه السلام هكذا اخبرني الشيخ العمراني وكان قد اجتمع به انتهى والفرق بين هذا المذهب وقول الامامية انهم يزعمون انه الخليفة من حين اختفاءه الى ان يظهر وان خلافة غيره باطلة ولكن يرد على هذا المذهب ان اسم ابيه ليس عبد الله فلعل في النقل سهوا ويمكن ان يجاب انه مهدي من جملة المهديين غير المهدي الكبير الموعود والله سبحانه اعلم البحث الثاني تواترت الاحاديث في خروج المهدي وافرد بعض العلماء بالتاليف وملخصها انه من اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم وانه يملك الارض ويملوها بالعدل بعد ما ملئت بالجور وانه يلاقي عيسى عليه السلام وبالجملة فالتصديق بخروجه واجب وما يزعم انه قد مضى في محمد بن عبد الله المنصور ثالث الخلفاء العباسية او عمر بن عبد العزيز الاموي او محمد بن الحنفية وكله مخالف للحديث وكذا ما قيل انه عيسى عليه السلام بن مريم مستدلا بحديث لا مهدي الا عيسى بن مريم لان الحديث لا يصح البحث الثالث اختلف في ان المهدي من اولاد الحسن او الحسين والراجح هو الاول لما رواه ابو داود عن علي رضي الله عنه وجمع بعضهم بانه من صلب حسن وبطن حسينية وذكر بعض العلماء في ذلك نكتة وهي ان الحسن ترك الخلافة فجعل الله من صلبه خليفة لا خلافة كخلافته البحث الرابع ذكر كثير من الاولياء والعلماء اوقاتا مخصوصة لظهور المهدي وقد مضى اكثرها وقد كنت اري ان الحق السكوت لان اشراط الساعة كالساعة في ابهام الوقت حتى رأيت

محمد الحافظي البخاري رفع حديثا في ذلك والعهدة عليه ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم وأولاد علي يعني بشرط ان يكون الامام قرشيا هكذا وقع في بعض النسخ بلفظ التصغير وبإثبات النسبة وذكر بعض الكبار ان هذه الكلمة نسبة في العرب ان الصحيح في النسبة قرشي بفتحتين وفي بعضها بلفظ التصغير بلا نسبة من باب تسمية الرجل باسم القبيلة لقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش وجه الاستدلال ان الجمع المعرف باللام يطلق ويراد به الاستغراق الافراد كما تقرر في الاصول وهذا وان كان خبرا واحدا لكن لما رواه ابو بكرة محتجا على الانصار حين ارادوا ان يكون الخلافة فيهم لا في قريش ولم ينكره احد بل عملوا به فصار مجمعا عليه وههنا بحث وهو ان جعله خبر الآحاد من قلة تتبع الاحاديث كما هو عادة المتكلمين فانه حديث متواتر رواه نحو اربعين صحابيا كما في الصواعق ومن زعم انه اقل من نصاب المتواتر تركذبه التجارب والرجوع الى الوجدان عند سماع الاخبار ان قلت لو سلم انه خبر الاحاد فلا باس لان مسئلة الامامة من الفروع وقد تقرر ان العمل بالخبر الواحد واجب قلت نعم لكن الشيعة يجعلونها من الاصول الاعتقادية وكثير من المتكلمين لا يكتفي فيها بالخبر الواحد ولو سلم فالحجة الاقوى خير من القوية ولم يخالف فيه اي في اشتراط القرشية الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا اي من اولاد هاشم بن عبد مناف او علويا بالكسر اي من اولاد علي عن الزهراء او غيرها رضي الله عنهم وهذان الشرطان لبعض الشيعة ما ثبت بالدلائل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان بضم واو ثبتها الاجماع وقد ورد في بعض الآيات وكثير من الاحاديث ما يدل على صحة مذهبهم مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وان وصليته كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة

الملقب بقریش اولا عند الجمهور لانه اجتمع یوما فی ثوب فقالوا تقرش ای اجتمع من قولهم قرشه اذا جمعه من باب ضرب ونصر اولانه جارالی قومه کالتمساح جمل قریش ای شدید وقیل قریش من تخلذن غالب بن فهر کانهم تجمعوا فیه وکانوا فی سفر التجارة وکان الناس یقولون جار عیر قریش وقیل سموا به لاجتماعهم فی الحرم وقیل لانهم کانوا یجمعون التجارات وقیل قریش دابة فی البحر تخافها دواب البحر سموا به لشجاعتهم وهاشم هو ابو عبد المطلب بتشدید الطاء جد رسول الله صلی الله علیه وسلم عطف بیان لعبد المطلب فانه محمد بن عبد الله کان حسن الوجه ری فی وجهه نور النبی صلی الله علیه وسلم وعاش ثمان عشرة سنة وروی باسانید ضعیفة ان النبی صلی الله علیه وسلم زاره بالمدینة وآمنة ام رسول الله صلی الله وآمنا به واختار الامام الرازی انهما ماتا علی ملة ابراهیم علیه السلام والجمع ان الاحیاء کرامة لهما لیضاعف ثوابهما وقد الف الحافظ المحقق جلال الدین الاسیوطی رسائل ستا فی اثبات ایمانهما وایمان جمیع آباء النبی صلی الله علیه وسلم الی آدم رم وتبعه محققو المتاخرین وعارضه علی بن سلطان القاری رسالة فی اثبات کفرهما فرای استاذه ابن حجر المکی فی منامه ان القاری سقط من سقف فانکسرت رجله فقیل هذا جزاء اهانته والدی رسول الله صلی الله علیه وسلم فوقع کما رای ومن اراد کشف مشکلات هذه المسئلة فلینظر فی رسائل الاسیوطی ابن عبد المطلب اسمه شیبة وسمی عبد المطلب لان هاشما قال لاخیه المطلب بن عبد مناف ادرک عبدک بمدینة وکان قد ذهبت امه الی اخوالها بنی عبد النجار احد قبائل الانصار وقیل جاریة المطلب وهو فی ثیاب رثة فظن انه عبد فقال عبدک وهو یستحی ان یقول هو ابن اخی ثم احسن حاله وقال ابن اخی هاشم وکان جوادا کریما حسن الوجه وعاش مائة واربعین سنة ابن هاشم اسمه عمرو ولقب هاشما لهشمه الثرید لقومه فی سنة مجاعة وکان یرحل رحلتین فی الشتاء الی الیمن والی الشام فی الصیف فیاکل بالشام ویحمل معه ویاکل بمکة وکان یطعم الناس بالموسم بمنی بمکة وکان یطعم الناس بالموسم بمنی بمکة وکان یطعم الناس بالموسم بمنی بمکة وکان یطعم الناس بالموسم بمنی بمکة

صاحب غفرله

للناس في المحيط بن عبد مناف بالفتح اسم صنم بن قصي بضم القاف وفتح الصاد وتشديد
الياء تصغير قصى على فعيل من بصا يقصو اذا بعد من باب نصر واسمه زيد او مجمع ولقب به لانه بعد عن
قومه الى بلد وقضاعة وهم قوم من العرب بن كلاب جمع كلب لانه اتخذ الكلاب للصيد ولان
العرب كانوا يسمون نجو كلب وذنب لدفع العين وسئل اعرابي عن ذلك فقال نسمي الدعار بنا باسم
السباع لاعدائنا او مصدر بمعنى المكالبة وهو المخاصمة والمحاربة فيكون كالتسمية بالشجاع بن مرة
بضم الميم وتشديد الراء بن كعب كان صاحب ارشاد وتجمع قريشا يوم الجمعة ويخطب ويخبرهم
بامر النبي صلى الله عليه وسلم ويامرهم باتباعه ويقول يا ليتني كنت معه حين يخالفه قومه بن لوي
بضم اللام وفتح الواو وتشديد الياء تصغير اللأي بن غالب بن فهر بكسر الفاء وقال الهروي الاصح
ان قريشا لقبه وان من لم يكن من اولاده فليس بقرشي مل كناني بن خزيمة قيل اسمه قيس ولقب
نضر النضارة وجهاي حسنه بن كنانة بكسر القاف بن خزيمة بضم الخاء وفتح الزاء وعن ابن عباس
انه كان مومنا بن مدركة اسم فاعل سمي عمرو ولقب مدركة لان اباه خرج في ابله فتقرب من اربب
فاوقعها عمرو فسمي مدركة وطبخها اخوه عامر فسمي طابخة بن الياس بكسر الهمزة المقطوعة وقيل بفتحها
موصولة منه الرجاز وكان يسمع في صلبه تلبية صلى الله عليه وسلم بالحج وهو اول من اهدى البدن الى
الكعبة وكان يكبه على اولاد اسمعيل انحرافهم عن دين الحق ويعظهم حتى ردهم الى رايه وفي
الحديث لا تسبوا الياس فانه كان مومنا بن مضر علي وزن عمر بن نزار بالنون والزاي المضر اذا ابيض او مضر
اللبن اذا حمض وكلاهما من باب نصر وسرف وعلم لقب بالبياض لونه او لانه كان يحب اللبن

الحامض وهو بالفارسية دوغ وعن ابن عباس انه كان مسلما على ملة ابراهيم ولبثه انه سقط عن البعير فاصيبت يده فقال وايداه وايداه وكان حسن الصوت فطربت الابل فصار ذلك اصل الحداء في العرب ابن نزار بكسر النون وتخفيف الزاء المعجمة مشتق من النزر وهو القليل لانه لما ولد رأى ابوه في وجهه نورا فاطعم طعاما كثيرا وقال هذا كله نزر اي قليل في حق هذا الولد وتميل لانه كان قليل النظير بن معد بفتح الميم والعين وتشديد الدال يروى ان بخت نصر الملك الكافر لما دخل بلد والعرب يريد قتلهم فاوحى الى ارميا راحد الانبياء بني اسرائيل ان ائت معدا واحمله الى الشام وقل له امره فانه يخرج من ولده خاتم الانبياء بن عدنان بفتح العين يسمى ابا العرب والبه ينتهي النسب ومن جاوزه حتى انتهى الى آدم فقد اخطأ عند المحققين قال الحافظ ابن حجر اجمع العلماء على ان النبي صلى الله عليه وسلم انما انتسب الى عدنان ولم يتجاوزه وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه كذب النسابون بعد عدنان فالعلوية والعباسية اي اولاد عباس عم النبي صلى الله عليه وسلم وانما تعرض بذكرهم تصحيحا لكلامهم فانهم كانوا خلفاء وسراطويلا من بني هاشم لان العباس وابا طالب والد علي رضي الله عنه كان يحب النبي صلى الله عليه وسلم ويحفظه ولكن مات على الكفر كما في صحيح البخاري ومسلم خلافا للشيعة ابنا عبد المطلب بن هاشم وابو بكر قرشي لانه ابن ابي قحافة بالضم اسلم يوم فتح مكة ولم يكن من المهاجرين من اسلم ابواه وبنوه وبناته الا ابو بكر رضي الله تعالى عنه عثمان عطف بيان لابي قحافة بن عامر بن عمر بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لوي

ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما اي مصونا عن الذنوب خلافا للشيعة ومطلوبهم عن ذلك
البطال خلافة كل من عدا الائمة الاثني عشر زاعمين ان العصمة لا تعرف الا من جهة الشارع والشارع
اخبر بعصمة الاثني عشر فقط فينحصر الامامة فيهم وايضا قالوا قد وجد عن الخلفاء الثلثة ذنوب احدها ان ابا بكر
منع الارث عن فاطمة رضي الله عنها مع ثبوته بالكتاب ثانيها انه منع عنها قرية فدك وقد اوعت الهبة من
رسول الله عليه وسلم وشهد بها علي رضي الله عنه وجوابها انه عمل بما سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم نحن
معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ولا يجوز بلا تمام نصاب الشهادة يقال ولذا لم يغير علي رضي
الله عنه هذا الحكم في خلافته ثالثها ان النبي صلى الله عليه وسلم ولى عمر رضي الله عنه الصدقة ثم عزله
ثم ابو بكر رضي الله عنه نصبه للخلافة واجيب بانا لا نسلم العزل بل انتهى العمل بانتهاء المعمول ولعل العزل
كان لامر آخر لعدم الاهلية رابعها ان الثلثة تخلفوا عن جيش اسامة وقد نصبه النبي صلى الله عليه وسلم
في مرض موته الى الشام وقال لعن الله من تخلف عنه وجعل الثلاثة فيهم الا علي رضي الله عنه اجيب بمنع صحة
خامسها ان ابا بكر رضي الله عنه قطع يسار سارق واحرق فجاءة السلمي بالنار وهو يقول انا مسلم والتعذيب بها
كبيرة اجيب بمنع صحته ولو سلم فالقطع من غلط بالجلاد والاحراق من الاجتهاد وتهديدا وكان فجاءة
من الزنادقة سادسها ان خالد بن الوليد قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طبعا في زوجته ولذلك تزوجها
من ليلته فترك ابو بكر رضي الله عنه قصاصه وحده اجيب بان قتله لردته وشبهة العقد تسقط الحد على ان صحته
من المجتهدات وقيل كانت مطلقة مالك سابعها ان ابا بكر رضي الله عنه امر باحراق بيت علي رضي الله
عنه وفيه فاطمة والحسنان رضي الله عنهم لما خرجوا عن البيعة قلنا كذب محض ثامنها ان عمر رضي الله عنه
منع الخمس عن اهل البيت قلنا لم يصح ولو سلم فمجتهد فيه فلعله وجدهم اغنياء وقال ابو حنيفة رحمه الله لا حظ لاغنياء
من الخمس تاسعها انه نهى عن متعة النساء بعد ثبوتها بالقرآن والسنة قلنا صح عن علي وغيره من الصحابة

رضا انها منسوخة كما في الصحيحين عاشرها انه نهى متعة الحج فقلنا اجتهاد الحادي عشرانه حرق كتاب فاطمة رضا
حين ندم ابو بكر رضي الله عنه على منع فدك وكتب لها كتابا وانه ضربها حتى اسقطت الولد ومات
قلنا بهتان عظيم الثاني عشر ان عثمان رضي الله عنهم ولى فاسقا وهذا ظلم قلنا نعم لمصلحة
الثالث عشر انه كان يؤثر اقاربه ببيت مال المسلمين قلنا كان الايثار من مال نفسه فان عمله مشهور
الرابع عشر انه حمى الحمى لنفسه معان في الماء والحشيش حق المسلمين اجمع اجيب بانه كان لانعام
الصدقة وقد بقيه اليه الشيخان الخامس عشر انه ضرب عبد الله بن مسعود رضي الله حتى مات واحرق
مصحفه وضرب عمار بن ياسر حتى اصابه دق ونفى ابا ذر الغفاري الى الربذة قلنا لا نسلم فقد ابن مسعود
والاحراق كان لاجماع الصحابة على مصحف واحد لنفي الخلاف وعمار رضه وابو ذر رضه اغلظا عليه فاد
بهما والامام ذلك اذا رأى المصلحة ولذلك قتل على يوم الجمل وصفين من الصحابة جما غفيرا
السادس عشر انه اسقط الحد عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما حين قتل الهرمزان ملك الاهواز بعد ما اسلم
قلنا س عبد الله انه ارتد وكان عبد الله من عظماء الصحابة المجتهدين فكان قتله اجتهادا فلا قصاص

فهذه نبذة من الباب وبالجملة فاكثر ما ذكروه من مثالب الصحابة رض موضوع وما صح منها فمن الخطا الاجتهادي والمجتهد ماجور في خطائه لما ماخوذ ولو سلم وقوع الذنب منهم فلا باس ولا يشترط العصمة في الخلافة ويكفيهم ما وعدهم الله من المغفرة والجنة والغبطة من اعظم الذنوب سيما في الصحابة رضي الله عنهم اجمعين لما مر من الدليل على امامة ابي بكر رض مع عدم القطع بعصمته يريد ان امامة ابي بكر صحيحة قطعا بالاجماع فلو كانت العصمة شرطا لكان عصمته معلومة قطعا لكن لا قطع بها فالعصمة ليست بشرط ان قلت هذه الحجة كالمصادرة على المطلوب لانهم اراد وا بهذا الاشتراط ابطال خلافة ابي بكر رض قلت ليس مقصودهم مقصورا على ابطال خلافته فقط بل ابطال خلافة كل من سوى الاثنى عشر والاجماع حجة قاصمة على كل من الطرفين ..... فهو كما يدل على حقية خلافة ابي بكر رض يدل على عدم اشتراط العصمة فالاحتجاج معقول وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل لانه دعوى لا بد لها من ثبت واما عدم الاشتراط فيكفي فيه عدم دليل الاشتراط ان قلت عدم العلم بالدليل لا يدل على عدم المدلول والا لزم العامة نفي اكثر الموجودات قلت هذا في المباحث العقلية واما في العمليات فليس الامر كذلك بعد استقرار الادلة ولذا انحصر الفرائض والمحرمات فيما بلغنا مع احتمال ان يكون فيها ما لم يحمله الرواة وانتقرض حامله وذلك لان الظن كاف في العمليات واعلم ان تحقيق مهية العصمة من المزالق وملخصها نهم ذكروا للعصمة تعريفين احدهما عدم خلق الله

الذنب في العبد فعلي هذا يكون المعصوم من لا يخلق فيه ذنب وغير المعصوم من خلق فيه الذنب فيكون مساويا للمذنب بالضرورة ثانيهما ملكة نفسانية تمنع على المعاصي وأصل هذا منقول عن الحكماء وذكر صاحب المواقف وغيره ان التعريف الاول مبني على اصول الاشاعرة من استناد الممكنات كلها الى الحق سبحانه بلا واسطة وبدل التحليه الصلوة والسلام المعصوم من عصمه الله رواه البخاري والثاني مبني على اصول الفلاسفة من الاستناد الى الاستعداد انتهى ملخص كلامهم وعندي ان تطبيقه على اصول السنة سهل بان يقال العصمة ملكة نفسانية تخليقها الله سبحانه في العبد فكون سببا عاديا لعدم خلق الذنب فيه وبالجملة فعلى هذا التعريف لا يلزم ان يكون غير المعصوم مذنبا لجواز ان يكون الشخص خاليا عن هذه الملكة ولكن لم يصدر عنه الذنب بحفظ الحق سبحانه من غير سبب واذا عرفت هذا ظهر لك انه يجوز على التعريف الثاني ان يقال ابو بكر رضي غير معصوم ولا يجوز ذلك على التعريف الاول لان ذلك حكم عليه بكونه مذنبا وهذه كلمة سب والعياذ بالله منها بل يقال هو غير واجب العصمة او غير مقطوع العصمة كما قال الشارح لئلا يلزم اثبات الذنب وبهذا الكمال حيث يجري البحث بين اهل السنة والشيعة في عصمة اهل البيت فاحفظ هذا الفرق لتحفظك عن الحيرة والخبط فمن الخبط في هذا الباب ما وقع لعلماء السند من النزاع وتحرير المكاتبات في عبارة الصواعق حيث ذكر اعتراض الشيعة بان الزهراء رضي الله تعالى عنها ادعت فدك وشهد لها اهل البيت وهم معصومون عن الكذب والخطا وجواب اهل السنة بانا لا نم العصمة فتحير بعض علماء السند وقال اني ذنب صدر عنهم حتى قيل بنفي العصمة عنهم وبني على التحير ان العصمة بالسنية انما هي بالمعنى الثاني فلا يوجب نفيها صدور ذنب اليه من الخبط

قال بحر العلوم ١٢

في هذا الباب ما ذكره بعض المحشين نظرا الى التعريف الاول ان ابا بكر رضي الله عنه مذنب لانهم صرحوا بانه غير معصوم وغير المعصوم مذنب ويدل عليه احراقه فجاءه بالنار وقطعه يسار السارق والقضاء بلا علم ذنب انتهى قلت ظهر لك ان القائلين بانه غير معصوم هم اصحاب التعريف بالملكة والقائلين بان غير المعصوم مذنب هم اصحاب التعريف بعدم الخلق فلا تيكرر الحد الاوسط وبعبارة اخرى نقول ان اريد نفي العصمة بمعنى عدم خلق فلا نسلم الصغرى بل نقول هو غير معطوع كما اشار اليه الشارح وان اريد نفي العصمة بمعنى الملكة فلا نم الكبرى وليست شعري كيف يتصدى امثال هؤلاء للتصنيف وايضا من الخطأ في هذا المقام ما قيل انه كان على الشارح ان يقول مع عدم عصمته كما قال غيره ولا ان يقول مع عدم القطع بعصمته ولكنه راعى الادب فيه نظر لان الشارح انما ذكر التعريف بعدم الخلق فلا يجوز منه نفي العصمة لئلا يلزم اثبات الذنب وتحقيق هذا المقام من خواص مؤلفاتنا والله تعالى اعلم احتج المخالف وهم الشيعة على اشتراط العصمة بقوله تعالى لابراهيم قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين سأل ابراهيم ان يكون من ذريته ائمة فقال لا ينال عهدة الامامة الظالمين منهم وغير المعصوم ظالم لصدور الذنب منه وهذا بناء على التعريف بعدم الخلق فلا ينال عهد الامامة والجواب المنع اي منع قولهم غير المعصوم ظالم فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح اي مدارها بالعمل الصالح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما لجواز ان يرتكب صغيرة فقط او كبيرة ولكن يتوب عنها ويصلح العمل فيخرج عن العصمة ولا يدخل في حد الظلم وهذا الجواب مبني على التعريف بعدم الخلق كما اختاره في هذا الكتاب واما اذا فسرنا العصمة بالملكة كما اختاره في شرح المقاصد فالجواب في غاية الوضوح وهو ان غير المعصوم لا يلزم ان يكون مرتكبا لجواز ان لا يكون الشخص ملكة الاجتناب ومع هذا لا يكون محفوظا عن الذنب واعلم ان لهم في الجواب عن الآية وجوها آخر احدها

ان المراد بالظالم الكافر لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم ثانيها ان المراد بالظالم من تقيد
على الغير فهو اخص من العاصي ثالثها ان المراد بالعهد عهد النبوة لا الامامة والشيعة في الاستدلال
على العصمة وجوه آخرالاول ان الامام ينصب لامر والنهي فلو عصى لوجب نصب امام آخر لنهيه و
يتسلسل واجيب بان فائدته غير محصورة في ذلك كما مر في كلام المصنف ثانيها القياس على النبي
لانه خليفته واجيب بالفرق العظيم ثالثها انه واجب الطاعة لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول و
اولي الامر منكم فيلزم طاعة العاصي اجيب بان طاعة اولي الامر محصورة فيما لا يخالف الشرع و
حقيقة العصمة اي ما بها ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره واختار
في شرح المقاصد التعريف بالملكة وليس بهذا تناقضا لعدم التفاوت في المقصود من التعريفين و
زعم الفاضل الخيالي ان مهية العصمة هي الملكة واما عدم الخلق فهو غايتها وما بها وهذا من
في هذا المقام لان كون عدم الخلق حداً للعصمة مشهور ويدل عليه قول الشارح وحقيقة العصمة
وهذا معنى قوله هي اي العصمة لطف من الله تعالى يحمله اي العبد على فعل الخير ويزجره عن الشر مع
بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء علة لبقاء الاختيار وهذا تكملة للتعريف والابتلاء هو الامتحان بالتكليف
ولا شك ان عدم القدرة على الذنب ينافي التكليف باجتنابه وهذا التعريف منقول عن المعتزلة ولكن

لما كان غير مخالف لتعريف الاشاعرة في المآل ذكره تأييدا لبقاء القدرة ولهذا اى لاشتراط
ابقاء القدرة قال الشيخ ابو منصور لا يزول المنة اى الامتحان وبهذا ظهر فساد قول من قال هم بعض
الشيعة انها اى العصمة خاصية في نفس الشخص اى روحا وفي بدن يمتنع بسببها صدور الذنب عنه
كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه اى كيف يصح
هذا التعريف والحال ان كون الذنب محالا ينافي التكليف والثواب وعند ان هذا الدليل الزام
على الشيعة فانهم يذهبون مذهب المعتزلة في الحسن والقبح العقليين واما على مذهبنا فيجوز التكليف
والثواب اذ لا يقبح من الله سبحانه شيء ولا يشترط ان يكون افضل اهل زمانه خلافا للشيعة
وغرضهم ابطال خلافة من عدا الائمة العشر الاثني عشر اعنى ان الافضلية لا تعلم الا بالنص والنص في
غيرهم وسند لنا على الاشتراط بان امامة المفضول قبيحة عقلا والقبيح لا يصدر عن الله سبحانه
وبان المعلم لو استخلف على الصبيان من ليس اعلمهم عد ذلك سفها وسفيها ظاهر من كلام الشارح
لان المساوي في الفضيلة بل المفضول لا اقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها
واقدر على القيام بمواجبها لان عظم دار السلطنة هو على المهارة بامور الدنيا لا على المهارة بالعلم
الشرعي وكثرة العبادة والمواجب جمع موجب بالفتح اى ما يوجبه الخلافة من العدل وحفظ الثغور
وغيرهما خصوصا اذا كان نصب المفضول لدفع الشر وابعد من اثارة الفتنة لكونه فاشوكة
خطيمة والاثارة بر انگيختن ولهذا اى لعدم اشتراط الافضلية جعل عمر امر الامامة شورى بين
الستة مع ان بعضهم وهو عثمان وعلى رضي الله تعالى عنهما افضل من البعض وهذا الاحتجاج
تحقيقي ولم يقصد به الزام الشيعة فلا يرد ان فعل عمر رضي الله تعالى عنه لا يرد عليهم 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 وانما كان غير جائز لما يلزم في ذلك من امتثال
احكام متضادة على تقدير تنجز الامرين في امر ان يأمر احدهما به وينهى الاخر عنه واما في الشورى فالكل
بمنزلة امام واحد هذا قول بعضهم ولكن الصحيح ان عمر رضي الله تعالى عنه اراد ان تتشاوروا ويختار
احدهم للامامة ولا اشكال على هذا التقدير اليه ويشترط ان يكون من اهل الولاية اى التصرف
في الامور اى مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا ثم ذكر الدلائل على اللف والنشر اذا ما جعل الله تعالى

للكافرين على المؤمنين سبيلا اقتباس من القرآن والسبيل التصرف ومن ههنا قالوا يحرم
على السلطان ان ينصب العمال من اهل الذمة والعبد مشغول بخدمة المولى والامام يجب ان يكون
فارغا لتدبير المصالح مستحقرا في اعين الناس والامام ينبغي ان يكون معظما فيهم حتى لا يتسنكف
من اتباعه ان قلت جاء عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اسمعوا واطيعوا وان استعمل
عليكم عبد حبشي رواه البخاري اجيب بانه مبالغة محمولة على الفرض والتقدير والنساء ناقصات
عقل ودين اقتباس من الحديث وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن معناه فقال ما حاصله ان شهادتهما
نصف شهادة الرجل فذلك من نقصان عقلهما وتمكثا ياما لا تصلي ولا تصوم فذلك من نقصان
دينهما وفي استدلال الشارح به خفاء لا يخفى والاوضح الاستدلال بالحديث عن ابي بكرة لما
قال لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اهل فارس ملكوا عليهم بنت كسرى قال لن يفلح قوم
ولوا عليهم امرة رواه البخاري وايضا هي مأمورة بالستر وترك الخروج الى مجامع الرجال وايضا
اجمع الامة على عدم نصبها حتى في الامامة الصغرى والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور
والتصرف في مصالح الجمهور اي عامة الخلق واصله الكثيب العظيم من الرمل قيل اراد بالمجنون المعتوه
هو الذي في عقله بعض خلل فان المجنون الخالص لا يصلح اصلا فلا حاجة الى نفيه وعندي ان
الاطلاق افضل لانه مدلول اللفظ والمجنون لا ينصب نفسه حتى يتم لا يصلح بل يجوز ان ينصبه
غيره من الحمقى محتجا بانه ابن الملك فالمنفي غير مستدرك سائسا اي مالكا للتصرف في امور
المسلمين بقوة رأيه ورويته بفتح الراء وتشديد الياء الفكر القوي ومعونة باسه في قلوب
الناس وشوكته اي قوة القاهرة من العساكر والسيف واصل الشوكة خار درخت قادرا
بعلمه باحكام الشرع على فصل الخصومات وشرط المجتهد ان يكون بالغا درجة الاجتهاد في
الاحكام الاعتقادية والفرعية ولم يشترط بعضهم وهو الاشبه ولعل من شرطه كان في العصر الاول
واهل الاجتهاد يومئذ كثير ومن تفاه كان بعدهم والاجتهاد في يومنا اعز من الكبريت الاحمر

آمين

وعدله الصلاح ولا يخفى ان الطباع راجعة الى متابعة الصحابة فيكون الصلاح من اسباب القدرة
وعدله وكفايته اى اصابة الراى فى المعاملات وفى التهذيب هو شرط عند الجمهور وشجاعته شرط
الاكثر لان الركن الاعظم فى السلطنة الحرب ولم يشترط بعضهم لانه لا يلزم ان يباشر الامام الحرب
بنفسه بل يكفيه نصب الشجعان لها على تنفيذ الاحكام كحد الزنا والسرقة والقذف على كل سبيل
وشريف وحفظ حدود دار الاسلام من الكفار وهذا اقل ما ينبغى والا فالغرض فتح دار الحرب
وانصاف المظلوم من الظالم وههنا ابحاث شريفة البحث الاول ملخص الكلام فى شروط الامامة
عند الاشاعرة انها تسعة فمنها الحرية والذكورة والعقل والبلوغ والعدل وهى بالاتفاق بين الفرق
كلهم ومنها القرشية ونفاها الخوارج ومنها الشجاعة والاجتهاد فى المسائل والتدبير المصيب شرطها جمهور
الاشاعرة ونفاها بعضهم مستدلا بانها لا توجد مجتمعة فى شخص الا نادرا جدا وفى التابعين الموصوفين بها
كفاية البحث الثانى ذكر المحققون انه اذا لم يوجد الامام الموصوف بهذه الصفات جاز نصب من لم
يوصف ببعضها للضرورة وهل يجب قيل لا والمختار عندى الوجوب حفظا للشرع ودفعا للمضار وهل
يجب طاعته كما يجب طاعة الامام لم ار فيه كلاما والظاهر الوجوب حفظا للنظام والله اعلم البحث الثالث شرط
الشيعة شروطا كثيرا منها الهاشمية والعلوية والحسينية على اختلاف مذاهبهم وشرط غلاتهم ظهور المعجزة
على يده والعلم بجميع المسائل واخرج ابو جعفر القمى بسنده الى الامام على بن موسى الرضا قال كون الامام
اشجع الناس واعلم الناس ويولد مختونا ويرى من خلفه كما يرى من امامه واذا تولد وقع على راحتيه
رافعا صوته بالشهادتين ولا يحتلم وينام عينه ولا ينام قلبه ويكون عنده ذو الفقار ومصحف فاطمة رضى
الله تعالى عنها وصحيفة فيها اسماء ما بعينى يوم القيمة ولا يرى بول ولا غائط ويستجاب له كل دعاء
انتهى مختصرا وزعم الشيخ محمد الحافظى البخارى فى فصل الخطاب ان العمر هذا هو الذى روى البخارى
فى كتاب الطب من صحيحه وهذا سهو عظيم من هذا الشيخ بل هو شيعى كاذب يروى فى باب الامتدكرات
وهذا مما يجب حفظه البحث الرابع طرق ثبوت الامامة اربعة الطريق الاول نص الشارع وهذا بالاجماع
من الفرق وهل وقع نص فى ملتنا على خلافة احد قال الشيعة لعلى رضى الله عنه وقال بعض اهل
السنة لابى بكر رضى الله تعالى عنه وقال جمهورهم لم ينص على خلافة احد قلت وقد صح للمهدى
وعيسى عليه السلام الطريق الثانى نص الامام السابق وهذا باجماع اهل السنة الطريق

الثالث بيعة اهل الحل والعقد باجماع اهل السنة والمعتزلة وبعض الشيعة الزيدية خلافا للاكثر الشيعة
مستدلين بوجوه احدها ان الامامة نيابة الرسول فلا تثبت الا بقوله ثانيها ان الحل والعقد لا يجوز لهم
التصرف في الخلائق فكيف يجوز لهم نصب من يتصرف واجيب منهما بان البيعة مظهرة لكونه خليفة
الرسول اى علامة دالة على ان الشارع نصبه لا مثبتة للخلافة ونقض الثاني بالشاهد اذ يجب اتباع
قوله مع انه لا تصرف له في المشهود عليه ثالثها ان القضاء تصرف جزئي ولا ينعقد بالبيعة فكيف التصرف
الكلي العظيم اجيب بانا لا نسلم انعقاده بالبيعة فيه خلاف بين الفقهاء ولو سلم فهو عند وجود الامام
اما عند فقده فليجز بل يجب اقامة لاحكام الشرع رابعها ان البيعة تستلزم المفاسد والفتن لان اهل كل
اقليم يبايعون اماما فيقع النزاع اجيب بان ضرر الترك اكثر خامسها ان العصمة والعلم بجميع المسائل
شرط واهل البيت لا يعرفونهما اجيب بانهما ليسا بشرط سادسها ان عدم الكفر شرط اجماعا وهو امر
مبطن اجيب بان الظن كاف في احكام الشرع ولذا نهي عن التجسس سابعها ان النبي صلى الله عليه وسلم
لم يهمل المسائل غير المهمة كاداب الخلاء فكيف يهمل هذا الامر العظيم وبعد تعيينه الخليفة لا اختيار لاهل البيعة
ثامنها قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وتركك الامة بلا خليفة ينقض اجيب عنهما بان تفويضه النصب الى
الامة كاف في عدم الاهمال وفي الاكمال اما اثبات التفويض فتمسك بعضهم فيه بقوله عليه الصلوة والسلام
ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وقوله لا يجتمع امتي على ضلالة وعندنا فيه نظر لان الاول من
كلام ابن مسعود على المختار والثاني وارد في اجماع الامة كلها ونصب الامام يحصل ببعضهم بل الحق انما لما
اجمع الامة على ان الامامة تصح بالبيعة دل هذا الاجماع على ان حكم الله تعالى كذلك الطريق الرابع ان يستولي
رجل موصوف بصفات الامامة على البلاد ويدعو الناس الى بيعته ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر
وهذا باتفاق الاشاعرة والزيدية والجبائي وذلك لحصول المنافع المطلوبة من نصب الامام خلافا

لاكثر الشيعة القائلين بانه لا امامة بالنص البحث الخامس لا حاجة في البيعة الى الاجماع بل يكفي بيعة
بعض اهل الحل والعقد وذلك لان عمر عقد الامامة لابي بكر رضي الله عنهما وكذلك عبد الرحمن بن
عوف لعثمان رضي الله عنهما وجوز الصحابة رضي الله عنهم ذلك فبايعوا هما على الامامة بعد ذلك و
قال بعض الاشاعرة يجب ان يكون بيعة الافراد بحضرة جم غفير من المسلمين حتى يشتهر البيعة وينقطع
النزاع البحث السادس اذا وقع البيعة لرجلين فانكانا في اقطار متباعدة ففيه خلاف فقيل
يتركان واما اكانا في ارض لا تسعهما عزل المؤخر وان وقعت البيعة معا او لم يعلم المتقدم والتاخر
بطلت البيعتان واستوفيت كذا في شرح المواقف ولا ينعزل الامام بالفسق اي بالخروج
عن طاعة الله تعالى والجور اي الظلم على عباد الله تعالى تخصيص بعد تعميم لانه قد ظهر الفسق وانتشر
الجور من الائمة والامراء الذين كان الائمة يستعملونهم كالحجاج بن يوسف كان عامل عبد الملك
بن مروان على العراق والحجاز بعد الخلفاء الراشدين وكان السلف ينقادون لهم ويقيمون الجمع و
الاعياد باذنهم اور وعليه ان الانقياد كان اضطرارا قلنا ثبت الانقياد سرا وعلانية وعن زياد
العدوي التابعي قال كنت مع ابي بكرة تحت منبر ابن عامر وهو يخطب وعليه ثياب رقاق فقلت
انظروا الى اميرنا يلبس ثياب الفساق فقال ابو بكرة اسكت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
من اهان سلطان الله في الارض اهانه الله رواه الترمذي وحسنه ولا يجوز الخروج عليهم اي لا
يعتقدون جوازه بل جعلوا هذه العقيدة من علامات السنة قال في قرة العيون ومن عقود تعلب
التي هي السنة المجمع عليها ان يعتقدان الامامة في عهد امامة في قريش الى يوم القيمة وان لا

يخرج على السيف ويصبر على جورهم كذلك السنة وسئل العارف الامام ابو محمد سهل بن عبد الله التستري
اي الناس خير قال السلطان قيل كنا نرى انه شر الناس قال ينظر الله في سلامة اموال المسلمين و
ابكارهم فيغفر له جميع ذنوبه وقال الخشبات السود المغلقة على ابوابهم انفع للمسلمين من سبعين
قاصا يقصون في المسجد وقال الخليفة اذا كان غير صالح فهو مسك الابدال واذا كان صالحا فهو القطب
الذي يدور عليه الزمان وقال من انكر امامة السلطان فهو زنديق ومن دعاه السلطان فلم
يجب فهو مبتدع وقال النبي صلى الله عليه وسلم يكون عليكم امراء يفسدون وما يصلح الله بهم اكثر
انتهى مختصرا وعن ابن عباس رضه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كره من اميره شيئا
فليصبر عليه فانه من خرج من السلطان قيد شبر مات ميتة جاهلية رواه البخاري ومسلم والاحاديث
في الصبر على جوره وترك مخالفته كثيرة ولو احتج بها الشارح له لكان اولى وسقط الواو في
بعض النسخ عليه لفضل السلف ولكن اشباهها احسن عطفا على قوله لانه قد ظهر الفسق لان العصمة
ليست بشرط ابتداء لانه يجوز نصب غير المعصوم فيقاء ما ولي اي بقاء غير المعصوم على الخلافة
اولى بالجواز من نصبه وذلك لانه لا ضرورة في النصب ما عرفته فيحتاج الى اضطراب وفتنة وفيه نظر
لان العصمة بمعنى عدم المعصية شرط ابتداء لان العدالة مشروطة دواما بمعنى ملكة الاجتناب فليست بشرط
ابتداء ولا انتهاء لكن عدمها لا يستلزم وجود الفسق وبهنا بحث من الاشكالات القوية وهو ان
الحسين بن علي رضي الله عنهما خرج على يزيد مع ان معوية رضي الله عنه نصبه وبايعه الصحابة
واجيب بان طاعة هذا الشقي على بضعة النبي صلى الله عليه وسلم غير معقول ولا يخفى ان هذا الجواب
ليس على قانون الشرع لما سمعت من انعقاد الامامة ببيعة رجل واحد من اهل الحل والعقد ثم وجوب
طاعة الامير ولو فاسقا جائرا وعنه في الجواب وجوه احدها ما حكي انه لم يخرج للخلافة بل ليستولي على
الكوفة لكن الروايات الصحيحة بخلافه ثانيها ان اجتهاده حكم بان خلافته غير صحيحة لان الحسن بن
علي رضي الله عنهما سلم الخلافة الى معوية بشرط ان لا يجعلها في اولاده ويكون الامر بعده شورى
في المسلمين ان قلت فلم خالفه معوية قلت اوى نظره الى ان الشرط انقضى بموت الحسن رضي
الله عنه ان قلت سلمنا ان التسليم غير صحيح لكن قد بايعه الناس حتى الصحابة به قلت روى ان بيعتهم
وقعت جبرا ولو سلم فكانت متفرعة على التسليم فاذا فسد الاصل فسد الفرع ولذا صح عن اهل المدينة

انهم خلعوا بيعته اى عزلوه وقد كان فيهم الصحابة ﷺ وعلماء التابعين ان قلت صح بنى عبد الله ابن عمر رضى الله عنه الناس على الخروج على يزيد وخلعه فعن نافع قال لما خلع اهل المدينة يزيد بن معوية جمع ابن عمر حشمه وولده وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ينصب لكل غادر لواء يوم القيمة وانا قد بايعنا هذا الرجل على بيع الله تعالى ورسوله واني لا اعلم غدرا اعظم من ان يبايع الرجل على بيع الله ورسوله ثم ينصب له القتال واني لا اعلم احدا منكم خلعه الا كانت الفيصل بيني وبينه رواه البخاري ومسلم قلت حكم مجتهد لا يلزم مجتهدا آخر ان قلت لو كان جواز الخروج على يزيد من المجتهدات فما وجه التشنيع العظيم على قائليه قلت لم يتقلد وافع ذلك مجتهد اهل فعلوه بهوى نفوسهم وايضا شكوا الحرمات من نهب الحريم وحمل الذراري الى الشام الى خلاف وجه التكريم وايضا قال الحسين رضى الله عنه احملوني الى يزيد لا بايعه فابوا الا قتله ثالثها لعله وجد ما يدل على غيره وقد تقرر ان منع الخروج انما هو اذا لم يبلغ الامام الكفر ويروى من شعر يزيد قوله - شعر

وشمة كرم برجها فعرونها	ومطلعها الساقي ومغربها فمي
فان حرمت يوما علي دين احمد	فحذها على دين المسيح ابن مريم

وقوله يوم جل اليه رأس الحسين رضى الله عنه

لعبت هاشم بالملك فلا -	جر جاء ولا وحي نزل + -
لست من خندف ان لم انتقم	من بني احمد ما كان فعل

والعهدة على الرواة وخامسها لعن يزيد كان حين نصب فاسقا فلم يصح نصبه اصلا كما هو مذهب قوم وانما نصبه معاوية رضى الله عنه ظنا بصلاحه كما روى عنه انه قال اللهم ان كان يزيد على ما اظنه والا فاجعل موته وقد استجيب دعاؤه فلم يطل ملكه وعن الشافعي ﷺ هو الامام ابو عبد الله محمد بن ادريس بن عباس بن عثمان بن شافعي بن سائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن مطلب بن عبد مناف يلقب بالشافعي والمطلبي نسبة الى الجد وام الشافعي ﷺ هي ام الحسن بنت حمزة بنت القاسم بن زيد بن الحسن بن علي بن ابي طالب رضى الله تعالى عنهم تولد الشافعي ﷺ سنة مائة وخمسين وهي سنة وفات الامام الاعظم وقيل تولد يوم وفاته ونشأ بمكة وحفظ القرآن وموطا الامام مالك وهو ابن عشر سنين وافتى الناس وهو ابن خمس عشرة سنة ثم قدم المدينة ولازم الامام انس بن مالك واستفاد منه

ثم ارتحل الى بغداد ثم الى مصر واستوطنها وصنف في اصول الدين اربعة عشر مجلداً وفي فروعه ما يزيد
على مائة والامام احمد من تلامذته وكان يقول الشافعي ره كالشمس وقال لم اعرف الناسخ والمنسوخ
حتى جالست الشافعي مات يوم الجمعة سلخ رجب سنة اربع ومائتين وقبره بقرافة مصر مشهور يتبرك به
ان الامام ينعزل بالفسق والجور وان لم يعزله احد وكذا كل امر من الامراء والمحتسبين و
قاض فلا ينفذ تصرف هؤلاء بعد الفسق واعلم ان في عزله الامام الفاسق مذاهب الاول انه لا ينعزل
ولا يجوز عزله وهو المشهور الثاني انه لا ينعزل بنفسه ولكن يجوز عزله وهو لبعض الحنفية قال الامام
الصابوني في البداية لو ارتكب الامام كبيرة يستحق العزل عندنا وينعزل عند الشافعي ره وكذا عند المعتزلة
والخوارج انتهى ويمكن حمل كلام المصنف ره على هذا المذهب ولكن المتبادر من قول الشارح ره ولا يرون
الخروج عليهم هو المذهب الاول اللهم الا ان يفسر بانه لا يوجبون الخروج عليهم الثالث انه يجب الخروج
ان فحش فسقه وعن بعض السلف قال ما خرجنا على يزيد حتى خفنا ان ينزل من السماء حجارة و
اصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية اي التصرف عند الشافعي لانه لا ينظر لنفسه اي لا
يتفكر في صلاح نفسه وقيل لا يرحم نفسه حيث يكتسب عذاب الله سبحانه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة
من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة اجماعا فكذا يجوز امامة الفاسق
ولذا كان العدالة عنده شرط الاولوية لا شرط الجواز وابو حنيفة هو الامام الاعظم نعمان بن ثابت الكوفي
تولد سنة ثمانين وتوفي سنة خمسين واختلف في انه من التابعين او اتباعهم والصحيح هو الاول وفي
كشف المنار لقي ستة من الصحابة انس بن مالك وعبد الله بن حارث وعبد الله بن انيس وعبد الله
بن ابي اوفى وواثلة بن اسقع ومعقل بن يسار وفي جابر بن عبد الله خلاف انتهى ولا يحصى مناقبه
في العبادة والتقوى والعلم والاجتهاد حتى قال الامام الشافعي ره الناس كلهم عيال ابي حنيفة ره في الفقه
وذكر الشيخ العارف بن عبد الوهاب الشعراني الشافعي ره انه راى في مكاشفاته بحرا ينشعب منه انهار
فسال عنه فقيل هو بحر الشريعة والانهار مذاهب اعظمها مذهب ابي حنيفة ره واما ما اشتهر من انه
صاحب الراي لا الحديث كالشافعي ره فافتراء بل هو اشد اتباعا للحديث من الشافعي ره كما
يظهر من اصول الفقه وسبب هذه الشهرة ان علماء مذهب الشافعي ره جمعوا الاحاديث الموافقة لمذهبهم
ولم يفعل ذلك علماء مذهبنا والا فاحاديث مذهبنا موجودة في الصحاح والسنن والمسانيد والمعاجم

ولعل الله سبحانه يوفقنا لجمعها وقد روى في مناقبه سراج امتي ابو حنيفة وهو موضوع كاحاديث
ذمه وذم الشافعي وهو المسطور في كتب الشافعية لعل هذه رواية عن الشافعي والروايات تتعدد
عن المجتهدين مختلفة اما لاختلاف اجتهادهم او لوهم الرواة ويحتمل ان يكون هذا قول بعض المجتهدين
من اهل مذهبه ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انعزال الامام فتنة
نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر اعلم ان الروايات
المشهورة عن الامام الاعظم في الفقه تسمى ظاهر الرواية وقد صنف فيها المتون المشهورة كالمبسوط و
الجامع الصغير والكبير والزيادات والسير وكنز الدقائق ووقاية الروايات وغير المشهورة تسمى بالنوادر
وقد صنف فيها كتاب نوادر ابن سماعة ونوادر ابن رستم عن العلماء الثلثة هم الامام الاعظم و
صاحباه القاضي ابو يوسف يعقوب حفظ الحديث حتى قال احفظ عشرين الف حديث فسح
والامام محمد بن الحسن الشيباني صاحب المصنفات الجليلة زهاء ثلثمائة وسبعين مجلدا وكان
الشافعي يمدح عليه ويطيب ويقول يكلمنا محمد على قدر عقولنا وكلما على قدر عقله لنفهمه وكان
ذكي العقل ولذا قل رجوعه في المسائل ورأى بعض احبار اليهود كتابه الجامع الكبير فاسلم فسئل عن
ذلك فقال لما وعى صاحب هذا الكتاب النبوة لعجز الناس عن معارضة كتابه فالنبي الذي يكون
صاحب هذا الكتاب من ابنائه صادق حقا بلا شك انه لا يجوز قضاء الفاسق والرواية المشهورة
الجواز وقال بعض المشائخ اذا قلد الفاسق ماض مجهول من التقليد وهو جعل العلاوة في العنق
اي جعل القضاء في عنقه ابتداء يصح قضاؤه ولو قلد وهو عدل ثم فسق ينعزل بالفسق لان
المقلد اسم فاعل اي الذي نصب القاضي وهو الامام او نائبه اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه
بدونها بدون العدالة وفي فتاوى قاضيخان هو الامام فخر الدين احد عظماء الحنفية المجتهدين انهم
اجمعوا على انه اي القاضي اذا ارتشى اخذ الرشوة لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى اي في الحكم
الذي اخذ الرشوة عليه واما في غيره من الاحكام فينفذ على الصحيح واذا اخذ القاضي للقضاء بالرشوة
بان اعطى الناس الرشوة حتى نصبه قاضيا لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه وانما ذكر
مسائل القضاء طردا للباب ولانها احدث الامامة بسم الله الرحمن الرحيم - الكلام في العقايد المتفرقة
قال المصنف ويجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر البر بفتح الباء من يعمل بالطاعات ويجتنب الكبيرة

والاصرار على الصغيرة وخلاف الشيعة فانهم يشترطون العصمة في امامة الصلوة كما يشترطونها في امامة الخلافة ولذا يؤخرون الصلوة حتى يصلوها في آخر الوقت فرادى انتظارا للامام المهدي وبعضهم يجمع المغرب مع العشاء لذلك لقوله عليه الصلوة والسلام صلوا خلف كل بر وفاجر اورد المحدثون هذا الحديث عن علي ابن ابي طالب رضه وعبد الله بن مسعود رضه وابي الدرداء رضه وابي هريرة رضي الله عنهم بالفاظ مختلفة فمن ذلك حديث ابي هريرة رضي الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا خلف كل بر وفاجر وصلوا على كل بر وفاجر وجاهدوا مع كل بر وفاجر رواه البيهقي وعن ابن عمر رضه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال صلوا خلف من قال لا اله الا الله رواه الطبراني بسند شديد الضعف وذكر السخاوي طرق هذا الحديث واهيتها كلها كما صرح به غير واحد من العلماء واصحها حديث مكحول عن ابي هريرة وفيه انقطاع لان مكحولا لم يدرك ابا هريرة رضه انتهى وقال المجد اللغوي لم يصح في هذا الباب حديث وكان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة بفتحتين جمع فاسق واهل الهواء اي من يتبع في الاعتقاد ما يهواه نفسه لا يتبع السنة والجماعة والبدع بكسر فتح جمع بدعة وهي كل ما حدث في الدين على خلاف السنة وهم المعتزلة والشيعة والخوارج والجبرية واشباههم من غير تكبير اي من غير انكار احد من العلماء فصار ذلك اجماعا فلا يضر مخالفة المبتدعة بعد انعقاده وما نقل عن بعض السلف كالامام ابي حنيفة رح من المنع عن الصلوة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلوة خلف الفاسق والمبتدع ان قلت كيف الكراهة مع قوله عليه الصلوة والسلام صلوا خلف كل بر وفاجر قلت لو صح الحديث فهو لبيان الجواز وهذا لا ينافي الكراهة كما شرع الشارع مع الطلاق قوله عليه الصلوة والسلام ابغض الحلال الى الله الطلاق رواه ابو داود هذا اي جواز الصلوة خلف الفاجر اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى اي بلغ حد الكفر كما في الشيعة القائلين بالوهية علي رضي الله عنه والمنكرين لخلافة الشيخين على الصحيحين فلا كلام في عدم جواز الصلوة ثم لعطف الكلام على الكلام ومعنى التراخي تأخر رتبة المعطوف عن رتبة المعطوف عليه المعتزلة وان جعلوا الفاسق

باقي برصفحه ٥٤٥

غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر سواء كان موسنا او
كان بين المنزلتين لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا واما وجود الايمان بمعنى
التصديق والاقرار فشرط عندهم ايضا ومن جهالاتهم عدم تجويز الصلوة خلف اهل السنة بناء على
تكفيرهم ويصلى بلفظ المجهول اى صلوة الجنازة على كل بر وفاجر اقامات الفاجر على الايمان
بحسب الظاهر للاجماع فان السلف لم يزالوا يصلون على الفساق ولقوله عليه الصلوة والسلام
لا تدعوا الصلوة اى لا تتركوا من الودع وهو الترك وزعم النحاة ان ماضى هذا الباب لا يستعمله العرب
على من مات من اهل القبلة لم يجد القارى الهروى لهذا الحديث تخريجا من لفظه وعن ابن عمر رضه عن
النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال صلوا على من قال لا اله الا الله رواه الطبرانى بسند ضعيف جداً
وقد تقدم حديث ابى هريرة رضه يرفعه صلوا على كل بر وفاجر رواه البيهقى وانت تعرف ضعف احد الحديثين
فمدار المسئلة على الاجماع فان قيل امثال هذه المسائل من جواز الصلوة خلف الفاجر ووجوب الصلوة
عليه انما هى من فروع الفقه لان موضوعها العمل فلا وجه لايرادها فى اصول الكلام الاضافة
كثيرة الاراك وان اراد المعترض ان اعتقاد حقية ذلك واجب اى يجب الاعتقاد بجواز الصلوة
خلف الفاجر ووجوب الصلوة عليه وهذا من الاصول لان الحكم المتعلق بالاعتقاد يكون من اصول
الكلام بخلاف مسائل الفقه كذلك اى يرد عليه انه يلزم على هذا ان يكون جميع مسائل الفقه من الكلام
لان الاعتقاد بحقيتها واجب اذ يجب الاعتقاد بان الصلوة فريضة والخمر حرام والسواك سنة وان
كل ما ادى اليه راى المجتهد فالعمل به واجب قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات
والصفات والافعال وهو بحث خلق الافعال العباد والى قوله والاصلح ليس بواجب على
الله تعالى والمعاد وهو بحث عذاب القبر واحوال البعث والثواب والعقاب والنبوة والامامة
والتحقيق ان بحث الامامة من الفروع اذ حاصله وجوب نصب الامام على العباد وهذا من الاحكام
المتعلقة بالعمل لكن لما كان للروافض فى مسائلها اقوال فاسدة يتفرع عليها البطلان الشرع جعلها
العلماء من اصول الكلام على قانون اهل الاسلام حال اوغت والقانون لفظ سريانى بمعنى القاعدة و
الاصل وطريق السنة والجماعة وقد اشار الشارح فى ضمن الكلام الى تعريف علم الكلام الحق وحسن
بالعيد الاول عن الفلسفة الالهية وبالثانى عن كلام المعتزلة والروافض واشباههم حاول فى قصد

٥٤٥

وهو جدير لما ينبه على نبذ اى قليل من المسائل التى بها يتميز اهل السنة من غيرهم وفيه اشارة الى
ان تلك المسائل كثيرة كوجوب غسل الرجلين وحرمة نكاح المتعة وحرمتا وبار الزوجة خلافا للشيعة
فى الكل مما خالف فيه بيان لنبذا والمسائل المعتزلة نحو المعدوم ليس بشئ او الشيعة كالمسح
على الخفين او الفلاسفة كاشراط الساعة او الملاحدة كحمل النصوص على ظواهرها بلا تاويل او
غيرهم من اهل البدع والاهواء كالكرامية القائلين بان الولى قد يفضل النبى سواء كانت تلك
المسائل من فروع الفقه كالمسح او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد كشهادة الجنة للعشرة المبشرة
وكيف بلفظ المجهول عن ذكر الصحابة الا بخير كفه اى منعه فكف اى امتنع فهو لازم ومتعد
فعلى اللزوم يكون المرفوع هو الجار والمجرور وعلى المتعدى محذوفا اى اللسان والصحابة جمع صاحب
وهو من صحب النبى صلى الله عليه وسلم ولو ساعة من الايمان ومات مؤمنا وفيه ابحاث الاول زعم
قوم انه لابد من طول الصحبة وقال سعيد بن المسيب لا صحابى الا من اقام سنتا او غزا غزوة واستدل
الاباان الصحبة تعم القليل والكثير يقال صحبته ساعة وثانيا بان الوفود صحابة بالاجماع كجرير بن عبد الله
مع قلة مكثهم عنده الثانى من مات مرتدا بطل صحبته وحديثه كربيعة بن امية بن خلف القرشى تنصر فى
خلافة عمر رضى الله عنه واخرج احمد فى المسند حديثه ولعله لم يعرف ردته او لم يجعلها قادحة فى الرواية
الثالث من ارتد ومات مؤمنا اختلف فيه ويغلب على الامام اعظم انه ليس صحابى والى الشافعى رحمه الله انه صحابى
نعم روايته مقبولة ولم اخذت الائمة حديث الاشعث بن قيس الراجع اختلف فيمن راه بعد الموت قبل
الدفن كابى ذويب الشاعر فقيل صحابى لان حيوته صلى الله عليه وسلم صحيحة وقيل لا فان هذه الحيوة لا تعتد
بها الاحكام الدنيوية كالشهيد الخامس اختلف فيمن راه قبل الوحى مؤمنا كزيد بن عمرو بن نفيل مؤمن
الفترة والصحيح انه ليس صحابيا وكذلك من راه مصدقا بانه سيبعث كجبير الراهب على ما اختاره العلائى
اما عدد الصحابة فقال الحافظ ابو زرعة الرازى قبض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن مائة الف و
اربعة عشر الفا من الصحابة رضى الله عنهم لما ورد من الاحاديث الصحيحة والحسنة فى مناقبهم

قال النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم طوبی لمن رانی وآمن بی وطوبی لمن رای من رانی ولمن رانی
من رانی طوبی لہم وحسن مآب رواہ الطبرانی وقال لایمس النار مسلما رانی ورای من رانی رواہ
الترمذی وقال خیر القرون قرنی رواہ الحاکم واثنالہا کثیرۃ بل قد ورد الثنا علیہم فی القرآن کقولہ
تعالی محمد رسول اللہ والذین معہ اشداء علی الکفار رحماء بینہم ترٰہم رکعا سجدا وقولہ تعالی لقد رضی
اللہ عن المومنین اذ یبایعونک تحت الشجرۃ ووجوب الکف عن الطعن فیہم عطف علی المناقب
ویعدان یعطف علی ورود کقولہ علیہ الصلوۃ والسلام لاتسبوا اصحابی لتسب وشنام کردن
فلوان احدکم انفق مثل احد بضمتین اسم جبل ذہبا ما بلغ مد احدہم بالضم والتشدید
ربع الصاع بالاجماع کذا فی النہایۃ ونصف رطل وثلث عند اہل الحجاز ورطلان عند اہل العراق باختلاف
المکاییل والموازین فی البلاد وقیل ما یملؤ الکفین من الرجل المعتدل اذا مدہما ولذا یسمی مدادا
لانصیفۃ النصیف مکیال صغیر والضمیر لاحدہم ویجوز ان یراد نصف المد فانہ جاء بالنصف والنصیف
بمعنی والمعنی ان عملہم القلیل افضل عند اللہ من العمل الکثیر من غیرہم لشرف الصحبۃ والحدیث رواہ
البخاری ومسلم وابو داود والترمذی عن ابی سعید ومسلم وابن ماجۃ عن ابی ہریرۃ رضہ وکقولہ علیہ الصلوۃ
والسلام اکرموا اصحابی الاکرام کرامی داشتن فانہم خیارکم جمع خیر الحدیث عن عمر رضہ
قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اکرموا اصحابی فانہم خیارکم ثم الذین یلونہم ثم یظہر الکذب
حتی ان الرجل لیحلف ولا یستحلف ویشہد ولا یستشہد الا من سرہ بحبوحۃ الجنۃ فلیلزم الجماعۃ فان الشیطان
مع الفذ وہو من الاثنین ابعد ولا یخلون رجل بامرأۃ فان الشیطان ثالثہم ومن سرتہ حسنتہ وساءتہ
سیئتہ فہو مؤمن رواہ النسائی وکقولہ علیہ الصلوۃ والسلام اللہ اللہ بالنصب علی التحذیر فی
اصحابی ای اتقوا اللہ فی اصحابی لاتتخذوہم غرضا جمع غرض وہو ما ینصب للرمی الیہ ویالغاء تستہ
نشانہ ای لاتجعلوہم محل مثلب وطعن من

بعدی فمن احبهم فبحبی احبهم ماض معلوم والضمیر المرفوع الی من والباء للسببیة او الملابسة ای لسبب حبه ایای احب اصحابی وقدر عم انه مضارع التکلم والمنصوب الی من ومن ابغضهم فببغضی ابغضهم والمعنی علی السببیة ان حبهم ناش عن حبی وبغضهم ناش عن بغضی وعلی الملابسة ان حبهم ملازم لحبی وبغضهم ملازم لبغضی ومن آذاهم بعد الهمزة من الایذاء فقد آذانی ومن آذانی فقد آذی الله ومن آذی الله فیوشك بکسر الشین ای یقرب ان یاخذه ای یعذبه سبحانه والحدیث رواه الترمذی عن عبد الله بن مغفل بلفظ الله الله فی اصحابی الله الله فی اصحابی ولعل الشارح کتبه کذلک فزعم النساخ ان المکرر من السهو او ورد بعض العلماء علی هذه الاحادیث اشکالا لأنه ان الخطاب اما الی المؤمنین او الی الکفار وکلاهما مشکل اما الاول فلانهم اصحاب فلا معنی لقوله مداحدهم وقوله فانهم خیارکم واما الثانی فظاهر من لفظ الاحادیث واجیب بعد اختیار الاول بوجوه احدها ان الخطاب للحاضرین فی الذهن ممن یجی بعده ثانیها ان الخطاب لمن کان فی عصره ولم یصحبه لبعده فخاطبهم علی لسان الرجل ثالثها ان الخطاب للاطفال وهم مؤمنون مع انهم لیسوا بصحابة علی قول رابعها ان المخاطب من لم یطل صحبته اولم یغز معه غزوة علی مذهب من یشترط فی الصحابی طول الصحبة او الغزوة والحق عندنا ان الخطاب لصغار الصحابة والمراد بالاصحاب کبارهم وعن ابی سعید الخدری قال کان بین خالد بن الولید وعبد الرحمن بن عوف شیء فسبه خالد فقال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم لا تسبوا احدا من اصحابی فان احدکم لو انفق احدا ذهبا ما ادرک مداحدهم ولا نصیفه رواه مسلم آن قلت کان المطلوب هو الکف عن الصحابة کلهم لا من کبارهم فقط فقلت ابل یفهم من هذه الاحادیث ان علة الحکم هی الصحبة ان کان طالت صحبة احق والیق بالحکم والاحادیث فی هذا الباب احادیث کثیرة ففی الحدیث من سب اصحابی فعلیه لعنة الله والملئکة والناس اجمعین رواه الطبرانی وقال ابن شاران امتی اجروهم علی اصحابی رواه ابن عدی وقال اذا رایتم الذین یسبون اصحابی فقولوا لعنة الله علی شرکم رواه الخطیب وقال لعن الله من سب اصحابی رواه الطبرانی فهذه الاحادیث تعم الصحابة کلهم ثم فی مناقب کل من ابی بکر وعمر وعثمان وعلی والحسن والحسین وغیرهم من اکابر الصحابة کعائشة وطلحة والزبیر رضی الله عنهم کلهم احادیث صحیحة وحسنة والظاهر ان مراد الشارح بالصحیح والحسن باصطلاح اهل الحدیث ثم احادیث کثیرة وقد جمعها صاحب الصواعق وغیره ولنذکر

بعضها تبرکا قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ابوبکر خیر الناس الا ان یکون نبی رواہ الطبرانی وقال حب ابی بکر وشکرہ واجب علی امتی رواہ ابن عساکر وقال ابوبکر وعمر منی بمنزلۃ السمع والبصر من الرأس رواہ ابونعیم وقال لو کان بعدی نبی لکان عمر بن الخطاب رواہ الحاکم وقال عثمان ولی فی الدنیا ولی فی الآخرۃ رواہ ابویعلی وقال انما یشبہ عثمان بابینا ابراہیم رواہ ابن عدی وقال النظر الی وجہ علی عبادۃ رواہ الحاکم وقال علی منی بمنزلۃ راسی من بدنی رواہ الخطیب وقال الحسن والحسین سیدا شباب اہل الجنۃ رواہ الترمذی وقال فضل عائشۃ علی النساء کفضل الثرید علی الطعام رواہ البخاری وقال طلحۃ والزبیر جارای فی الجنۃ رواہ الترمذی وما وقع بینهم ای بین الصحابۃ من المحاربات حرب الجمل وحرب الصفین والمنازعات کمنازعۃ عباس وعلی رضی اللہ عنہما فی ارض بنی النضیر فی خلافۃ عمر رضی اللہ عنہ فلہ محامل ای مواضع حمل وتاویلات والمجل انہم کانوا یطلبون الحق ولکن یصیب بعضہم فی الاجتہاد ویخطی بعضہم والمخطی فی الاجتہاد غیر ماخوذ بل ماجور وہکذا اجرت عادۃ السلف الصالحین بحمل افعال الصحابۃ علی مقاصد صحیحۃ ومما

ملارت الروافض ہوا فواہم نزاع فاطمۃ رضی اللہ عنہا مع ابی بکر رضی اللہ عنہ والصحیح انہا طلبت
میراث النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قال لا نرث ولا نورث ما ترکنا صدقۃ ولم تغیر وبروایۃ بل صدقۃ
فی ہذا الحدیث عثمان وعلی والعباس وسعد والزبیر وعبد الرحمن بن عوف واحہات المؤمنین و
ایضا وعت ان النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وہب فدک منہا فساہا البینۃ فلم تیم نصاب الشہود
فما فعل ابو بکر رضی اللہ عنہ موافق لقواعد الشرع ولذلک لم یغیرہ علی رضی اللہ عنہ فی خلافتہ وصح عن
عظماء اہل البیت الاعتراف بان ما فعلہ ابو بکر رضی اللہ عنہ صدق وان علیا کرم اللہ وجہہ وقف علی باب فاطمۃ رضہ
حتی رضیت وامامایروی من ان ابا بکر رضہ ارادان یحیطہا حقہا فسہم والطعن فیہم ان کان مما یخالف
الادلۃ القطعیۃ فکفر کقذف عائشۃ رضی اللہ عنہا ای نسبتہا الی الزنا اعاذہا اللہ تعالی
کما یقولہ الشیعۃ وذلک لانہ قد نزل فی عصمتہا ثمانیۃ عشر آیۃ فی اول سورۃ النور والا فبدعۃ وفسق
وقد اختلف الفقہاء فی حکم من سب الصحابۃ رضی اللہ عنہم وارضاہم فافتی بعضہم بان ساب الشیخین
یقتل حدا فلا یقبل توبتہ وبعضہم بانہ یقتل للکفر فیقبل توبتہ وبعضہم بانہ لا یقتل بل یعذب عذابا
شدیدا وفی سب غیرہما التعذیب علی حسب رای القاضی وبالجملۃ لم ینقل عن السلف المجتہدین
والعلماء الصالحین جواز اللعن علی معاویۃ رضہ واحزابہ جمع حزب بالکسر وہو الجماعۃ لان غایۃ
امرہم البغی والخروج علی الامام عطف تفسیر وہو امیر المؤمنین علی رضی اللہ عنہ وہو لا یوجب
اللعن لا یخفی ان الشارح قصر فی حق ہذا الصحابی الجلیل التقی بعدم جواز اللعن واقول قد صرح علماء الحدیث
بان معاویۃ رضی اللہ عنہ من کبار الصحابۃ ونجبائہم ومجتہدیہم ولو سلم انہ من صغارہم فلا شک فی انہ
دخل فی عموم الاحادیث الصحیحۃ الواردۃ فی تشریف الصحابۃ رضی اللہ عنہم بل قد ورد فیہ بخصوصہ حدیث
کقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام اللہم اجعلہ ہادیا ومہدیا واہد بہ رواہ الترمذی وقولہ علیہ الصلوٰۃ
والسلام علم معاویۃ الحساب والکتاب وقہ العذاب رواہ احمد وما قیل من انہ ثبت فی فضلہ حدیث فمحمل لغو وکان السلف
یغضبون من سبہ وطعنہ

و تواتر عن نقل عنہ باطن سادہ شی وظاہرہ کفر وہو باطل وہو وجہ ان سلامت وذا اغماض وکف لسان ست ۱۲

وقيل لابن عباس ان معاوية صلى الوتر بركعة واحدة قال دعه فانه فقيه صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم كما في الصحيح البخاري وسبه رجل عند خليفة الراشد عمر بن عبد العزيز فجلده وقال آخر امير المؤمنين يزيد فجلده وقيل للامام الجليل عبد الله بن المبارك لمعاوية افضل ام عمر بن عبد العزيز قال غبار فرس معاوية فاغزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل من عمر وقال القاضي عياض المالكي في الشفاء قال مالك من شتم احدا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ابا بكر او عمر او عثمان او معاوية او عمرو بن العاص فان قال كانوا على كفر وضلال قتل وان شتمهم بغير هذا من مشائم الناس نكل نكالا شديدا انتهى وقد الفنا في الباب رسالة وسميناها النهاية عن ذم معاوية وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية ولد سنة خمس وعشرين وقيل ست وقيل سبع وملك الامر بعد ابيه ثلث سنين واشهر كذا في جامع الاصول وما يحكى ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم ابصر معاوية يحمله فقال اهل الجنة يحمل النار فموضوع وكذا ما ذكره الشيعة انه رآه يوما فقال هما في النار وذلك لانه ولد في او آخر خلافة عثمان رضي الله عنه ثم انه قد روي عنه امور آخر منكرة من الفسق والفجور وشدائد المنكرات ما جرى على اهل البيت رضي الله عنهم حتى ذكر في الخلاصة كتاب معتمد في الفقه الحنفي وغيره كاحياء العلوم للامام الغزالي انه لا يجوز اللعن عليه ولا على الحجاج بن يوسف وهذا ترى من الظالم الى الاظلم والحجاج من بني ثقيف اهل الطائف وامه فارغة بنت همام كانت تحت الحارث بن كلدة طبيب العرب فدخل عليها صباحا وهي تحلل الاسنان فطلقها فقالت ما الذنب قال ان اكلت صباحا فانت حريصة وان تخللت من طعام البارحة فقذرة فقالت تخللت من بقايا السواك ثم مزوجها يوسف فولدت الحجاج لا وبر لا يرجون حيوة فظهر الشيطان فشق وبره وسقاه الدم فعاش فاشتمله

عبد الملك بن مروان ملك بنى امية على العراق والحجاز فظلم ظلما شديدا وقتل الوفا كثيرة من اهل البيت النبوة
والعلماء المجتهدين والزهاد والصالحين وكان يعذبهم عذابا اليما لا سترقه من الحر والبرد ولذا مات فيه خلائق
لا يحصون وطلب سعيد بن جبير التابعى الجليل من مسافة بعيدة وامر بقتله فاستقبل القبلة وقال انى
وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض وما انا من المشركين قال اصرفوه عن القبلة قال اينما تولوا
فثم وجه الله قال اطرحوه على الارض منكوسا قال منها خلقتكم وفيها نعيدكم فقتله ودعا اليه سعيد عند قتله فلم
يستطع قتل احد بعده ولم يعش الا خمسة عشر يوما وكان اذا نام استيقظ فزعا وقال اخذنى سعيد بيده وعن
عمر بن عبد العزيز قال رأيت فى المنام جيفة مقاة فقلت ما انت قال انا الحجاج قدمت على الله فوجدته
شديد العقاب فقتلنى بكل قتلة قتلها وانا موقوف بين يدى الله فانتظر ما ينتظر الموحدون وعن اشعث
الحرانى قال رأيت الحجاج بحال سيئة فسألته فقال كما قتلت احدا الا قتلنى بها قلت ثم مه قال ثم امر
بى الى النار قلت مه قال ارجو ما يرجو اهل لا اله الا الله وذكرها الا سيوطى فى شفاء الصدور لان النبى صلى
الله عليه وآله وسلم نهى عن لعن المصلين قال القارى الهروى ورد هذا المعنى فى عدة احاديث ومن
كان من اهل القبلة هو الذى يصلى الى الكعبة وجعل هذا من علامات الاسلام لان غيرنا من غير اهل الملل
لا يصلون اليها ولان الصلوة اعظم شعار الايمان وفى الحديث من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل
ذبيحتنا فذلك المسلم الذى له ذمة الله وذمة رسوله رواه البخارى

وما نقل من لعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لبعض من اهل القبلة وكان ندانا ورالوقوع جداً
فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره فيحتمل انه علم موته على الكفر وبهذا وجه آخر اصح واعجب وهو ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال اللهم اني اتخذ عندك عهداً لن تخلفنيه فانما انا بشر فاي المؤمنين اذيته شتمته لعنته جلدته فاجعلها له صلوة وزكوة وقربة تقربه بها اليك يوم القيمة رواه مسلم فلعنته على المؤمن رحمة عليه وطهارة واجرله فلا حجة فيه لغيره على جواز اللعن وذكر بعض المحققين ان هذا اللعن ليس مما يقصد معناه بل هو مما جرت به عادة العرب كقولهم تربت يداك ولكن لما كان ظاهره مراداً عن الرحمة جبر نقصانه بهذا العهد وبعضهم اطلق اللعن عليه منهم ابن الجوزي المحدث وصنف كتاباً سماه الرد على المتعصب العنيد المانع عن ذم يزيد ومنهم الامام احمد بن حنبل مستدلاً بقوله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم الله وبقوله القاضي ابو يعلى مستدلاً بقوله عليه الصلوة والسلام من اخاف اهل المدينة اخافه الله وعليه لعنة الله والملئكة والناس اجمعين وصح ان يزيد ارسل جيشاً الى مدينة حتى قتلوا اهلها وظلموا ظلماً عظيماً فيها وتسمى هذه الوقعة وقعة الحرة لكن دلالة الآية والحديث على لعنه بخصوصه نظر وقوله لما انه كفر حين امر بقتل الحسين رض فيه بحث لان الامر بالقتل معصية لا كفر على قواعد اهل السنة والا بالقتل ليس برضا به والا لكان كل آمر بالمعصية كافراً واتفقوا على جواز اللعن على من قتله واخذ اواجازه ورضي به اما من قتله فلقوله تعالى من يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه واما الامر فلانه شريك القاتل في الاثم واما من اجاز ورضي فلان الرضا بالمعصية كفر وايضاً قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وقال الله تعالى لعنة الله على الظالمين ولا شك ان قاتله والامر به والراضي به مؤذي ظالم وعندنا فيه بحث لانه ان اراد لعن الشخص المعين فدعوى الاتفاق غير مسموعة الا فيمن رضي ومات عليه بلا توبة لان الرضا بالمعصية من حيث هي معصية كفر بالاتفاق ولكن اثبات الموت عليه اصعب من خرط القتاد وان

ازید اللعن بالوصف العام فالاتفاق مسلم لکن لا یلزم منہ اللعن علی الشخص المعین الذی
یوجد ہذا الوصف فیہ کما سنحققہ والحق ان رضاء یزید بقتل الحسین رضی اللہ عنہ واستبشارہ ای سرورہ
بذلک واہانۃ اہل البیت النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مما تواتر معناہ وان کان تفاصیلہ احادا
وانکر ذلک بعض العلماء ومنہم الامام الغزالی وقالوا لم یثبت ہذا اصلا ولا یجوز ان یقال امر بقتلہ
او رضی بہ لانہ لا یجوز نسبۃ مؤمن الی کبیرۃ اولا کفر من غیر تحقیق بل الذی تولی قتالہ ہو امیر الکوفۃ
عبید اللہ بن زیاد وکان یزید علی مسافۃ شہر فربما یأمر او یرجو عا فلا یمکن ان یأتی امرہ فی ذلک الزمن
القلیل وروی ان یزید انکر علی ابن زیاد وقال زرعت لی العداوۃ فی قلب کل بر وفاجر وقال
رحمک اللہ یا حسین رضی اللہ عنہ لقد قتلک رجل لم یعرف حق الرحم فنحن لا نتوقف فی شانہ ای
فی قبح فعلہ بل نجزم بانہ قبیح الفعل اولا نتوقف فی شان اللعن بل نجزم بجوازہ بل نتوقف فی ایمانہ
علی الایمان بناء علی ان کفرہ بالرضاء والاستبشار ثابت بالتواتر وتوبتہ بعد ذلک غیر معلومۃ وفیہ
نظر لان الرضاء والاستبشار انما یکون کفرا اذا کان بالمعصیۃ من حیث ہی معصیۃ واما للعداوۃ
الدنیویۃ فلا کما قررہ المحققون لعنۃ اللہ علیہ وعلی انصارہ واعوانہ ای جنودہ الذین حاربوا
الحسین رضی اللہ تعالی عنہ ولا یخفی ان الشارح بنی کلامہ علی جواز لعن الفاسق وان لم تتحقق
موتہ علی الکفر وہذا خلاف التحقیق واعلم انہ کثر الاختلاف فی ہذا المقام والذی حققہ المحققون ہو
ان اللعن ثلثۃ اقسام احدہا اللعن بالوصف العام الوارد فی الشرع نحو لعن اللہ علی الکفار والیہود
وہذا جائز حتی انہ قد صح فی بعض الصغائر کقولہ علیہ الصلوۃ والسلام لعن اللہ المتشبہین من الرجال
بالنساء والمتشبہات من النساء بالرجال رواہ البخاری بل فی بعض المکروہات ایضا کقولہ علیہ الصلوۃ
والسلام لعن اللہ المحلل والمحلل لہ رواہ احمد ثانیہا اللعن علی الشخص المعین الذی صح موتہ علی
الکفر باخبار الشارع کفرعون وابی جہل وابلیس وہو جائز ثالثہا علی شخص لم یعلم موتہ علی الکفر وہو
لا یجوز سواء کان حیا او میتا وکان

بحسب الظاهر مؤمنا او كافرا فالجواز ان يوفق الله سبحانه الكافر للاسلام وعن عبد الله بن عمر قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد اللهم العن ابا سفيان اللهم العن الحارث بن هشام
اللهم العن سهيل بن عمرو اللهم العن صفوان بن امية فنزلت ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم او
يعذبهم فانهم ظالمون فتيب عليهم كلهم رواه البخاري وكان هذا اللعن قبل ان ينزل النهي عنه
هذا ما قرره المحققون ودليلهم ان الشارع نهى عن اللعن وشدد عليه ففي الحديث لا يكون المؤمن
لعانا رواه الترمذي وقال لا تمصوا بلعنة الله رواه ابو داود وقال من لعن شيئا ليس له باهل رجعت
اللعنة عليه رواه الترمذي ثم قد صح عنه اللعن بالوصف العام وعلى الشخص الهالك على الكفر فوجب
الاقتصار عليهما وبقي القسم الثالث محظور ولا سيما اذا كان الشخص مؤمنا بحسب الظاهر لقوله
عليه الصلوة والسلام سباب المسلم فسوق رواه البخاري قوله عليه الصلوة والسلام لعن المؤمن
كقتله رواه مسلم ولا سيما اذا مات لقوله عليه الصلوة والسلام لا تسبوا الاموات فانهم قد افضوا الى ما قدموا
رواه البخاري وبهذا ظهر ان استدلالهم على لعن يزيد بالنصوص العامة غير صحيح وان معنى اللعن فيها
هو ذم الفعل لا تجويز لعن كل شخص بفعله فاحفظ هذا التحقيق ولا تكن من الذين لا يراعون قواعد الشرع
ويحكمون بان من نهي عن لعن يزيد فهو من الخوارج نعم قبح افعاله مشهور وحب اهل البيت واجب
لكن النهي عن لعنه ليس للقصور في جهم بل لقواعد الشرع والله اعلم وَنَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ لِلْعَشَرَةِ
الْمُبَشَّرَةِ الَّذِينَ بَشَّرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْجَنَّةِ حيث قال النبي صلى الله
عليه وسلم ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة وزبير
في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وقد مر احوالهم وسعيد
بن زيد في الجنة احد السابقين الى الاسلام بار شاد ابي بكر رضي الله عنه وابو عبيدة بن الجراح
في الجنة احد قدماء الصحابة واشدهم زهدا عن الدنيا وسماه النبي صلى الله عليه وسلم امين هذه
الامة كما في الصحيحين وهؤلاء كلهم من قريش والحديث رواه الترمذي عن عبد الرحمن بن عوف وابن
عن سعيد بن زيد وكذا اشهد

بالجنة لفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم من خديجة رضي الله عنها وكانت اكرم بناته عليه و
عائشة بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ستة اشهر والحسن والحسين رضي الله عنهم لما ورد في
الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة واستدل بعض العلماء بهذا الحديث على انها
افضل من عائشة رضي الله عنها وغيرها من النساء رضي الله عنهن وقال بعضهم عائشة افضل لقوله
عليه الصلوة والسلام فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على الطعام رواه الشيخان وذهب بعضهم
الى المساواة وبعضهم الى التوقف وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة بالفتح والتخفيف
جمع شاب وهو سم لسن الفتاوة ايضا والكفار الاربعة كهول فلا يفيد التفضيل عليهم وبهذا حديث حذيفة
عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ان هذا ملك لم ينزل الارض قط قبل هذه الليلة استاذن ربه ان
يسلم علي ويبشرني بان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة رواه
الترمذي وفي كلام الشارح رد على من زعم ان البشارة خاصة بالعشرة ومن نظر في الاحاديث وجد
كثيرا من الاشخاص المبشرين كخديجة وعائشة وحمزة وعباس وجعفر الطيار وام سليم الانصارية و
وبلال المؤذن وسعد بن معاذ وعبد الله بن سلام وعمار بن ياسر وسلمان الفارسي وثابت بن
قيس بن شماس وصهيب رضي الله عنهم ولعل الباعث على اشتهار العشرة بالبشارة لوقوع بشارتهم
في حديث واحد ولقصور الشيعة عن معرفة جمهم وسائر الصحابة اي بقيتهم اجمعين لا يذكرون
الا بخير ولو روي عنهم امور موسوسة كمعاوية وعمرو بن العاص ومغيرة بن شعبة وبسر بن ارطاة
ويحمل امورهم على اجتهادهم بل الافضل السكوت عن ذكرهم حفظا للدين عن الوساوس فان الانكار
على واحد منهم ثلمة في الايمان ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين من المغفرة والثواب
بل قد صح البشارة بالجنة لاصحاب غزوة بدر وهم ثلثمائة وثلثة عشر ولاصحاب بيعة الرضوان وهم الف

وار بهمانه بل جار البشارة القطعية لكل من انفق وقاتل في قوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل
الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى بل جاء
في الحديث لا يدخل النار مسلم رآني رواه الترمذي ولا نشهد بالجنة والنار لاحد بعينه حتى ان
صبيا من الانصار توفي فقالت عائشة عصفور من عصافير الجنة فانكر عليها النبي صلى الله عليه
وسلم كما في صحيح مسلم بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة وان الكافرين من اهل النار و
نرى اي نعتقد المسح على الخفين في الحضر بنعمتين الوطن بحضور الشخص عند اهله والسفر
لانه اي المسح وامكان زيادة على الكتاب لان ما في القرآن هو غسل الرجلين لكنه بالخبر المشهور
والزيادة على القرآن بالحديث المشهور جائز باجماع الاصوليين كوجوب الجماع في تحليل المطلقة ثلثا
بحديث العسيلة مع ان المذكور في القرآن حتى تنكح زوجا غيره والنكاح حقيقة في العقد على المشهور بل
جواز الامام الشافعي الزيادة بخبر الواحد ايضا ولذا قال بان قراءة الفاتحة فريضة في الصلوة لقوله
عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب مع ان الحق سبحانه قال فاقرؤا ما تيسر من القرآن
وقال بعض العلماء المسح ثابت بالكتاب ايضا لان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم قرئ بالنصب و
الجر وكلاهما صحيح وقد عرف بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم حمل الجر على مسح الخف والنصب على غسل
الرجلين بلا خف وفيه خلاف للشيعة وكذا الخوارج والشيعة انكروا المسح على الخفين واوجبوا المسح
على الرجلين عملا بقراءة الجر وانكار قراءة النصب ولان الواو بمعنى مع وهو باطل للاحاديث الصحيحة
في اسباغ غسل الرجلين وسئل علي بن ابي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين السائل شريح
بن هاني قال ائت عائشة اسألها عن المسح على الخفين فقالت عليك بابن ابي طالب فسله فانه كان
يسافر مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسالناه فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة ايام
ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم رواه مسلم والنسائي وابن ماجة وبهذا الحديث ظهر ان ما
روي عن علي رضي الله عنه من انكار المسح فغير ثابت كما قال البيهقي وروى ابو بكر رضي الله عنه كذا

في نسخ الكتاب والصحيح ابو بكرة بالهاء وهو صحابي من ثقيف واسمه نفيع بن حارث الشروح ولما
حاصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم حصن الطائف امر ان ينادى بان كل عبد نزل من الحصن فهو حر
فنزل ابو بكرة من الجدار على بكرة وهي خشبة مستديرة يجعل عليها الحبل لاخراج الدلو من البير فكناه
النبي صلى الله عليه وآله وسلم ابا بكرة وصحفه النساخ بحذف الالف فيزعم انه ابو بكر الصديق رضي الله عنه ثم
يقال كيف قدم حديث علي على حديث ابا بكر رضي الله عنهما ويجاب بان الحديث الفعلي اقوى من القولي
وهذا السوال والجواب مع انهما تبنيان على الفاسد فاسدان اما السوال فلان امثال هذا التقديم للنظر
عند صحة العقيدة واما الجواب فلانا لانسلم ان الاول مقدم بل نسلم العكس لان الفعل يجاء
كان من خصائصه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه رخص فعل ماض معلوم من الترخيص وفي
كثير من النسخ انه قال رخص بلفظ المجهول الماضي وفي بعضها انه قال ارخص بلفظ المتكلم المعلوم
المستقبل وكلاهما للتصحيف للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر قال
بعض المحققين ذكر صيغة التكلف والمبالغة للاشارة الى ان المراد الطهارة الكاملة فليس خفية تمسح
عليهما في محل النصب على انه مفعول رخص والحديث رواه ابن خزيمة والدارقطني والترمذي و
صححه الخطابي وقال الحسن البصري احد عظماء التابعين ادركت سبعين وفي بعض النسخ اربعين والاول
اصح نفرا من الصحابة يرون المسح على الخفين يحتمل ان يكون من الرأي بمعنى الاعتقاد وان يكون من
الرواية وكتب بواو واحدة من تصرف النساخ اولان اهل الخط يكتفون في مثله بواو واحدة ويرجحه
ما قال النووي في شرح مسلم قال الحسن البصري حدثني سبعون من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يمسح على الخفين وهذا اي الكثرة رواة حديث المسح
وقيل الضمير راجع الى قول الحسن وهو تقصير ملا قاصر مع انه خبر الواحد فلا يزاد به على الكتاب قال
ابو حنيفة سيد الفقهاء ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار اي الدليل الواضح من الاحاديث
وفي بعض النسخ حتى جاءني فيه الدليل مثل ضوء

النهار وقال الكرخي هو احد الحسن هو من اعاظم علمائنا الاصول على مذهب الحنفية من فقهاء العراق
انى اخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفين لان الاخبار اى الاحاديث التى جاءت فيه فى
حيز التواتر اى فى امكانه ولم يستبعد من تواتر لها فلم يجزم بالكفر وقال القسطلانى فى شرح صحيح
البخارى صح جمع من الحفاظ تواتره وجمع بعضهم رواته فجاوزوا ثمانين منهم العشرة المبشرة انتهى
ولذا قال القاضى ابو يوسف يكفر منكره وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة
اجماعا من اهل السنة الا انها بدعة فسق عند بعضهم وبدعة كفر عند بعضهم حتى سئل انس بن مالك هو
الظاهر انه هو انس بن مالك بن النضر الانصارى الخزرجى خادم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
شرف بالخدمة وهو ابن ثمان او تسع وخدمه عشر سنين وقالت امه سليم يا رسول الله انس خادمك فادع
له فدعا له بالبركة فبورك له فى الدين والدنيا فمن الاول كثرة رواية الحديث ومن الثانى ان نخلة كانت
تثمر فى السنة مرتين وكان من الاغنياء المكثرين واولاده يزيدون على المائة وعاش اكثر من مائة
سنة انتقل من المدينة فى خلافة عمر بن الخطاب الى البصرة ليعلم الناس الدين ومات بها سنة احدى وتسعين
رضى الله عنه وربما يقع فى القلب ان المسئول مالك بن انس صاحب المذهب الرابع عن السنة
والجماعة فقال ان تحب الشيخين ابا بكر وعمر رضى الله عنهما ولا تطعن فى الختنين عثمان وعلى
رضى الله عنهما اى الختن زوج البنت ومسح على الخفين وهذا اهتمام بامور الثلثة والا فليس علامات
السنة والجماعة محصورة فيها ولعل اختصاصها بالذكر لقصور المعاصرين او الحاضرين فيها والعلم عند الله
اختلفوا فى ان الغسل افضل ام المسح على مذاهب احدها ان الغسل افضل لانه عزيمة والمسح رخصة وهو مذهب
الشافعية ومختار صاحب الهداية ثانيها ان المسح افضل مخالفة للمبتدعة وهو مختار احمد بن حنبل ثالثها
انهما متساويان وهو مختار المجد اللغوى قال لم يكن النبى صلى الله عليه وآله وسلم يكلف نزعا ولبسا بل افا

توضأ وهو غير لابسهما غسل وان توضأ وهو لابسهما مسح ولم ينزع ولا يحرم بنبيذ التمر وهو ان ينبذ
اى يطرح والنبذ بالفارسية انداختن وهذا التركيب كثيرا ما يستعمل وفيه بحث لا يخفى ويجاب بان لا تجعل
المضارع فى تاويل المصدر فى جميع المواضع بل فى بعضها والمشهور تقدير المضاف اما فى المبتدا او فى
الخبر اى عمله ان ينبذا وهو ذو ينبذ تمرا وزبيب هو العنب اليابس بالفارسية مويز وهو مبنى على ان مراد المص
هو نبيذ التمر والزبيب كلاهما ولكنه كنى بالتمر من باب ذكر الخاص واردة العام او من باب حذف
المعطوف كقوله تعالى سرابيل تقيكم الحر اى والبرد فى الماء فيجعل فى اناء من خذف بضمتين الاناء من
الطين المطبوخ وبالفارسية سفال والجعل تفسير للنبذ فافهم فيحدث فيه فى الماء لذع بالذال
المعجمة والعين المهملة سوختن وبالدال المهملة والغين المعجمة گزيدن وكلاهما صحيح والمراد حدة الطعم
وفى بعض النسخ فيحدث فيه نوع حموضة كما فى الفقاع بالضم والتشديد شراب مسكر يتخذ من الحبوب
كالحنطة والشعير والذرة وكانه نهى عن ذلك اى النبيذ فى بدء الاسلام اراد بدء غلبته وهذا بعد تبيته
فلا يرد ان بدء الاسلام كان بمكة ولم يحرم بها خمر ولا نبيذ لما كانت الجرار بالضم جمع جرة بالفتح و
بى اناء من الخذف وبالفارسية سبوى او فى الخمور الاوانى جمع انا وانما جمع خمر لانها انواع ممزية و
عنيته ولا يبلغ ولى درجة الانبياء فى القرب الى الله سبحانه تعالى لان الانبياء معصومون
مامون عن خوف الخاتمة بخلاف الاولياء فان كثيرا منهم ازله الشيطان فاضله عن الايمان كبلعم بن
باعور وبرصيصا الراهب بل كفى اللبيس عبرة للمعتبرين واعترض عليه بقوله تعالى الا ان اولياء الله لا خوف
عليهم ولا هم يحزنون واجيب اولا بان المراد هم الانبياء وثانيا بان الانبياء موصوفون بمجموع هذا الكمالات
بخلاف الاولياء وعندى ان الكل سهو بل الآية فى شان يوم القيمة مكوم بالوحى ومشاهدة الملك
ان قلت قد صح مشاهدة الاولياء الملك فان عمر بن الخطاب رضى الله عنه راى جبرئيل وكذا
عبد الله بن عباس رضى الله عنه قلت هذا نادر والوقوع ومع هذا كان من بركة اتباع النبى صلى الله
عليه وسلم ان قيل وذكر المفسرون السامرى الساحر راى جبرئيل راكبا على فرس عند غرق فرعون فقبض

من تراب حافر فرسه فجعل في بطن العجل فصار له خوار فكذلك السامري تخيل باخلاق الشياطين وتشبع
بمزاجهم فيرى الملك كما يراه الشيطان وهذه رؤية مذمومة بخلاف رؤية النبي الملك مامورون
بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بقصر الهمة ومدها الخلق مطلقا وقيل كل ما دب على وجه الارض و
قيل الجن والانس ان قلت الولي ايضا يرشد الانام قلت ارشاد النبي اعظم من ارشاده اضعافا مضعفة
بل لا يبلغ الولي الارشد الا بارشاد النبي ولا يكمل الا بكمال متابعته والاستفاضة من جنابه بعد الاتصاف
بكمالات الاولياء بعد بعض مع ويجوز ان يكون على ظاهره لما تقرر من ان النبي قبل النبوة يكون وليا
فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل من النبي كفر وضلال لا يخفى ان الدليل المذكور
لا يستلزم الكفر ولو استدل بالاجماع وكون افضلية النبي من ضروريات الدين كان احكم بالكفر صحيحا
ومن المخالفين في هذه العقيدة الشيعة زعم بعضهم ان عليا رضي الله عنه يساوي الانبياء لقوله
عليه الصلوة والسلام من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه و
الى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب رضي الله عنه واجيب بعد
تسليم صحة الحديث انه تشبيه لا تسوية وزعم بعضهم انه افضل من الانبياء بعد نبينا صلى الله عليه وسلم
نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين
والقطع بانه افضل من الولي الذي ليس بنبي اعلم ان بعض المشائخ الصوفية بعد اتفاقهم على ان النبي
افضل من الولي اختلفوا في ان نبوة النبي افضل ام ولاية فقيل ولايته افضل بوجوه احدها انها توجه
العبد الى الحق سبحانه فقط والنبوة توسط بين الحق والعباد ثانيها ان تصرف التبليغ ينقطع بالموت
وتصرف الولاية لا ينقطع فان كمالات اولياء امته من آثار ولاية النبي بعد موته ثالثها ان الولاية
كمال باطني والنبوة كمال ظاهري والكمال الباطني اشرف وقيل نبوته افضل من ولايته لانها
صفة لا يشاركه فيها غيره وبها تفضل في قرب الحق سبحانه على غيره وبهذا التحقيق ظهر معنى ما نقل
عن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة واندفع عنهم تشنيع العلماء نعم الافضل ان لا يطلق
ذلك الا على ما دل عليه ولاية النبي افضل من نبوته ان قلت قد حكى

عن القطب الاعظم عبد القادر الجيلاني قدس سره الغزيز انه قال خضنا بحرا وقضا الانبياء على ساحله
قلت اراد الاحوال التي لا يحسن صدورها عن الانبياء كالوجد والرقص والشطحيات فان الحق سبحانه
حفظ الانبياء توسيع بواطنهم وكانت تجري فيها بحار العشق والذوق ولا يغلب عليهم الاحوال وكانت
فيه انهم اهل مكانة ورزانة وقدوة فحفظوا عما لا يستحسنه العوام ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا
الى حيث يسقط عنه الامر والنهي اي في مقام سقوطهما لعموم الخطابات الواردة في التكاليف يعني
ان نصوص الامر والنهي وردت عامة لكل عاقل بالغ في جميع احوالهم والقول بالسقوط انكار لعمومها
واجماع المجتهدين على ذلك اي على عدم السقوط وخص المجتهدين اشارة الى ان المعتبر هو اجماعهم
وذهب بعض المباحيين بالضم جمع مباحي منسوب الى المباح وهم قوم اباحوا المحرمات من الخمر والزنا
الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه
الامر والنهي ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر ويقرب من هذا المذهب مذهب المرجئة قالوا لا
يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وذهب بعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة
ويكون عبادته التفكر في كمالات الحق سبحانه واستدل المباحية بقوله تعالى واعبد ربك حتى يأتيك
اليقين والجواب ان المفسرين اجمعوا على ان المراد باليقين الموت فالاية لنا لا علينا وهذا كفر لانه
انكار للنصوص والاجماع وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هو الانبياء خصوصا حبيب الله
صلى الله عليه وآله وسلم مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل فانهم يعاتبون بترك الافضل بل كل من
كان الى الانبياء اقرب فالتكليف عليه اشد لقوله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف
لها العذاب ضعفين وقال الامام علي بن موسى الرضا المحتنا صنفان من الناس من الثواب ولمخالفنا
من العذاب

Bibliotheca Alexandrina

وقد فرض على النبي صلى الله عليه وآله وسلم الوضوء لكل صلوة وقيام الليل وجازله صوم الوصال بخلاف
الامة واما قوله عليه الصلوة والسلام اذا احب الله تعالى عبدا لم يضره ذنب لم يجد العارى الهروى
لهذا الحديث تخريجا مع حرصه عليه وقال روى فى معناه حديث ابى سعيد عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم
قال ان الله اذا رضى عن العبد اثنى عليه بسبعة اصناف من الخير لم يعمله واذا سخط على العبد اثنى عليه بسبعة
اصناف من الشر لم يعمله رواه احمد وابن حبان ولا يخفى ان كوافق الحديثين فى المعنى غير مسلم
فمعناه انه عصمه من الذنوب اى حفظه من ان يرتكب ذنبا فلم يلحقه ضررها لانه فرغ اركانها
وقال بعض الصوفية معناه ان الذنوب لا تجره الى الكفر والعذاب الذى يعقبه الثواب لا بدى ليس
بضرر ان قلت قال فى تحفة البررة عن الشيخ روزبهان البكير المصرى قال قيل لى مرات اترك
الصلوة فانك لا تحتمل بها فقلت يا رب لا اطيق ذلك كلفنى شيأ آخر قلت كان ذلك امتحانا ولكنه
كان من المتمسكين بالشريعة فلم يخطر ان قلت نقل عن بعض العرفاء ان العرفان يسقط التكليف
اجيب بان المحققين منهم فسروا التكليف بالكلفة بمعنى المشقة فالمعنى ان العارف لا يجد من العبادة
مشقة بل يتلذذ بها والنصوص جمع نص وهو فى اللغة القطع وفى اصطلاح اهل الشرع كلام الشارع
ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم سمى به للقطع بصحة مدلوله من الكتاب والسنة من بيانية تحمل
على ظواهرها اى على المعانى الظاهرة بحسب الوضع اللغوى الشائع فى العرب والوضع الشرعى
المشهور فى اهل الاسلام ما لم يصرف عنها اى عن الظواهر دليل قطعى من برهان عقلى واجماع
او نص قاطع كما فى الآيات التى تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى
وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم ونحو ذلك كالمعى فى قوله تعالى جاء ربك والملك صفا صفا والدليل
القطعى هو ان الجهة والجسمية تنافى الوجوب الذاتى وقيل قوله تعالى ليس كمثله شئ لا يقال هذه
اى آيات الجهة والجسمية ليست من النص بل من المتشابه بهذا السوال مبنى على معنى آخر للنص عند
مصطلح الاصوليين قالوا كلام الشارع بحسب ظهور معناه اربعة اقسام ظاهر ونص ومفسر ومحكم
فالظاهر ما ظهر منه المراد بالنظر الى صيغة اللفظ والنص ما كان اوضح منه لا من حيث اللفظ بل لان
المتكلم سيق الكلام لهذا المراد نحو قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر فى الحل والحرمة نص فى المغايرة

بين البيع والربوا لانه ينزل ردا للكفار في قولهم انما البيع مثل الربوا والمفسر ما بلغ في الظهور الى ان
لم يتقبل التاويل كايات عشر الاموات والتخصيص كقوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون والمحكم ما لا يقبل
النسخ كقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة وابينه كلام الشارع بحسب خفاء معناه اربعة اقسام خفي ومشكل و
مجمل ومتشابه فاخفى ما لا يظهر المراد منه لعارض غير الصيغة ولا يتحاج الى التامل الكثير كقوله تعالى السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها خفية في حق النباش والعارض الموجب للخفاء خصاص النباش باسم
غير السارق ثم يظهر بالتامل القليل ان النباش اقل جناية من السارق لانه اخذ ما لا يحتاج اليه الاحياء
فلا يقطع والمشكل ما يدرك معناه الخفي بعد تامل كثير كقوله تعالى قواريرا من فضة فهو مشكل لان القوارير
من الزجاج ثم يظهر بالتامل انها في صفاء القوارير وبياض الفضة والمجمل ما لا يتبين المراد المقصود منه الا ببيان
الشارع كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة في اللغة الدعاء والزكوة وانما عرف
المقصود من بيان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والمتشابه ما انقطع الرجاء عن معرفة معناه
كفواتح اوائل السور عند جمهور السلف وهو المختار وان تكلم قوم منها بعقولهم ومن المتشابه عند
الجمهور هم الآيات والاحاديث المشعرة بالجهة والجسمية وهو الاسلم وان فسرها قوم بالحمل على المجازات
لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم من الثمانية
المذكورة والنظم في اصطلاح الاصول لفظ الشارع واخواته النظم على اللفظ تارة بالان اللفظ طرح الشيء
من الفم على ما هو المتعارف مع غير اصول الفقه والعدول مبتدأ خبره الحاد عنها اي عن الظاهر
الى معان يدعيها اهل البواطن وهم الملاحدة جمع ملحد بالضم وهم قوم ظاهرهم الرفض وباطنهم الكفر
ومقصودهم البطال دين الاسلام واصل هذا المذهب من اختراع مجوس فانهم لما انقرض دولتهم بجهاد
الصحابة اراد وا تضليل العوام بهذا المذهب فاسقطوا التكليفات من الصلوة والصوم واباحوا المحرمات
حتى نكاح المحارم فاتبعهم خلق كثير حتى حصل لهم شوكة غيظمة فقتلوا كثيرا من المسلمين

٥٦٤

ومنعوا الناس عن الحج حتى قطع الله سبحانه دولتهم وروى انهم لما افسدوا بمكة قالوا كيف قول ربكم من دخله كان آمنا فقال بعض العلماء معناه من دخله فامنوه ولهم التعاب كثيرة فلقبوا بالاسماعيلية لانتسابهم الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق رحمه الله تعالى ولانتسابهم اليه وبالباطنية لقولهم بالمعاني الباطنة وبالقرامطة لان من اكابرهم حمدان بن قرمط قرية بواسط وبالحمرية لاباحتهم المحارم وبالسبعية لقولهم ان الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليهم والمهدي وانه لابد في كل زمان من سبعة يدبر الدين وبالتأبكية اذ من رؤسهم بابك باذ ربيجان وبالمحمرة للبسهم الحمرة في زمان بابك او تسميتهم المسلمين حميرا وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة كقولهم الجنة اراحة البدن عن تكليف الشرع والنار مشقة التكليف والوضوء محبة الامام والغسل تجديد العهد معه لا يعرفها الا المعلم بكسر اللام او فتحها وهو الامام المعصوم المخفي عن عامة الخلق ويزعمون ان لهم رئيسا ياخذ العلم عن الامام ويعلمهم ويسمونه الحجة وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية لدعواهم ان جميع ما فهمه العلماء من معاني النصوص غلط والحاد هو في اللغة الميل عن شيء الى شيء ومنه اللحد لانه مائل الى جانب القبر اي ميل وعدول عن الاسلام واتصاف بالكفر لكونه تكذيبا للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما علم مجيئه به بالضرورة من وجوب الصلوة والصيام وحرمة الخمر ونكاح المحارم ونحوها واما ما ذهب اليه بعض المحققين وهم الصوفية كصاحب الفتوحات المكية والسلمي صاحب حقائق التفسير

من ان النصوص على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على
ارباب السلوك الى الله سبحانه وبجملة نعت الدقائق يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر
المرادة اى لاتخالف الظواهر وذا نعت فان للدقائق او للاشارات فهو من كمال الدين خبر لقوله
ما ذهب ومحض العرفان المحض بالفتح الخالص والعرفان بالكسر معرفة الحق سبحانه ويصدقهم
قوله صلى الله عليه وآله وسلم لكل آية ظهر وبطن رواه محى السنة فمن ذلك قولهم فى قصة طالوت ان
الله تعالى امرنا بجهاد النفس وهو كجالوت وابتلانا بالدنيا وهو كالنهر فمن عبر ولم يشرب منها او قنع
منها بغرفة خلص عنها وجاهد النفس ..... وقتلها ومن حرص عليها لم
يشبع منها ولم يكن العبور عنها وقولهم فى قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون انه افناء الصفات
البشرية ومنه قولهم فى قوله تعالى فاخلع نعليك انه امر بترك الدنيا والآخرة فى حب الله سبحانه ومنه قولهم الله
ففروا الى الله امر بالفرار فيه ومن راجع صحفهم وجد العجائب وردّ النصوص بان ينكر الاحكام
التى دلت عليها النصوص القطعية اى غير المحتملة للتاويل من الكتاب والسنة اى الحديث المتواتر
كحشر الاجساد مثلا فان النصوص الواردة فيه بلغت من الوضوح حداً يابى عن تاويلها باللذة والالم
الروحانيين وفى الكلام اشارة الى كفر الفلاسفة وللماول انما يكون معذوراً اذا لم ينكر القطعيات الواضحة
كفر لكونه تكذيباً صريحاً لله ورسوله فمن قذف عائشة رضى الله عنها بالزنا وهم الروافض
كفر لانه قد نزل فى عصمتها آيات فى اول سورة النور واستحلال المعصية اى اعتقاد كونها
حلالا صغيرة كانت او كبيرة كفر لانه تكذيب للشارع اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعى
هو الكتاب والسنة المتواترة فالاول كالخمر والثانى كوضع الحديث فان قوله عليه الصلوة والسلام
من كذب على متعمداً فليتبوء مقعده من النار حديث متواتر فمن زعم بعض المتصوفة من جواز الوضع للترغيب و
الترهيب كفر واما الاجماع ففيه خلاف وتفصيل والمذكور فى الاصول الحنفية ان الاجماع على مراتب فالقولى
اجماع الصحابة ..... فى فتاوى برقوزاده

مع تصريحهم بالحكم المجمع عليه وهو قطعي كالاية والخبر المتواتر ويكفر منكره ثم الذي صرح به بعض الصحابة وسكت الباقون ثم اجماع بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف ممن سبقهم وهما كحديث المشهور ودليل منكر هما ويفسق ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف وهو كخبر الواحد يأثم منكره ولا يفسق خلافا للاجماع الاول قطعي والبواقي ظني شرح مختصر ابن الحاجب انكار حكم الاجماع الظني ليس بكفر اجماعا وفي القطعي مذاهب احدها الكفر ثانيها ليس بكفر ثالثها وهو المختار ان ما علم كونه من الدين بالضرورة كالعبادات الخمس يوجب الكفر انفاقا وانما الخلاف في غيره والحق انه لا يكفر انتهى ثم المختار ان المعصية اعم من ان تكون بعينها كاكل الدم وبغيرها كاكل المسروق وقال بعضهم لا يكفر باستحلال الحرام لغيره وقد علم ذلك فيما سبق حيث قال المصنف والاستحلال كفر ولعل المصنف اعاده لان المذكور سابقا استحلال الكبيرة والاستهانة بها اي بالمعصية والاستهانة استخفاف واستهزاء على الشريعة كفر لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول اي كفر المستحل والمستهين والمستهزئ يتفرع ما ذكر في الفتاوى اي فتاوى علماء ما وراء النهر فانه المراد عند الاطلاق كالنجم والثريا والكتاب للكتاب يعني من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي كلحم الخنزير يكفر والا فلا بان يكون حرمة لغيره كالاكل في نهار رمضان فانه حرام للوقت وكوطي الزوجة الحائض فانه حرام لعارض الدم او قد ثبت بدليل ظني وهو المكروه التحريمي كاكل الضفدع والخصية فانه ممنوع بخبر الواحد وهو ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره وهو الصحيح لان الاستحلال في الوجهين تكذيب للشارع بلا فرق فقال من استحل حراما قد علم في دين النبي ﷺ تحريمه احترز عن الحرام الذي لم يشتهر حرمته كالوشم وهو تأثير الجلد ثم وضع الاثمد ونحوه عليه ليبقى المحل ملونا كنكاح ذوي الارحام كالبنت واللام والاخت او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او خنزير من غير ضرورة متعلق بالشرب والاكل والضرورة كالجوع المهلك والمرض الذي لا علاج له فكافر خبر لمن وفعل هذا كالاشياء بدون الاستحلال فسق اراد الاستحلال وما في حكمه كالاستهانة ومن استحل شرب النبيذ الى ان سكر كفر فانه وان كان مباحا عند اهل السنة لكن القدر المسكر منه حرام قطعا ويروى ان رجلا شرب النبيذ من سقاء عمر فسكر فحده فقال

انما شربت من سفائك قال لحاضرتك الحد لسكرك اما لو قال للحرام هذا حلال لتزويج السلعة
التزويج رواج وادون والسلعة رخت اى ليرغب اليها المشترى او بحكم الجهل او عدم العلم يكون
حراما لا يكفر لعدم التكذيب ولو تمنى ان يكون الخمر حلالا او يكون صوم شهر رمضان فرضا لما شق الى
صعب عليه الصوم لا يكفر وبهذا الحكم فى سائر الفرائض الشاقة من الحج والجهاد ولو قال ذلك تهاونا
بها فهو كفر وعلى هذا كل ما قاله بعض الائمة انه من قال عند تقدم رمضان جاء الضيف الثقيل فقد كفر بهذا
ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر والقاعدة ان ما كان حراما فى
شرائع جميع الانبياء فتمنى حله كفر وما كان حلالا ثم حرم فتمنى حله ليس بكفر لان حرمة هذا اى الزنا
والقتل ثابتة فى جميع الاديان الالهية موافقة للحكمة خبر ثان وقيل حال يعنى ان دوام الحرمة
يدل على ان الحكمة الالهية اقتضت الحرمة الابدية مع قطع النظر عن الازمان والاشخاص بخلاف ما
حرم بعد احل كالخمر فان الحكمة اقتضت حرمته بالنظر الى الزمان والاشخاص ففى الاول يكون المطلوب
بالتمنى تبدل الحكمة وفى الثانى يطلب تبدل حال الزمان والاشخاص ولا بأس فيه ومن اراد الخروج
عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة وهذا جهل عظيم بربه والجهل بالله تعالى
كفر وعندى فى هذا الدليل نظر وذكر الامام السرخسى فى كتاب الحيض انه لو استحل وطء امرأته
الحائض يكفر لانه انكار لقوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن وفى
النوادر عن محمد الامام الربانى صاحب ابى حنيفة رحمهما الله تعالى انه لا يكفر لاحتمال ان يكون النهى
للاستقذار لا للتحريم ويوافقه قول الامام ابى يوسف فيمن حلف ان لا يطأ امرأته حراما فجامعها فى الحيض
انه لا يحنث وكذا قولهم ان الزوج الثانى اذا جامع المطلقة بالثلث فى الحيض حلت للاول وهو
الصحيح وقال ابراهيم بن رستم احد الائمة الحنفية انه ان استحل على زعم ان النهى ليس للتحريم لم يكفر وان
استحل مع العلم بان النهى يفيد الحرمة كفر وعندى ان هذا القول اعدل وفى استحلال المواظبة بامرأته
لا يكفر على الاصح لان تحريمها قياس على حرمة وطء الحائض

والعلة الجامعة التلوث بالقذر ولم يثبت بكتاب ولا بحديث متواتر والاحاديث المروية فيه ضعيفة
كما نقله السيوطي عن البخاري والنسائي وغيرهما ولا بالاجماع لان مذهب عبد الله بن عمر رضي الله
عنهما والامام مالك انه مباح استدلالا بقوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم وهذا القول و
ان كان خطأ ظاهرا لكن خلاف بعضهم يكفي في عدم تكفير المتأول ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به
بالضرورة العقلية او الادلة سمعية كالجهل والظلم والكذب والفقر والزوجة والولد اما وصفه بالجسمية والجهة
فقيل كفر وقيل لا لانه من النظريات الدقيقة نعم من ذهب من المجسمة الى انه ثلثمائة اشبار او سبعة ايام لورو
نحوه من الخرافات الباطلة فلا شك في كفره او سخر باسم من اسمائه او امره او نهيه كما يفعله كثير
من الجهلة في تحليل المطلقة ثلثا او انكر وعدا او وعيدا يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون
اي لا يوجد نبي من الانبياء على قصد استخفاف اي زعم انه لا فائدة في بعثهم او عداوة وتخصيص
القصد يدل على انه ليس كفرا على الاطلاق كما اذا قاله عجزا عن ادار التكليفات ولكن عندي ان هذا التمني
كفر على اطلاقه وكذا لو ضحك على وجه الرضاء ممن تكلم بالكفري على سبيل استحسان الكفر اما اذا كان
الكلام مضحكا بالاضطرار فلا كفر بهذا قال بعضهم وكذا لو جلس على مكان مرتفع كمجلوس الواعظين و
حوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكون منه ويضربونه بالوسائد جمع وساده بالكسر بالفارسية
بالش وهذا الكلام يحتمل وجوها احدها ان يكون ضربا لوساده بمعنى وضعها للمجالس كتقولهم ضربت الخيمة
ثانيها ان يكون الضرب على حقيقته لانه الواعظ وتخصيص الوساده بالذكر لان واقعة الفتوى كانت
كذلك ثالثها ان الشارح لعله خلط بين الروايتين احدهما يضعون له الوسائد والثانية يضربونه بالمخاريق
فاختل كلامه وعبارة الفصولين العمادية هكذا رجل يجلس على مكان مرتفع ويتشبه بالمذكرين ومعه جماعة يضحكون
منه ثم يضربونه بالمخراق كفروا جميعا انتهى والمخراق بالفارسية تازيانه يكفرون جميعا الجالس والسائلون
لاستخفافهم بالشرع وفي العمادية وكذا اذا لم يجلس على مكان مرتفع ولكن استهزى بالمذكرين والقوم
يضحكون كفروا وكذا من يتشبه بالمعلم ويأخذ الخشبة بيده ويجلس والصبيان يستهزئ بالمعلم انتهى
وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله تعالى قال الامام ابو حنيفة رح يكفر كفر الامر اولا او عزم على ان
يأمره يكفر قال في سير الاجناس يكفر بعزمه عليه

وكذا لو لقن المتلقنين امرءة تمر بكفر تبين اى تنقطع والبين من الاضداد جاز بمعنى الوصل والانقطاع جميعا من زوجها فان احد الزوجين اذا ارتد انقطع النكاح وهذه حيلة معروفة ولذا افتى ابو القاسم الصفار وابو جعفر الهندوانى والامام اسمعيل الزاهد البخارى وبعض مشائخ سمرقند رحمهم الله تعالى انه لا ينقطع النكاح بارتداد احدهما قطعا للاحتيال وعامة مشائخ بخارا وسمرقند افتوا بالفرقة وقطعوا الاحتيال بالخبر على النكاح بالزوج الاول ثم الدليل على كفر الامر والعازم والملقن هو ان الرضا بالكفر كفر ومن العلماء من لا يرى الرضا بالكفر كفرا على اطلاقه بل اذا كان على وجه الاستحسان وهو مختار شيخ الاسلام خواهرزاده وقال اذا احب موت الظالم على الكفر لتقدم الله منه فليس بكفر لقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وكذا لو قال عند شرب الخمر والزنا بسم الله لاستخفافه باسم الله سبحانه وان قال بعد الفراغ الحمد لله فقيل لا يكفر لاحتمال انه شكر على عدم الافتضاح وكذا اذا صلى لغير القبلة بلا ضرورة ولا ناقلا سفيرا ولغير الطهارة متعمدا لا يكفر لانه استخفاف بعبادة الحق سبحانه وان وافق ذلك اى صلوة القبلة لان الاعمال بالنية ثم كفر المصلى الى غير الكعبة منصوص عن الامام ابى حنيفة رح وقال ركن الاسلام على السغدى لا يكفر وكلام شمس الائمة الحلوانى يدل على انه يكفر ان فعل استهزاء واستخفافا واما كفر المصلى لغير الطهارة وهو مختار الفقيه ابى الليث والصدر الشهيد وقال الحلوانى لا يكفر وقال بعض المشائخ من احدث فى صلوته واستحى ومضى فى صلوته لم يكفر ولكن يجب ان لا يقصد ركوعا ولا سجودا واما الصلوة فى ثوب نجس فكفر عند ابى الليث لا عند على السغدى وكذا لو اطلق كلمة الكفر اى تكلم بها استهزاء فاى على ان التكلم بها سهل لا بأس فيه اعتقادا فانه اذا اعتقد فالكفر ظاهر لا يحتمل حال الذكر ومن تكلم بها ولم يعلم انها كلمة الكفر قال عامة المشائخ يكفر ولا يعذر بالجهل ومن قصد التكلم

مولانا محمد انور

بغير ما فجرت على لسانه بلا قصد كمن اراد ان يقول اكلت فقال كفرت قال محمد يكفر وقال بعضهم لا
يكفر وهو الصحيح عندي ثم قالوا هذا الخلاف انما هو في كفره عند الله تعالى اما الماضي فلا يصدقه في
ذلك كذا في العمادية الى غير ذلك من الفروع وقد بسطها اصحاب الفتاويات قالوا ومن صدر عنه
ما يوجب الكفر جبطت حسناته ووجب اعادة الحج وتجديد النكاح بعد تجديد الايمان ولا يكفيه الاتيان بكلمة
الشهادة على حسب العادة مالم يقصد تجديد الايمان ولكن يجب على المفتي اذا كان في المسئلة وجوه
توجب التكفير ووجه واحد يمنعه ان لا يحكم بالكفر كذا في العمادية وانما يأس من الله تعالى كفر سواء
كان في الحوائج الدنيوية او الاخروية لانه لا ييأس من روح الله اي بالفتح رحمته الا القوم
الكافرون اقتباس من قوله تعالى حكاية عن يعقوب عليه السلام يا بني اذهبوا فتحسسوا من يوسف
واخيه ولا تيأسوا من روح الله انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون وانما امن ومن
الله تعالى كفر لانه لا يأمن من مكر الله الا القوم الخاسرون مكر الله تعالى هو ان ياخذ المجرم بالعذاب
بغتة بعد امهاله وهذا اقتباس من الآية وفي الاستدلال بخفاء لان الخسران لا ينحصر في الكفر والظاهر
عندي الاستدلال بان الامن تكذيب لنصوص الوعيد كما ان اليأس تكذيب بنصوص الوعد واليضا
الايس ينكر قدرة الله سبحانه على الاحسان والامن ينكر قدرته على البطش واعترض عليه بان اهل الجنة
آمنون والكفر لا يباح ابدا واجيب بانهم آمنون عن العذاب لا عن الجلال الالهي وعندي ان الكفر
هو الامن في دار التكليف واما في الآخرة فلا كما ان استحلال الخمر كفر بعد تحريمه لا قبله فان قيل
الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى وان المطيع في الجنة امن من الله تعالى
اي جزم العاصي بان العاصي في النار يائس وجزم المطيع بان المطيع في الجنة امن فيلزم ان
يكون المعتزلي كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما امن او ائس لانه ان كان مطيعا اعتقد ان ثوابه
واجب على الله تعالى وان عذابه محال وان كان عاصيا اعتقد ان خلوده في النار واجب على
الله تعالى وان ثوابه محال والايس بالياء هم فاعل من ايس مقلوب من يئس من باب علم وهم اعلم
ايس مع ان الياء متحرك وما قبلها مفتوح لان الكلمة مقلوبة ولذا لم تقلب الياء في اسم الفاعل همزة
لانه تابع لافعال الماضي ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر مجهول من اهل التكفير وهو البسته الى
الكفر احد من اهل القبلة معناه اللغوي من يصلي الى الكعبة او يعتقد ان قبلته و

وفي اصطلاح المتكلمين من يصدق بضروريات الدين اي الامور التي علم ثبوتها في الشرع واشتهر
فمن انكر شيئا من الضروريات كحدوث العالم وحشر الاجساد وعلم الله سبحانه بالجزئيات وفرضية الصلوة
والصوم لم يكن من اهل القبلة ولو كان مجاهدا في الطاعات وكذلك من باشر شيئا من امارات التكذيب
كسجود الصنم والاهانة بامر شرعي والاستهزاء عليه فليس من اهل القبلة ومعنى عدم تكفير اهل القبلة ان لا يكفر
بارتكاب المعاصي ولا بانكار الامور الخفية غير المشهورة هذا ما حققه المحققون فاحفظه قلنا هذا لما
جزم المعتزلي العاصي بان العاصي في النار والمطيع بان المطيع في الجنة ليس بياس وامن لانه
على تقدير العصيان لا ييأس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يامن
ان يخذله الخذلان ترك الحفظ والنصر فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا
ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافرا لياسه من رحمة الله تعالى ذكره انما الكلام القائل والا فقد
مر الجواب عنه ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك اي ظهور الجواب عنه لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاقه
النار على تقدير عدم التوبة يستلزم الياس لانه يعتقد انه لو تاب زال عنه الاستحقاق ولا نسلم ان اعتقاد
عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال كما هو تفسير المعتزلة بناء على الاعتقاد او
عدم ايمانه على انتفاء الاعمال بارتكاب الكبيرة فان العمل عندهم يعم الفعل والترك يوجب الكفر جزاء ل
لا نسلم ان هذا الاعتقاد يوجب الكفر اما عندنا فظاهر لان الاعمال عندنا خارجة عن الايمان واما عندهم فلان
تارك العمل لا مؤمن ولا كافر هذا اي خذ هذا او تم هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة
وقولهم يكفر من قال بخلق القران او استحالة الرؤية اي رؤية الله تعالى في الجنة او سب الشيخين
او لعنهما فعلان ماضيان معطوفان على قال او مصدران معطوفان على خلق القرآن وامثال
ذلك كتكفير من انكر الحوض والصراط والميزان مشكل ودفع الاشكال بوجوه احدها ان عدم التكفير مذهب
الشيخ الاشعري واتباعه من علماء الكلام وهو المروي في الملتقى عن الامام الاعظم والتكفير مذهب الفقهاء
فلا اشكال لعدم اتحاد القائل بالنقيضين ثانيها ان الادلة القطعية من الكتاب والسنة واجماع
السلف دلت على ان القرآن كلام الله تعالى وان الرؤية واقعة وان للشيخين شرفا عظيما فمن انكر امثال
ذلك فلا تصديق له من اهل القبلة ثالثها ان التكفير تهديد وتغليظ وليس محمولا على ظاهره وتصديق

بما يخبر به عن الغيب كفر لقوله عليه الصلوة والسلام من اتى كاهنا فصدقه بما يقول
فقد كفر بما انزل الله تعالى على محمد هذا كلام عبد الله بن مسعود رضه كما رواه الحاكم بسند صحيح ولعل الشارح ينسبه
الى الشارع لانه مذكور في ضمن الحديث المرفوع عن ابي هريرة رضه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
من اتى كاهنا فصدقه بما يقول او امرأة حائضا او اتى امرأة في دبرها فقد برئ مما انزل على محمد صلى الله
عليه وآله وسلم رواه احمد والترمذي وابو داود والنسائي اولان كلام الصحابي في غير المسائل الاجتهادية
يحمل على الرفع لكن كون التكفير مما لا يجري فيه الاجتهاد محل نظر والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن
في مستقبل الزمان اي عما سيكون في المستقبل ويدعي معرفة الاسرار كالدفائن وما في الضمير و
مطالعة علم الغيب لو اكتفى على المطالعة او العلم لكان اخصر لانهما بمعنى واحد الا ان يراد بالعلم المعلوم
وكان في العرب كهنة بالفتحات جمع كاهن يدعون معرفة الامور اي المغيبات فمنهم من
كان يزعم ان له رئيا بفتح الراء المهملة وكسر الهمزة وتشديد الياء فعيل بمعنى مفعول اي رفيقا من الجن يراه
الرجال قال الشيخ الي قال في الصحاح يقال به رئي من الجن اي مس والمعنى ان له تابعا وقرينا من الجن
انتهى والصحيح ما قلنا كما يظهر على من تتبع الاستعمالات والجوهري كثير الوهم وتابعة بالنصب على رئيا
والتابعة بمعنى يتبع الرجل ويذهب معه اينما ذهب والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية وقال صاحب
القاموس الجني تابع والجنية تابعة فالتاء للتانيث فيلقى الجن السمي بالرئي والتابعة اليه الاخبار
اما التعار الاخبار الحالية فظاهر لان الجني يسير في اقطار الارض فيأتيه بها البصر واسمع واما الاخبار المستقبلة
فقد جاء في الحديث الصحيح في البخاري ومسلم وغيرهما ان الحق سبحانه يوحي الى الملئكة بما قضى به من الامور
المستقبلة فيتذاكرونه تحت السماء فيصعد الجن فيسمعون بعض كلامهم قبل ان يصيبهم الشهاب فيخطفون معه
الكذب ويخبرون بالكهان فيصدق الكاهن بالكلمة التي بلغته من السماء هذا مختصر ما في الاحاديث وقولهم
كانوا يزعمون ان الجن تعلم الغيب وهو كفر اذ لا يعلم الغيب الا الله سبحانه كما في نصوص القرآن ومنهم
من يزعم انه يستدل الامور اي يدركها بفهم اعطيه ماض مجهول واحد الضميرين للفهم والآخر
الى من الموصولة وهذا من دعوى العلم بالغيب وهو كفر والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية وكذا
الحالية الغائبة عن الحواس فهو مثل الكاهن فيكون كافرا اما اذا زعم انه يستدل بعلامات فلكية على
سبيل الظن كاستدلال الطبيب بالنبض على حال المريض فلا يكفر وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به

الله تعالى لا سبيل للعباد اليه الا باعلام منه بالوحي والهام بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد
عطف على اعلام الى الاستدلال الا مادات اى العلامات كاوضاع النجوم واشكال الرمل والادلة المذكورة
في الطب على كيفية المزاج وسرعة البرء او الهلاك والبحارين فيما يمكن ذلك فيه بخلاف ما لم يمكن الاستدلال
عليه فانه لا يمكن معرفته الا بوحي او الهام كالقيمة واشراطها وهذا اى لما ذكر من ان العلم الاستدلالي
ليس من علم الغيب الخاص بالحق سبحانه ذكر في الفتاوى اى فتاوى علماء ما وراء النهر ان قول
القائل عند رؤية هالة القمر هي دائرة بيضاء حول القمر في سحاب رقيق يكون مطرا اى يوجد وهذا
مقول القول مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر اما اذا استدل بان الهالة تدل على رطوبة الهواء وطوبة
الهواء بسبب الكثرة المطر فلا كفر واعلم ان للناس في مسئلة الغيب كلمات غير منقحة والتحقيق ان
الغيب ما غاب عن الحواس والعلم الضروري والعلم الاستدلالي وقد نطق القرآن بنفي علمه عن سواه فمن
ادعى انه يعلمه كفر ومن صدق المدعي كفر واما ما علم بحاسة او ضرورة او دليل فليس بغيب لا كفر في
دعواه ولا في تصديقه على الجزم في اليقيني والظني عند المحققين وبهذا التحقيق اندفع الاشكال
في الامور التي يزعم انها من الغيب وليست منه لكونها مدركة بالسمع او البصر او الدليل فاندفع اخبار الانبياء
لانها مستفادة من الوحي ومن خلق العلم الضروري فيهم او من انكشاف الكائن على حواسهم فانها خبر الولي

لانه مستفاد من النبي او من رؤيا صالحة او من الهام الهي او من النظر في اللوح المحفوظ وهو ثابت من
اهل الكشف وان منعه بعض الفقهاء ثانيها اخبار المحاسب بالكسوف والخسوف لانه بدلائل هندسية قطعية
رابعها اخبار المنجم والرمال لان النجوم والرمل علمان استدلاليان منزلان على بعض الانبياء ثم اندرسا
وغلط الناس فيهما فمن استدل بقاعدة نبوية اصاب في الخبر خامسها خبر الكاهن لانه مما يخبره الجن عن
مشاهدة او سماع عن الملئكة الذين عرفوا الكوائن المستقبلة بالوحي ثم نقول قد نطق كثير من الاحاديث و
اقوال السلف بكفر المنجم والكاهن ومن يصدقهما وذكر غير واحد من المحققين ان التكفير خاص بمن يدعي علم الغيب
او ينزعم النجوم مدبرة بالاستقلال او ينزعم الجن عالمة بالغيب قلت ومع هذا ليس الاشتغال بالنجوم والكهانة
وتصديقهما من فعل الصالحين ولا شكان فيهما اخلال بعقائد ضعفاء المسلمين لزعمهم ان المخبر عالم بالغيب
على الكاهن يصعب ان يسلم ايمانه لاستمداده من الشياطين فاحفظ هذا التحقيق فانه من خواص مؤلفاتنا
والمعدوم ليس بشيء اعلم ان من جملة ما اختلف فيه المعتزلة والاشاعرة مسئلتان متعلقتان بالمعدوم
الاولى ان الاشاعرة قالت المعدوم ليس بثابت في الخارج وطالبتهم عليه الفلاسفة وزعم المعتزلة ان المعدوم
الممكن ثابت في الخارج وليس منفيا الثانية ان الاشاعرة قالت المعدوم لا يسمى شيئا في اللغة والعرف و
قال المعتزلة يسمى شيئا وكلام المصنف يجوز ان يكون بيانا للمسئلة الاولى بناء على ان الشيء مرادف للثابت وان
يكون بيانا للثانية ولذا قال الشارح وان اريد بالشيء الثابت المتحقق تفسير للثابت على ما ذهب
اليه بعض المتكلمين من ان الشيئية ترادف الوجود والثبوت وهو مختار الشارح حيث قال في
اول الكتاب الشيء عندنا الموجود والمثبوت والمتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة انتهى ومنع بعضهم ترادف
الشيئية والوجود وقالها متساويان في الصدق بلا اتحاد والمعنى مستدلا بانهم يقولون واجب الوجود وممكن
الوجود ولا يقولون واجب الشيئية وممكن الشيئية وبان قولك السواد شيء لا معنى له ولذا اختار صاحب المواقف
والتجريد لفظ المصادقة بدل الترادف ووقع في بعض نسخ هذا الكتاب ايضا تساوق بدل ترادف والمساوقة
هو التصادق اعم من الترادف والمساواة ويمكن ان يجاب بقيام احد المترادفين مقام الآخر لانه يقال صلى الله
عليه ويقال وعاليه والعدم يرادف النفي فكل معدوم فهو منفي وانما ذكر هذه القضية اتماما للنقل والا
فلا حاجة اليها فهذا حكم ضروري جزاء الشرطية اي قول المصنف المعدوم ليس بثابت حكم بديهي لا يحتاج

الى الدليل وقد مر عليه بوجوه احدها ان الوجود عند الاشاعرة عين الذات فرفع الوجود رفع للذات ثانيها
ان الذوات الممكنة المعدومة من كل نوع غير متناهية عندهم فلو كانت ثابتة في الخارج لبطلها برهان
التطبيق ثالثها ان العدم صفة نفي والموصوف بصفة النفي منفي واحسن الادلة هذا الوجه جدا واستبعه
العضد جدا الاتصاف الموجود بالمسلوب كزيد بالعمى رابعها ان ثبوت المعدوم ينافي كونه مقدورا
لانه ازلي اما الوجود فعند المعتزلة حال اي لا موجود ولا معدوم والحال عندهم غير مقدور فيلزم ان لا
يكون الصانع قادرا على شئ ولا موجدا له لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم
الممكن ثابت في الخارج فانهم زعموا ان الماهية قسمان احدهما المنفي ويسمى المعدوم المحال والممتنع و
وغير الثابت كشريك الباري ثانيهما الثابت ويسمى المتحقق والشئ وهو اما موجود كالشمس واما معدوم
ممكن كالحوادث الموجودة بعد سنة فالنفي عندهم اخص من العدم والوجود اخص من الثبوت في الخارج
اما الصغرى فلان بعضها معلوم دون بعض وبعضها مقدور للبشر دون بعض واما الكبرى فلان
الممتنع فرع قبول الاشارة العقلية وما لا ثبوت له في نفسه لا يمكن الاشارة اليه اجيب بانكم ان اردتم انه ثابت
في الخارج فالمقدمة الاولى ممنوعة او في الذهن فالثانية وبالجملة فتمايز المعدومات وثبوتها كلاهما في
الذهن لا في الخارج الثاني ان المعدوم الممكن موصوف بالامكان والامكان صفة ثبوتية فلا بد لها من
موصوف ثابت واجيب بان الامكان ليس ثبوتيا بل امر اعتباري سلبي لانه سلب الضرورة الثالث
انا نحكم على المعدومات احكاما ايجابية صادقة والايجاب حكم بثبوت شئ لشئ وهذا فرع ثبوت المثبت له
واجيب بان الثبوت في الذهن يكفي صحة الحكم ولنذكر بعض تفريعاتهم على هذا الاصل الاول ان الذوات
ازلية فهي غير مجعولة وتاثير الجاعل انما هو اخراجها من العدم الى الوجود الثاني ان الذوات متساوية في
كونها ذواتا وانما اختلفت بصفاتها الثالث قال ابن عياش تلك الذوات في حالة العدم عارية عن
جميع الصفات واورد عليه الثبوت والامكان وقال جمهورهم موصوفة بصفات الاجناس فقط وهي التي

مولوی محمد
لاهور

يقع بها اختلاف الذوات في الجنسية كالجوهرية والعرضية وقال ابو يعقوب الشحام موصوفة بكل صفة حتى قال رجل معدوم ركب فرساً معدوماً بيده سيف معدوم وهو سفسطة الرابع اختلفوا ان الجواهر المعدومة هل يوصف بالتحيز قال الشحام نعم وقال محققوهم لا الخامس اختلفوا في ان الذوات المعدومة هل توصف بالجسمية منعه جمهورهم وقال ابو الحسين الخياط نعم السادس اختلفوا في ان العدم صفة للمعدوم ام لا منعه اكثرهم وقال ابو عبد الله البصري نعم السابع زعموا انا بعد العلم بان للعالم صانعا قادراً نحتاج الى اثبات وجوده بالدليل لان الاتصاف بالصفات لا يدل على الوجود وقال الامام هذه جهالة ظاهرة واذا اريد ان المعدوم لا يعدو شيئا فهو بحث لغوي بضم اللام وفتح الغين منسوب الى اللغة مبني على تفسير الشيء بانه الموجود وهو مختار اهل السنة او المعلوم باللام وقد تصحف بالدال فيقع خبط عظيم ووجه التصحيف مقابلة الموجود وهو مختار بعض المعتزلة والمعلوم يعم الموجود والمعدوم او يعم ان يعلم ويخبر عنه وهو مختار جمهور المعتزلة ويعم الموجود والمعدوم وهذا التفسير اعم من السابق لان المتبادر من المعلوم هو المعلوم بالفعل فلا يشتمل كثيرا من الذات التي لم تتعلق بها علومنا وهذا سبب عدولهم عن المعلوم الى ما يصح ان يعلم ويمكن تصحيح الاول بان يراد بالعلم اعم من القديم والحادث ولا يغرب عن العلم القديم موجود ولا معدوم ان قلت كان يكفيهم التعريف بما يصح ان يعلم لا حاجة الى قولهم ويخبر عنه قلت لعلهم قصدوا به دفع ما يتوهم من ان المعدومات لا تصح ان تعلم اذ العلم نسبة لا بد لها من طرفين ووجه الدفع انا نخبر عن المعدومات مع ان الحكم على المجهول المطلق محال فثبت انها معلومة فالمرجع اي فالرجوع لتحقيق ما هو الحق من هذه التفاسير الى النقل وتتبع مواد الاستعمال من القرآن والحديث وكلام فصحاء العرب وتفصيل هذا البحث ان للمعتزلة في تفسير الشيء اقوالا الاحد لها مذهب جمهور الاشاعرة وهو ان كل شيء موجود وكل موجود شيء ولا يطلق الشيء على المعدوم الا مجازا مستدلين اولا بقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من شيء قبل ولم يك شيئا اي موجودا وثانيا بان اهل العرف واللغة اذا قيل لهم الموجود شيء قبلوه واذا قيل ليس بشيء انكروه واعترض عليهم اولا بقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير اذ لا قدرة على الموجود لان ايجاد الموجود محال اجيب بان المحال هو ايجاد الموجود بوجود سابق لا ايجاد الموجود بوجود هو اثر هذا الايجاد واللازم هو الثاني لا الاول وثانيا بقوله تعالى ولا تقولن لشاي اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واجيب بانه مجاز بالنظر الى ما يؤل نحو من قتل قتيلا فله سلبه ولقنوا موتاكم لا اله الا الله وثالثا بقوله تعالى

ان زلزلة الساعة شئ عظيم واجيب بانه يؤول وبانه للمبالغة في شانها نحو نفخ في الصور وانيها مذهب بعض
الاشاعرة ان الشئ يطلق على الموجود سواء كان موجودا وقت الاطلاق او قبله او بعده وهذا اجود من الاول
اذ لا يرد عليه الايات الثلثة والاصل عدم المجاز واحتج عليه القاضي البيضاوي بانه في الاصل مصدر شاء
ثم استعمل بمعنى الفاعل تارة وبمعنى المفعول مرة ولا شك في ان الشائي موجود وكذا الشئ لان المتبادر
من الشئ الوجود ولان العدم ليس بشئ ولذا يقال ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والمسئلة خطابية يكتفى
فيها بالظن ثالثها مختار الجاحظ ومعتزلة بصرة وهو ان الشئ هو المعلوم رابعها انه ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
وهو مختار جمهور المعتزلة ويلزم على القولين ان يكون المستحيل شيأ وهو خلاف اجماعهم ولعلهم ذهبوا الى
ان المستحيل لا يعلم ولا يصح ان يعلم كما ذهب اليه قوم مستدلين بانه لا صورة له في العقل اما الحكم في نحو تولك
اجتماع النقيضين محال فانما هو على صورة اخرى على فرض انها اجتماع النقيضين الخامس قول ابي
العباس انه القديم وفي الحادث مجاز ويدفعه كثرة استعماله في الحادثات نحو ان الله على كل شئ قدير و
امثاله مما لا يحصى الثالث قول هشام بن الحكم انه الجسم ويدفعه قوله تعالى ولا تقولن لشاي انى فاعل
ذلك غدا الا ان يشاء الله السابع قول الجبائية انه الحادث ويرده قول لبيد الا كل شئ ما خلا الله باطل
ان اصل الاستثناء الاتصال هذا ملخص المذاهب ولا يخفى على المتبحر ان هذا البحث مما لا يعظم جدواه ولذا
ترك الشارح تحقيقه وايضه احتمال التجوز بوسع ساحته الاعتراضات ولذا سكت عن ترجيح احد المذاهب لا
قلت ما حمل الشارح على ايراد هذا البحث المنفعي في كتب الكلام قلت كان اصل البحث هو ان المعدوم ثابت ام
ولكن لما استدل بعض المعتزلة على ثبوته بنحو قوله تعالى ان زلزلة الساعة شئ عظيم احتج البحث الى تحقيق معنى
الشئ آن قلت ما الفائدة في اثبات ان المعدوم ليس بثابت قلت له ثمرات مذكورة في كلام المتاخرين و
منها ان الماهيات مجعولة وذلك لانه قدم الذوات لم تكن مجعولة للمختار ومنها انهم استدلوا على قدرته تعالى
بان الصحيح للمقدورية الامكان فنسبة الذوات الممكنة اليه تعالى كلها على السواء فتخصيص البعض بالمقدورية
ترجيح بلا مرجح وهذا الدليل موقوف على ان المعدوم ليس بشئ فان الذوات المعدومة المتمايزة كما زعمه المعتزلة
جاز ان يكون لبعضها خصوصيات مانعة من تعلق القدرة ولذا قال صاحب المواقف انها من اجل مهمات
المسائل الكلامية ولكن ايراد المصنف هذه المسئلة غير موجه فانه قد سلك مسلك قدماء المتكلمين في ترك الابحاث
الفلسفية ولا حاجة لنا في هذا المختصر الى هذا الاصل وفي دعائها الاحياء للاموات وصدقتهم

اى صدقة الاحياء عنهم اى عن الاموات نفع لهم اى للاموات خلافا للمعتزلة
تمسكا عليه للخلاف او حال اى متمسكين بان القضاء لا تبدل سواء سبق بالنعيم او العذاب وعلى
الوجهين لا نفع للدعاء والصدقة والجواب بوجهين احدهما ان الشارع الصادق اخبرنا بنفعهما فيجب الايمان
به وان قصر العقل عن سر القضاء والقدر ثانيهما انه لو كان القضاء مبطلا للاسباب لزم ترك
الاسباب المعاشية والشرعية من الزراعة والتجارة والتحرز عن السباع والافاعي ولبس الدروع
والاسلحة في الحروب والسلاح والاحتراز عن الطاعات والتحرز عن المعاصي الى غير ذلك من الاسباب التي
فعلها النبي صلى الله عليه وآله وسلم وامرها وقد يجاب بان القضاء على قسمين مبرم لا يتبدل ومعلق
يتبدل كالقضاء بان زيدا ان دعى الله سبحانه للرزق رزقه والا فلا وعندنا فيه بحث لانه تعالى عالم
من الازل بكل ما يقع اجمالا ففي المثال المذكور لا بد ان يكون عالما بانه يدعو فيرزق او عالما بانه لا
يدعو فلا يرزق من غير تردد وشك ثم لا بد ان يقع باسبق في علمه بلا تبدل والا لزم ان ينقلب علمه جهلا
فالقضاء كله منزه عن التبدل وكل ما اوهم خلافه من كلام الشارع او السلف فما ول فاحفظه وكل
نفس مرهونة بما كسبت دليل ثان لهم متقبس من قوله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة الا اصحاب اليمين
اى كلهم محبوسون بعملهم الا الصالحون والجواب ان ٥ ههنا بيانا من المبين والمرء مجزي بعمله
لا بعمل غيره دليل ثالث مستنبط من قوله تعالى ليس للانسان الا ما سعى وبيانه ان الدعاء والصدقة
من عمل غيره فلا ينفعه واجيب بوجوه احدها ان الاية منسوخة بقوله تعالى والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم
بايمان الحقنا بهم ذريتهم يريد الحاق الابناء بدرجة الآباء في الجنة وان كانوا دونهم في الصلاح هكذا فسره
النبي صلى الله عليه وآله وسلم الثاني قال عكرمة انها خاصة بقوم ابراهيم وموسى الثالث قال الربيع
بن انس اريد بالانسان الكافر الرابع قال الحسين بن الفضل ليس له الا ما سعى من طريق العدل ما من
طريق الفضل فمجوز ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات ان النبي صلى الله عليه
وآله وسلم الى مقبرة البقيع

مولانا مولوی

فاستغفر لاهلها وقال امرنى جبرئيل بهذا خصوصا فى صلوة الجنازة فان احاديث الدعاء فيها
متواترة المعنى وقد تواردته السلف اى اخذه التابعون عن الصحابة واتباع التابعين عن التابعين
كالمال الماخوذ بالوراثة فصار اجماعا من الامة فى كل قرن منهم فلو لم يكن للاموات فيه اى فى
الدعاء نفع لم يكن له اى للدعاء وقيل للتوارث وهو قصور معنى وقال عليه الصلوة والسلام ما من
ميت يصلى عليه امة اى جماعة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا
شفعوا فيه بلفظ المجهول من التشفيع اى قبلت شفاعتهم فى حقه والحديث رواه مسلم عن انس بن مالك
وعن سعد بن عبادة بضم العين من اشراف الانصار وهو الذى ارادت الانصار ان يستخلفوه بعد النبى
صلى الله عليه وآله وسلم ولكنهم لما سمعوا حديث الائمة من قريش بايعوا ابا بكر رضى الله عنهم وفى موته خلاف
فقيل كان يوسنده محموما فلما ازدحم الناس على بيعة ابا بكر مات سعد رضه فى الازدحام وقيل لم يبايع ابا بكر رضه
وخرج من المدينة حتى بال فى حجر فقتله الجن وقالت فى ذلك شعرا
قتلنا سيد الخزرج سعد بن
عبادة + ورميناه بسهمين فلم نخطئ فؤاده + وعندى فى صحة الروايتين نظر والاصح انه بايع ابا بكر وهو اعظم عند الله
من ان يقتله الجن وذكر صاحب الفتوحات المكية ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم امر فى رؤيا بعض
الصالحين ان يمدح الانصار سيما سعد بن عبادة وامر حسان بن ثابت الشاعر الصحابى ان ينظم مطلع القصيدة
فقال حسان + شغف السها وتغلبتى ومزارى + فعلى الدموع معلى ومشارى + فامر النبى صلى الله عليه
وآله وسلم ان يابى مقبرة كذا فيجد فيها رجل فيطيها القصيدة ففعل الشيخ كما امر والبيت الذى قاله فى سعد
قوله سعد سليل عبادة افتخرت به + يوم السقيفة معشر الانصار + انه قال يا رسول الله ان ام سعد مائت
يريد نفعه فاى الصدقة افضل قال الماء ولعل هذا لغلة الماء فى المدينة يومئذ فحفر بيرا وقال
هذه انث لان البير مؤنث سماعى لام سعد رواه ابو داود والنسائى وقال عليه الصلوة والسلام للدعاء

يرد البلاء والصدقة تطفئ الاطفار ائش افسروه كردن غضب الرب رواه ابو الشيخ عن ابي هريرة
وتقرير الاستدلال ان الرد والاطفار رفع ما فيهم الداعي والمتصدق وغيرهما والحي والميت وقال
عليه الصلوة والسلام ان العالم والمتعلم اي طالب العلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب
عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما هذا الحديث موضوع كما ذكره الحافظ جلال الدين واما احاديث
واما ثار في الفرق بين الحديث والاثر اقوال اشهرها ان الحديث ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
ويسمى المرفوع والاثار ما روي عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم من السلف ويسمى الموقوف وقد يطلق
الكل على الكل في هذا الباب اكثر من ان يحصى اما الاحاديث فمنها حديث ابي هريرة رفعه اذا
مات الانسان انقطع عمله الا من ثلث صدقة جارية وعلم ينتفع به وولد صالح يدعو له رواه مسلم ومنها حديث ابي
سعيد الخدري رفعه يتبع الرجل يوم القيمة من الحسنات امثال الجبال فيقول اني هذا فيقال باستغفار
ولدك لك رواه الطبراني ومنها حديث ابن عباس رفعه ما الميت في قبره الا كشبه الغريق المتغوث ينتظر دعوة
تلحقه من اب او ام او ولد او صديق ثقة فاذا لحقته كان احب اليه من الدنيا وان الله ليدخل على اهل القبور
من دعاء اهل الارض امثال الجبال وان هدية الاحياء الى الاموات الاستغفار لهم رواه البيهقي واما
الاثار فمنها عن محمد الباقر رضي الله عنه ان الحسن والحسين رضي الله عنهما كانا يقفان عن علي رضي الله عنه
بعد موته رواه ابن ابي شيبة ومنها عن مالك بن دينار قال دخلت المقبرة ليلة الجمعة فاذا انا بنور مشرق
فيها فاذا انا بهائف يقول هذه هدية المؤمنين الى اهل المقابر قام رجل منهم في هذه الليلة فاسبغ الوضوء
وصلى ركعتين وقرء فيهما قل يا ايها الكفرون وقل هو الله احد وجعل ثوابهما لاهل المقابر فادخل الله
علينا الضياء والنور والفسحة قال مالك فلم ازل اقرؤها في كل جمعة فرأيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم
في منامي يقول يا مالك غفر الله لك بعدد النور الذي اهديته الى امتي وذلك ثواب وبنى الله لك
بيتا في الجنة رواه ابن النجار والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات لقوله تعالى
ادعوني استجب لكم تمام الاية وقال ربكم ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي

سيدخلون جهنم داخرين وفيه وجهان من التفسير احدهما ان الدعاء بمعنى العبادة بقرينة ما بعده فالمعنى اعبدوني
اثبكم ويعضده حديث نعمان بن بشير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول على المنبر ان
الدعاء هو العبادة ثم قرأ وقال ربكم ادعوني استجب لكم رواه احمد والترمذي وابو داود والنسائي ومحى السنة ثم انهما
ان الدعاء بمعنى السؤال والمراد بالعبادة الدعاء مجازا من اطلاق الكل على الخاص او نزل الاستكبار عن
الدعاء منزلة الاستكبار عن العبادة ويعضده حديث ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم من لم يسئل الله غضب عليه رواه محى السنة وكلام الشارح مبني على هذا الوجه وهو المنع المطابق
لظاهر اللفظ اما حديث نعمان فالحصر للمبالغة ومعناه ان الدعاء افضل العبادة كما جاء في حديث آخر
الدعاء مخ العبادة رواه الترمذي ولقوله عليه الصلوة والسلام يستجاب للعبد مالم يدع باثم كطلبه
القدرة على سرقة او قتل او قطيعة رحم اي قطعها كطلبه وقوع العداوة بين ذوي الارحام مالم
يستعجل اي في الاجابة وقد ذكر المفسرون ان موسى وهارون عليهما السلام طلب هلاك فرعون فقال
الله تعالى قد اجيبت دعوتكما فهلك فرعون بعد اربعين سنة وهذا حديث ابي هريرة قال قال رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم يستجاب للعبد مالم يدع باثم او قطيعة رحم مالم يستعجل قيل يا رسول الله الاستعجال
قال يقول قد دعوت فلم ار يستجاب لي فيستحسر عند ذلك ويدع الدعاء رواه مسلم كما في المشكوة والعجب مما
ذكره علي القاري في تخريج احاديث هذا الكتاب نقلا عن بعض الحفاظ ان قوله ليستجاب للعبد مالم يدع
باثم او قطيعة رحم رواه احمد والحاكم من حديث ابي سعيد الخدري وقوله مالم يستعجل قطعة من حديث
آخر رواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة ولقوله عليه الصلوة والسلام ان ربكم حيي ستير يحب الحياء والستر
على وزن فعيل من الحياء والمعنى لفعيل فعل صاحب الحياء والاصحيحة الحياء انكسار وانفعال للقبيح منه
تعالى وبهذا التاويل في غضبه وضحكه وفرحه كوم يستحيي من عبده اذا دفع يديه اليه للسؤال ان يردهما
صفرا بالكسر الخالي يستوي فيه المذكر والمؤنث والمفرد والجمع لانه في الاصل مصدر والحديث رواه الترمذي
وابو داود عن سلمان الفارسي واعلم ان العدة في ذلك اي ما عليه الاعتماد في اجابة الدعاء صدق

النية اى العزم المحكم على الطلب كدعاء الغريق لاهل الساحل وفى الحديث اذا دعا احدكم فلا يقل
اللهم اغفرلى ان شئت ولكن ليعزم رواه مسلم وخلوص الطوية اى القلب والظاهر انه اراد حسن الظن
بالله وقوة الرجاء بالاجابة ولعل المراد تخليص الباطن عما لا يرضى به الحق سبحانه وحضور القلب مع
الحق سبحانه بحيث لا يحفظه عند الدعا شئ آخر والمقصود من هذا الكلام هو الجواب عن اشكال مشهور وهو
انا نرى كثيرا من الدعوات لا تجاب بل بعد الاجابة من الخوارق مع ان الله تعالى لا يخلف الميعاد ورسوله
صلى الله عليه وآله وسلم صادق وحاصل الجواب ان حصول الاجابة بلا تخلف مشروط بالخلوص والحضور
وهذا تحليل بل هناك شروط وآداب كثيرة ذكرها البخرى فى اول الحصن الحصين مستخرجة من الاحاديث الصحيحة
ومن اذكرها اكل الحلال ولبسه وفى الحديث قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الرجل ليطيل
السفر اشعث اغبر يمد يديه الى السماء يارب يارب ومطعمه حرام ومشربه حرام وغذى بالحرام فانى يستجاب
لذلك رواه مسلم واحمد والترمذى لقوله ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة اى معتقدون ان الله لا يرد
دعاءكم من فضله وقال بعض العلماء وانتم على حالة تستحقون بها الاجابة من رعاية الشرائط و
اعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل الظاهر التوصيف ويحتمل الاضافة لانه من اللهو
تفسير لغافل والمراد بها غير الحاضر مع الحق سبحانه والحديث رواه الترمذى والحاكم عن ابى هريرة رضى الله
عنه وفى بعض النسخ واعلم ان الله لا يستجيب وزعم بعض المحشين انه من كلام الشارح وهذا وهم بل هو
من الحديث ان قلت قد يستجاب الدعاء فقد هذه الشرائط مع ان المشروط لا يوجد بدون الشرط
قلت هى شروط لاستحقاق الداعى الاجابة بحيث لا يرد دعاؤه البتة وان اجاب الله سبحانه الدعاء بلا
استحقاق الداعى فذلك من محض فضله وكرمه كشفاء المريض بلا علاج واعلم انهم طوفى جواب الاشكال وجوها
غير ما ذكره الشارح احدها ان نصوص الاجابة قد ضمر فيها المشيئة بدلالة قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف
ما تدعون اليه ان شاء الثانى انه ليس الاجابة حصول المقصود بل قوله تعالى لبيك عبدى وهذا الجواب
ليس بشئ لدلالة كثير من الاحاديث على خلافه الثالث ان الاجابة هو ان يفعل الحق سبحانه ما هو خير للعبد
وهذا لازم للدعا رفعن ابى سعيد الخدرى يرفعه ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها اثم ولا قطيعة رحم الا
اعطاه الله بها احدى ثلث اما ان يعجل له دعوته واما ان يدخرها له فى الاخرة واما ان يصرف عنه من
السوء مثلها رواه احمد واختلف المشائخ فى انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور

لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال اى ضياع واستعير الضلال لعدم الاجابة لجامع عدم الوصول
الى المطلوب واجيب بان ندا دعاؤهم للخلاص عن العذاب لا بدى قال الله تعالى وقال الذين
في النار لخزنة جهنم ادعوا ربكم يخفف عنا يوما من العذاب قالوا اولم تك تاتيكم رسلكم بالبينات
قالوا بلى قالوا فادعوا وما دعاء الكافرين الا في ضلال ويدفع بان اللفظ عام وتقييده نسخ له بلا
ضرورة ولانه لا يدعوا الله تعالى لانه لا يعرفه لانه وان اقر به وذلك لان الفرق الضالة يعترفون بوجود
الحق سبحانه فلما وصفه بما لا يليق به كالشريك في العبادة والولد فقد نقض اقراره وبهذا الدليل في
غاية الضعف اما الاولان للوصف بما لا يليق به انما يستلزم الجهل بصفاته تعالى لا الجهل بذاته فكيف يقال
انه لا يدعوا الله سبحانه وانما ثانيا فلان الكلام في جواز الاجابة لا في استحقاقها فيجوز ان يجاب الكافر بلا استحقاق
اما رحمة من الله سبحانه وابتلاء كالحال في تزكيته وتوسيع النعم عليه وما روى في الحديث ان دعوة
المظلوم وان كان كافرا يستجاب رواه الامام احمد عن انس بن مالك محمول على كفران النعمة
في اداء شكرها والكفران يعم الكفر والفسق والقصور في الطاعات وعليه حمل بعضهم قوله عليه الصلوة
والسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب انظرني اى
امهلني بالحيوة فقال الله تعالى انك من المنظرين وهذه اجابة واجيب بوجهين احدهما انه سال
المهلة الى يوم البعث ولعله اراد الحيوة الابدية اذ لا موت بعد البعث فلم يجبه واهمله الى النفخة الاولى
كما يدل عليه قوله تعالى رب انظرني الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم
ودفع اولا بانه اجاب بعض دعائه وكفى بهجة وثانيا بان يوم الوقت المعلوم هو يوم البعث ولا يلزم
عدم موته لجواز ان يموت في اوله ثم يبعث في اوساطه وثالثا بان نفختي الموت والبعث تعقبان في
يوم واحد وايام الاخرة توازي العرف سنين من الدنيا ورابعها ان معنى قوله انك من المنظرين ان
امهالك ثابت في قضائي لانها بسبب دعوتك كما يدل عليه اسمية الجملة وتوكيدها واجيب بانه خلاف
اسلوب الكلام واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وهو الشيخ الامام اسحق بن محمد اسماعيل بن زيد السمرقندي
كان من الجامعين بين العلم الظاهر والباطن وقالوا لم يكن نظره من العرش الى الثرى الا الى
الله عز وجل وكان معاملته مع الخلق طلبا لحظوظهم دون حظه ويضرب له المثل في الحلم وحسن الخلق
ولقب بالحكيم لما كان يتكلم بالمعاني الدقيقة الشريفة وقد دون العلماء نكات حكمته وكان شريكا

الشيخ علم الهدى ابى منصور الماتريدى فى العلم واصطحبا الى ان فرق بينهما الموت وتوفى الكيتم يوم
عاشورا رسنة اثنين وثلثمائة بسمرقند وابو نصر الدبوسى وما اخبر به النبى صلى الله عليه و
اليه وسلم من اشراط الساعة اى علاماتها جمع شرط بفتحتين وهو العلامة والساعة القيمة اما لان يوم
مع طوله كساعة عند الله تعالى واما لان البعث يقع فى ساعة واحدة من خروج الدجال بتشديد الجيم مبالغة
من الدجل وهو الخلط والتلبيس سمى به لانه يخلط الباطل بالحق وقد تواترت الاحاديث فى خروجه وخوفت
الانبياء امتهم عن شره وهو يهودى اعور العين ليسلطه الله سبحانه على الارض امتحانا للعباد ويدعى الالوهية
ويظهر عنه اسد راجات عظيمة فيقول للرجل لو احييت لك من مات من اهلك فهل تومنون بانى ربكم فيقول
نعم فيمر الشياطين بان يتصور وا فى صور الموتى ويؤمن به خلق كثير فمن آمن به صار فى عيش وتنعم ومن
كفر به ابتلى بقحط شديد ويدخل فى كل قرية الى اربعين ليلة الا مكة ومدينة فان الملئكة تحفظهما ثم يحاربه المسلمون
بالشام وامير هم المهدى خليفة الله فتقع حروب عظيمة فينزل عيسى عليه السلام فيقتله وقيل الدجال موجود
او يتولد فالصحيح هو الاول وقد صح عن تميم الدارى الصحابى رضى الله عنه انه ركب البحر فلعب الموج بالسفينة شهرا
ثم رموا الجزيرة فوجدوا انسانا عظيم الجسد مقيدا فاخبرهم انه الدجال وانه يخرج اذا اذن له فى الخروج
فاخبروا تميم بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وصدقه النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى ذلك وقد صح ان
يهوديا تولد بالمدينة يقال له ابن صياد وظهر عنه الكهانة ودعوى النبوة ولم ينزل النبى صلى الله عليه وآله
وسلم يخاف انه الدجال وقال ابو بكرة الثقفى وجدت فى ابن صياد وابيه وامه العلامات التى ذكرها رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم فى الدجال وابيه وامه وكان عمر بن الخطاب وابنه عبد الله وجابر الانصارى
يعتقدون انه الدجال وروى عنه انه اظهر الاسلام وحج البيت ومات بالمدينة وقال جابر فقدناه يوم الحرة
وهو يوم حارب اهل المدينة عسكر يزيد بن معاوية وقيل اخذته صاعقة والقته فى جزيرة قال علماء الاحاديث

قصة ابن صياد مشكلة ولا شك في انه من جملة الدجالين والله سبحانه اعلم وَدَابَّةً الْأَرْضِ قال الله سبحانه واذا وقع القول عليهم اخرجنا لهم دابة من الارض تكلمهم اي اذا قرب وقوع ما وعدوا به من البعث وقد تعلقت احاد احاديث وآثار الصحابة بانها تخرج من عند الكعبة بعد تزلزل الارض وطولها ستون ذراعا ولها قوائم وجناحان فتسير في الارض فلا يدركها طالب ولا يعجزها هارب فتبيض وجه المؤمن كانه كوكب دري وتكتب بين عينيه مؤمن وتسود وجه الكافر وتكتب بين عينيه كافر وتخطم انفه وعن ابي الزبير قال رأسها كالثور واذنها كالفيل وقرنها كالايل وصدرها كالاسد ولونها كالنمر وقوائمها كالبعير وبين كل مفصلين اثنا عشر ذراعا والحديث المرفوع في تفصيل احوالها قليل وزعمت الشيعة ان الدابة علي رضي الله عنه يخرج قبل القيامة ويبعث معه الشيعة ويحشر له ابو بكر وعمر ومعاوية رضي الله عنهم واهل السنة كلهم فيقتلهم بإشارة العذاب ثم يملك الارض هو والائمة المعصومون من اولاده الوفا من السنين وسيعونه الرجعة ويذكرون في هذا الباب اقاويل عن جعفر الصادق رضي الله عنه وكل كذب محض وبهتان وَيَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ بالهمزة والالف وقرئ بهما القرآن فتيل عربيان على يفعول ومفعول من اج النار اذا استعلت ومنع صرفهما للعلمية والتانيث بتاويل القبيلة واختار الكسائي انهما اعجميان وهما قبيلتان من اولاد يافث بن نوح عليه السلام كانوا يسكنون في الطرف الشرقي الشمالي من الارض واعدادهم عظيمة واخلاقهم سباعية فكانوا يدخلون البلاد ويفسدون حتى قيل كانوا يأكلون الناس فسد ذو القرنين الملك طريقهم فحبسهم الله سبحانه وراء الجبل ويروى من كثرة تناسلهم ما يتحير فيه العقل وقد نطق القرآن مجملا والحديث مفصلا بانه سيفتح طريقهم وذلك في زمن عيسى عليه السلام فيخلون الارض ويخربونها ويحصن الناس في الجبال الى ان يهلكهم الله سبحانه وقد صح في الحديث انهم من اهل النار وَنُزُولِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ السَّمَاءِ قد صح في الحديث ان عيسى عليه السلام ينزل من السماء الى الارض فيقتل الدجال ويكسر الصليب النصاري ولا يقبل الجزية من الكفار ويجبرهم على الايمان فلا يبقى على الارض الا دين الاسلام ويكثر المال وجاء في الحديث انه يتزوج ويولد له ثم يموت فيدفن معي في قبري رواه ابن الجوزي وبعض الائمة

في هذا الحديث نظر واختلف الروايات في مدة مكثه في الارض ففي صحيح مسلم سبع سنين وفي مسند احمد اربعين سنة وجمع الحافظ ابن كثير بين الحديثين بانه رفع الى السماء وله ثلث وثلثون سنة ويمكث بعد النزول سبعا فالمذكور في مسند احمد هو مجموع مكثه قبل الصعود وبعد النزول وقال السيوطي كنت اجمع بذلك ثم ظهر لي ان مكثه بعد النزول اربعون لان الحديث فيه رواه احمد عن عائشة مرفوعا وابي هريرة موقوفا والطبراني عن ابي هريرة وابن مسعود مرفوعا وابو داود وابن حبان عن ابي هريرة مرفوعا والفاظه نصوص مفسرة لا تحتمل التاويل كقوله فينزل عيسى بن مريم فيقتله ثم يمكث عيسى في الارض اربعين سنة اماما عالما وحكما مقسطا رواه احمد واما حديث سبع فانما رواه مسلم بن عبد الله بن عمرو وحده وليس صريحا في لبث عيسى فان لفظه هكذا فيبعث الله عيسى بن مريم فيطلبه فيهلكه ثم يلبث الناس بعده سبع سنين ليس بين اثنين عداوة ويحتمل ان يكون المعنى بعد عيسى عليه السلام وهذا هو الراجح كما يدل عليه ثم للتراخي والمعنى ان الناس بعد عيسى يلبثون مدة على سنن عهده ثم يتغيرون وجاء في رواية انه يمكث خمسا واربعين رواه ابن ابي خيثمة وفي سنده كلام وان صح فلا ينافيه حديث اربعين لان النيف كثيرا ما يحذف عن العشرات فاحفظ هذا التحقيق فانه نادر وطلوع الشمس من مغربها وجاء في الاحاديث انه يقع قريبا من خروج الدابة اما قبله واما بعده قبل نفخة الصعق بزمان قليل وقد صح في احاديث كثيرة انه لا يقبل ايمان الكافر وتوبة الفاسق بعده وجاء في بعض الآثار ان الليلة تطول جدا فيعرف اصحاب قيام الليل انها لا تخلو عن حكمة فيعبدون الله ويتوبون سائر الليلة فتطلع الشمس من مغربها مسلوبة الضوء حتى تتوسط السماء فيموت كثير من الناس فرعا ثم تغرب ثم يكون طلوعها على العادة المعهودة والفلاسفة يأولونه بتغير الاحوال العلوية وهو مبني على اصولهم الفاسدة فهو حق خبر لقوله ما

اخبر لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق فيجب الايمان بها وقال حذيفة بن اسيد الغفاري حذيفة بضم الحاء المهملة وفتح الذال المعجمة تصغير حذفة هي في اللغة شاة صغيرة سوداء واسيد بفتح الهمزة وكسر السين صفة من اسد الرجل اذا صار كالاسد والغفاري بكسر الغين المعجمة وتخفيف الفاء وتشديدها غلط منسوب الى غفار قبيلة من العرب وفيهم دعا النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقوله غفار غفر الله رواه مسلم وحذيفة له صحبة ويكنى ابا سريحة بسين مهملة مفتوحة وحاء مهملة وقال ابو عبيد في نسبه حذيفة بن اسيد بن امية بن اسيد اطلع بتشديد الطاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم علينا اي من فوق كما في رواية اخرى عنه قال كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم في غرفة ونحن اسفل منه فاطلع علينا الحديث رواه مسلم ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون فقلنا نذكر الساعة فقال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات اي علامات فذكر الدخان عن حذيفة قال يا رسول الله ما الدخان فتلا هذه الآية يوم تاتي السماء بدخان مبين يملأ ما بين المشرق والمغرب يمكث اربعين يوما وليلة اما المؤمن فيصيبه كهيئة الزكمة واما الكافر كمنزلة السكران يخرج من منخريه واذنيه ودبره رواه محي السنة في المعالم وهو قول ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما وفي صحيح البخاري ومسلم عن عبد الله بن مسعود انه انكر قصة الدخان انكارا شديدا وفسر الآية بان النبي صلى الله عليه وآله وسلم دعا على كفار قريش بالقحط فقحطوا سبع سنين حتى كانوا يرون ما بين السماء والارض كهيئة الدخان من شدة الجوع والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف بالضم جمع خسف بالفتح وهو ان يذهب الشئ في قعر الارض كالغرق في الماء خسف بالمشرق وخسف بالمغرب اريد المشرق والمغرب بالنسبة الى العرب وخسف بجزيرة العرب الجزيرة الارض اليابسة في البحر من الجزر وهو القطع سميت لانقطاعها عن الماء وسمي العرب جزيرة لاحاطة البحر الاعظم بجنوبه وبحر قلزم بغربيه وبحر عمان بشرقيه وبهر دجلة ونهر الفرات بشماله وهذا الخسف يقع بالبيداء موضع بين المكة وبين المدينة فانه ثبت في الحديث المرفوع ان اهل مكة يبايعون خليفة راشدا وهو كاره للخلافة فيقصده عسكر من الشام ليجاربوه فيخسف بهم بالبيداء كما رواه احمد والحاكم وآخر ذلك لآخر العلامات العشر نار تخرج من اليمن اليمن ارض وسعة من العرب على جنوب مكة وجار في رواية تخرج من قعر عدن وعدن قرية من اليمن على ساحل البحر

تطرد الناس الطرد راندن الى محشرهم اى ارض الشام اذ قد ثبت فى الحديث ان المحشر بالشام
وفى رواية تنزل معهم اذا نزلوا والحديث رواه مسلم فى صحيحه وابو داود والترمذى والنسائى ان قلت
كيف يحشر بنو آدم والجن والحيوانات كلها بارض الشام وهى اضيق من ذلك قلت يتوسع الارض
بقدرة تعالى والاحاديث الصحيحة فى هذا الاشراط كثيرة جدا وقد روى احاديث مرفوعة الى النبى
صلى الله عليه وآله وسلم واثار جمع اثر بفتحتين اى اقوال الصحابة والتابعين فى تفاصيلها وكيفياتها
فليطلب ذلك فى كتب التفسير علم يبحث عن معانى كلام الله سبحانه من الضرر وهو الكشف و
السير بكسر ففتح جمع سيرة بالكسر وهى الخصلة والعادة وكتب السير ما يذكر فيها احوال الانبياء واتباعهم
الكبار والتواريخ جمع تاريخ واصله تعيين الوقت وكتب التواريخ ما يذكر فيها الوقائع الماضية والحوادث
المستقبلة والمجتهد هو من يصرف الجهد اى الطاقة لادراك الحق الاعتقادى والعلمى فى العقليات
اى المسائل التى لا تثبت الا بدليل عقلى غير مستنبط من الكتاب والحديث والاجماع كوجود الواجب وامكان
اثباتها بالعقل فقط كحدوث العالم واجمع الجمهور على ان المجتهد فيها يخطى ويصيب الا عبد الله بن الحسن
العنبرى والجاحظ المعتزليان فانهما زعما انه مصيب وليس مرادهما ان كلا من القولين حق مطابق
للواقع كما اشتهر عنهما فانه جمع النقيضين ولا يقول بمثله الا السوفسطائية وهذان من اهل النظر بل مرادهما
ان المخطى غير مأخوذ بالعذاب ولو كان مشركا والبطلة اهل الحق بما ثبت من فضل النبى صلى الله عليه وآله وسلم
واصحابه اجمع السلف من مقاتلة الكفار والحكم بخلودهم فى النار من غير ان يفرقوا بين المجتهد والمعاند منهم
والشرعيات هى الامور التى لا يستقل العقل باثباتها الاصلية اى العقائد واصول الفقه كهذا
العبر وكون الامر للوجوب والفرعية اى مسائل فروع الفقه كانتقاض الوضوء بالدم قد

يخطئ وقد يصيب وذهب بعض الاشاعرة وهم اهل السنة نسبوا الى الشيخ ابى الحسن الاشعري
ثم لما خالفه علماء ما وراء النهر في المسائل وهم اتباع ابى منصور الماتريدي المقسم اهل السنة قسمين الاشعرية اتباع
الاشعري والماتريدية اتباع الماتريدي وبقي لقب الاشاعرة غالبا يطلق على الفريقين والمعتزلة الى ان
كل مجتهد في المسائل الشرعيات التي لا قاطع فيها اي ليس فيها دليل قطعي مصيب وفيه احتراز
عما ثبت بقاطع كشرب المسكر فان حرمته قد ثبتت بالاحاديث الصحيحة والاجماع فالقائل باباحته مخطئ اجماعا وقد
هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة من افعال العباد حكما
معينا ام حكمه تعالى في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه اجتهاد المجتهد والمراد بالتبليغ اليه راي المجتهد
على الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل واحد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة
الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وحينئذ
اي حين اذا كان الحكم معينا قبل الاجتهاد اما ان لا يكون من الله تعالى دليل ويكون وذلك الدليل
على الشق الاول اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة اعلم ان الاحتمالات اربعة الاول انه لا
حكم قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد وهو مذهب اكثر المعتزلة فالحق على هذا مستعد والثاني ان الحكم معين ولا
دليل عليه بل الاطلاع على الحكم انما هو بكل الاطلاع على الادلة النفية والمخطئ ما جور على التعب وهو راي طائفة من الفقهاء والمتكلمين
الثالث ان الحكم معين وقد نصب الله سبحانه عليه دليلا قطعيا وهو مذهب بعض المتكلمين واختلفوا في ان المخطئ
بل يستحق العذاب فقيل نعم لان الدليل قطعي وقيل لا لخفاء الدليل الرابع ان الحكم معين والدليل عليه ظني وهو مذهب المحققين
كما قال الشارح والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اي الدليل المجتهد اصاب في
الحكم وان فقده اي لم يجده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته اي اصابة الحكم لعدم وضوح دلائله
فلذلك اي لغموض الدليل كان المخطئ معذورا وذكر بعض المحققين هذا اذا لم يكن الصواب واضحا
وان وضح فهو معاتب بترك المبالغة في السعي بل ماجورا كما في الحديث الصحيح فلا خلاف على
هذا المذهب في ان المخطئ ليس باثم بخلاف المذهب الثالث واما الخلاف في انه مخطئ ابتداء او انتهاء
اي بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشائخ وهو مختار الشيخ ابو منصور ويستدل عليه بحديث
ضعيفين احدهما اطلاق الخطاء في الحديث بالتخصيص بالحكم بانهما ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم شاور صحابته

في ص ٥٩١

فی اسارى الكفار يوم بدر فقال عمر رضہ اقتلهم وقال ابو بكر رضہ خذ الفدية فلهم فضل النبى صلى الله عليه وآله وسلم ما قال ابو بكر رضہ فنزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم فى ما اخذتم عذاب عظيم فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم لو نزل العذاب ما نجا الا عمر فلو كان المجتهد مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وانتهاء فقط اى بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه واصاب فى الدليل حيث اقامه على وجهه اى قانونه مستجمعا الشرائط كايجاب الصغرى وكلية الكبرى فى الشكل الاول وار كانه من الاصغر والاكبر والحد الاوسط فانى بما كلف به من الاعتبار وذلك فى قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار فان الآية آمرة بالقياس والاجتهاد وليس عليه فى الاجتهاد اثم اقامة الحجة القطعية التى مداولها حق البتة ..... لان هذا خارج عن الوسع ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وهذا مختار صدر الشريعة وقال هذا ما قال ابو حنيفة رح كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فان المجتهد لو لم يكن مصيبا فى الدليل لم يصح هذا الكلام ويستدل عليه بوجهين احدهما قصة داود وسليمان اذ سمى عمل كل منهما حكما وعلما لكن خص سليمان باصابة المطلوب ثانيهما ان تخصيص الاجر يدل على انه مصيب من وجه دون وجه والدليل على ان المجتهد قد يخطى بوجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان قال الله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان فى الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمن وكلا آتينا حكما وعلما فقوله داود منصوب باذكر وداود والظرف بدل منهما والحرث كان زرعا وعنبا نفشت فيه اى رعت ليلا شاهدين حاضرين فحكم داود عليه السلام بالغنم لاصحاب الحرث وكان قيمتها على التساوى فقال سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين وهو ان يدفع الغنم الى اهل الحرث فينتفعوا بالبانها واشعارها والحرث الى اهل الغنم ليصلحوه حتى يعود الى ما كان عليه ثم يرد كل منهما على الآخر فرجع داود الى قوله والضمير للمحكومة

وهي معهودة وان لم تكن مذكورة او للفتيا بضم الفاء الفتوى وهو جواب السائل وخص بالمسائل
الشرعية ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر وجه لان كلا
منهما اصاب الحكم حينئذ وفهمه وليس هذا قولا بالمفهوم المخالف بل احتجاج باسلوب الكلام ثم الدليل
مبني على ان الانبياء يجتهدون وانهم قد يخطئون في الاجتهاد وهو مذهب الجمهور لقوله تعالى عفا الله
عنك لم اذنت لهم وقصة فداء اسرى بدر ولكنهم لا يقرون على الخطاء لئلا يفوت حكمة البعثة وخالف
قوم في الاول لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وجماعة في الثاني لان الامة مامورة
باتباعهم فيلزم الامر باتباع الخطاء واعترض على هذا الدليل بوجهين الاول انه يجوز ان يكون الحكمان مختلفي
والثاني ناسخا للاول وانما خص سليمان بالتفهيم لانه فهم الحكم الناسخ الذي عليه العمل الثاني انه يحتمل
ان يكون كل من الحكمين صوابا ولكن حكم سليمان اصوب الثاني الاحاديث والآثار الدالة على تردد
الاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى وان كان تفاصيلها احادا
وقيد بالتواتر لانها لو لم تبلغ حد التواتر لم تصلح للاستدلال على الاصول كذا في التلويح وعندنا في المؤيد
حد التواتر بحث وكذا في قطعية الدليل الاول وكذا قطعية المسئلة والحق ان المسئلة ظنية يكفي فيها الظن
ودون القطع خرط القتاد وقال عليه الصلوة والسلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت
فلك حسنة واحدة عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان رجلين اختصما الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم
فقال لعمرو اقض بينهما قال اقضي وانت حاضر قال نعم على انك ان اصبت فلك عشرة اجور وان
اجتهدت واخطأت فلك اجر رواه الحاكم وصححه وفي حديث اخر جعل اي جعل النبي صلى الله عليه وآله
وسلم للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وهو حديث عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي صلى الله
عليه وآله وسلم قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران واذا اجتهد فاخطأ فله اجر واحد رواه البخاري
والجمع بين الحديثين ان الاول من خواص المخاطب وعن ابن مسعود هو عبد الله بن مسعود بن غافل
بالمعجمة والفاء ابن قبيلة بذيل بن مدركة كان من عظماء الصحابة وفقهائهم حتى قال اما انا ابو حنيفة
هو افقه الصحابة بعد الخلفاء الاربعة واكثر مدار مذهب الحنفية عليه وقال حذيفة هو اشبه الناس
برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في السيرة وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما حدثكم ابن مسعود
فصدقوه وقال تمسكوا بعهده وقال لو كنت مؤمرا من غير مشورة لامرت عليهم ابن ام عبد وذكره

النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی الجہار بالقرآءۃ والاحادیث الاربعۃ للترمذی وکان یقول رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وسادتہ وطہورہ وکان یقول ما من آیۃ الا وانا اعلم انہا نزلت وکیف نزلت
ولو اعلم احدا اعلم منی بکتاب اللہ لرحلت الیہ وبالجملۃ مناقبہ لا تحصی مات بالمدینۃ سنۃ اثنتین وثلثین
وما روی ان عثمان رضی اللہ عنہ ضربہ لامتناعہ عن تسلیم مصحفہ فمن مفتریات الروافض ان اصبت
فمن اللہ ای من فضلہ وارشادہ والا فمنی ومن الشیطان ای من قصوری فی الاجتہاد وازلال
الشیطان وہذا الاثر رواہ احمد والترمذی والحاکم وصححاہ وقد اشتہر تخطیۃ الصحابۃ بعضہم بعضا
فی کثیر من اجتہادیاتہ ومنہا ان عباس بن عبد المطلب قال بالعول فی الفرائض وتبعہ الصحابۃ وانکرت
ابنہ وقال والذی احصی رمل عالج عددا لم یجعل فی شیء نصفا وثلثین ومنہا ان ابن عباس قال بحل
نکاح المتعۃ فقال ابن الزبیر لو فعلت لرجمتک بحجارتک وارک ومنہا ان زید بن ثابت قال الاب یحجب الاخوۃ
کالابن وابن الابن والجد لا یحجبہم فقال ابن عباس الا یتقی اللہ زید یجعل ابن الابن کالابن ولا یجعل
الجد کالاب ومنہا انہم اختلفوا فی عدۃ الحامل المتوفی زوجہا لان المذکور فی البقرۃ ان عدۃ المتوفی
زوجہا اربعۃ اشہر وعشر وفی سورۃ الطلاق ان عدۃ الحامل وضع الحمل فقال علی رضی اللہ تعالی عنہ
عدتہا البعد الاجلین وقال ابن مسعود من شاء باہلتہ ان سورۃ الطلاق نزلت بعد سورۃ البقرۃ ومنہا ان
عمر بن الخطاب منع ابا ہریرۃ عن الافتاء لما رآہ یخطی فی الاجتہاد کثیرا الثالث ان القیاس ہو اثبات

الحكم في غير المنصوص اعتبارا بالمنصوص لسبب علة جامعة بينهما كاثبات الحرمة في الافيون اعتبارا بالخمر بسبب السكر وهو اعظم ابواب الاجتهاد ومظهر للحكم الثابت عند الله تعالى لا مثبت للحكم لان الحاكم بالشرعيات هو الله تعالى فالثابت بالقياس ثابت بالنص حقيقة وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير فكذا الحق فيما ثبت بالقياس واحد وفيه بحث اما اولا فلان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر واما ثانيا فلان الدليل اخص من المدعى فان المدعى هو الاجتهاد والقياس قسم منه الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام بين الاشخاص قيد بهذه الشريعة لان حال الامم السالفة غير معلومة ويروى ان الانبياء كانوا يبعثون الى اقوام مختلفة باحكام مختلفة في زمان واحد انتفلت انكار التفرقة غير مسلم لوجوب الجمعة على الرجال دون النساء وعلى الاحرار دون العبيد واباحة الحرير والذهب للنساء دون الرجال الى غير ذلك قلت

فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر اى المنع وهو يعم الحرمة والكراهة والاباحة حاصل الدليل ان الاحكام الثابتة بالنصوص عامة لجميع الاشخاص فالصلوة فريضة على كل شخص والخمر حرام على كل شخص وهكذا سائر الاحكام المنصوصة فينبغي ان يكون الاجتهاد فيها ايضا عامة لجميع الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم ان يكون شرب الثلث حراما على كل شخص لفتوى الشافعي ومباحا على كل شخص لفتوى الحنفي فيلزم اتصاف شربه بالحرمة والاباحة معا وهذا محال والصحة والفساد فيلزم ان يكون صلوة الفجر اذا طلع الشمس في حلها لفتوى اهل الحديث وفاسدة لفتوى الحنفية وللوجوب وعدمه فيلزم ان يكون الوتر واجبا لفتوى الحنفية وسنة لفتوى الشافعية ثم هذا الدليل محل نظر لان عدم التفرقة في الاحكام المنصوصة لا يستلزم عدم التفرقة في الاحكام الاجتهادية واختار بعضهم تقرير الدليل كما اشار في التلويح الى وجه آخر وتقريره لو كان كل مجتهد مصيبا لزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد اذا استفتى العامي مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه الاول بحل النبيذ والثاني بحرمته ولم يسبق عمل هذا العامي على شيء من الحل والحرمة حتى يلزمه الاستمرار عليه ولم يترجح عنده حتى يقلده وحده فيكون النبيذ حراما وحلالا معا وهذا محال وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح تمسك القائلون بان كل مجتهد مصيب والحق متعدد بوجوه منها انه لو كان الحق واحدا لزم التكليف بما لا يطاق لان المجتهد حينئذ يكون مامورا بطلب ما هو الحق عند سبحانه وهو غامض لا يدرك اصلا

بانا لانسلم انه مامور بدر كل مامور بالاجتهاد ومنها ان المصلين تجرون القبلة الى جهات مختلفة ولا يؤمرون
بالاعادة بعد ظهور القبلة اجماعا اجيب بان الشارع جعل قبلة المتحري جهة تحريه فقد روي انه نزل في ذلك ايتما
تولوا فثم وجه الله في شرح التنقيح قيل هو شرح للتوضيح والتنقيح والجواب انه شرح لهما كما يظهر للناظر
فيه ويشهد لكلام الشارح في خطبة التلويح فانه قال ما حصله الهمت ان اصنف الشرح بحيث يصير التنقيح
مشروحا وازيد الشرح بيانا وحلوحا ورسل البشر اي انبيائهم من ذكر الخاص وارادة العام و
الظاهر ان راي الملهم مساواة الرسول والنبي كالشارح افضل من رسل الملئكة هم الذين
ياخذون الوحي من الله سبحانه ويبلغونه سائر الملئكة وفي التنزيل الله يصطفي من الملئكة رسلا ومن الناس
ورسل الملئكة افضل من عامة البشر اراد بهم الاولياء والصلحاء اما الفساق فهم كالبهائم و
عامة البشر افضل من عامة الملئكة اما تفضيل رسل الملئكة على عامة البشر فبالاجماع
بل بالضرورة قال بعض المحشين اراد الضرورة الدينية اي لا يحتاج ثبوته الى دليل في دين الاسلام و
اما تفضيل رسل البشر على رسل الملئكة وعامة البشر على عامة الملئكة فلوجوه الاول ان الله
تعالى امر الملئكة بالسجود لادم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم اشارة الى الجواب
عما قيل ان السجود لا يدل على الافضلية اما اولا فلانه يجوز ان يكون السجود الى الله سبحانه وادم كالقبلة و
المحراب فلا يلزم افضلية والا لزم كون الكعبة افضل من نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم واما ثانيا فلانه يجوز
ان يكون السجود في عرف الملئكة كالسلام في عرفنا واما ثالثا فلانه يجوز ان يكون للامر امتحانا للمطيع و
العاصي لا تكريما لادم عليه السلام بدليل قوله تعالى حكاية اي عن ابليس نصب على التمييز او الحال
ارايتك هذا الذي كرمت علي هذا اعتراض منه على الله سبحانه ومعنى ارايتك اخبرني كما جرى محاورة

العرب والكاف لتاكيد الخطاب ولا محل لها من الاعراب وهذا مفعول اول والموصول نعت له والمفعول
الثاني محذوف والمعنى اخبرني عن هذا الذي كرمته علي لم كرمته علي واعترض بانه يجوز ان يكون التكريم
بوجه آخر غير السجود فلا يلزم الا التكريم على ابليس فقط واجاب ان سياق الكلام يدل على انما بسجود وقال
سبحانه واذ قلنا للملئكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس قال ءاسجد لمن خلقت طينا قال ارءيتك هذا الذي
كرمت علي لاحتنكن ذريته الا قليلا والا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ودليل ثان على
ان السجود للتكريم وذلك لان استدلال ابليس على خيرية نفسه في مقام المعارضة ودليل على ان السجود كان
لخيرية آدم عليه السلام ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس فيه نظر لانا
نقول بالقبح العقلي والاشعري لا يقول بل مذهبه انه لا يقبح من الله شئ واجاب ان الدليل الزامي على المعتزلة
والفلاسفة او مبني على مذهب الماتريدية من ان تنزيه الحق سبحانه عما يستقبحه العقل يلقى في الدليل بحث من وجهين
احدهما انه يدل على تفضيل آدم فقط واجيب بانه لا قائل بالفصل وثانيهما انه يدل على تفضيل رسل البشر على
تفضيل عوامهم على عوام الملئكة واجيب بان المدعى ان مجموع الاولة تثبت المطلوب بمعنى ان كلا واحد منهما
مستقل في اثباتهما ثانيهما انما يتم اذا كان للامر بجميع الملئكة وهو غير ثابت اجيب بان قوله تعالى اسجدوا
الملئكة كلهم اجمعون يدفع وهم تخصيص الامر ببعضهم واما قيل ان لله سبحانه ملئكة مستغرقة في معاينة جماله و
جلاله لا يعرفون آدم ولا غيره من المخلوقات وانهم لم يؤمروا بالسجود لادم وانهم العالون المذكورون في
قوله تعالى لابليس استكبرت ام كنت من العالين فهو مدفوع بهذه الآية وان ذكره بعض اهل الكشف التعالى
ان كل احد من اهل اللسان اى لغة العرب والمراد من له معرفة باساليب كلامهم يفهم من قوله تعالى
وعلم آدم الاسماء كلها الآية نصب بمحذوف اى تمم وهو قوله تعالى ثم عرضهم على الملئكة فقال
انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا آدم
انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموت والارض واعلم ما تبدون وما كنتم

ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملئكة والى بيان زيادة علمه وبيان استحقاقه
التعظيم والتكريم وقرر بعضهم هذا الدليل بان آدم اعلم والاعلم افضل لقوله تعالى هل يستوى الذين
يعلمون والذين لا يعلمون ويورد عليه ان لهم علوما عظيمة اضعاف العلم بالاسماء لمشاهدة اللوح المحفوظ و
الانظار والتجارب المتطاولة والجواب لو تم لزم ان يكون الاعرف باللغات افضل من غيره والذى اختاره الشيخ
من دلالة سياق الآية على التفضيل افضل الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم اى اصطفاه برگزيد آدم
ونوحا قال الحاكم فى المستدرك سمى نوحا لكثرة بكائه واسمه عبد الغفار فيما ذكره عربى من النوحة قال بعضهم
معجمى مسماه الساكن واختلف فى نبوته قبل ادريس او بعده وقال ابن جرير وامه بعد وفات آدم بمائة وستة وعشرين
عاما وقال ابن عباس كان بين آدم ونوح عشرة قرون رواه الحاكم وفى حديث المرفوع بعث الله نوحا وهو ابن
مائتى سنة فلبث فى قومه الف سنة الا خمسين عاما وعاش بعد الطوفان ستين سنة حتى كثر الناس وفشوا رواه الحاكم
فى المستدرك والبشر بعده من نسله وعده قال الله تعالى وجعلنا ذريته هم الباقين وذكروا ان العرب والفرس و
الروم من اولاد سام والحبش والسند والهند من اولاد حام ويأجوج ومأجوج والصقالبة والترك من اولاد يافث
وهذه الثلثة ابناء نوح عليه السلام وهو اول من نجا بالنسخ وحرمة نكاح الاخت وآل ابراهيم اسحق واسماعيل ويعقوب
ويوسف وسائر انبياء بنى اسرائيل ونبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم عليهم وعلى ابراهيم قيل اسم سريانى اب رحيم
وقال المورخون كان ولادته بعد الفى سنة من خلق آدم وعاش مائة وخمسة وسبعين ومن الهجرة مائتان

رواه الحاكم وآل عمران اسم رجلين صالحين احدهما عمران بن يصهر وهو والد موسى وهارون عليهما
السلام ثانيهما عمران بن ماثان وهو والد مريم ام عيسى عليه السلام كان بعد الاول بالف وثمان مائة سنة
والمذكور ههنا هو الثاني على الصحيح بقرينة ما بعده وفضل الاول على العالمين والملئكة من جملة العالم
وقد خص من ذلك اى مما دل عليه الآية بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملئكة يعني
ظاهر الآية على تفضيل آل ابراهيم وآل عمران كلهم من الرسل وغيرهم على جميع الملائكة من الرسل وغيرهم
لكن تفضيل العامة من اولادهما على رسل الملائكة خلاف الاجماع فيكون مخصوصا من عموم الآية يبقى معمولا به فيما
عدا ذلك اى يبقى حكم الآية ثابتا فيما سوى تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة وهو تفضيل رسل البشر على رسل
الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة وهذا مبني على ان التخصيص اذا وقع من الحكم الذي دل عليه الآية وقصر
بعضهم فحمله على التخصيص من بعض الوجوه ظاهرا وذلك اما تخصيص غير الانبياء من آل ابراهيم فيكون المراد بانبياء
اولادهم فيفيد تفضيل رسل البشر فقط لا تفضيل عامة الملائكة واما تخصيص رسل الملائكة من العالمين فيراد
بالعالمين ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط لا تفضيل رسل
البشر على رسل الملائكة ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بفعل مجهول والظرف مفعول
ما لم يسم فاعله بالادلة الظنية جواب سوال وسوان العام الذي خص منه البعض يكون ظني الدلالة على
ما تقرر في الاصول فلا يصح وليلا على مسئلة اعتقادية وحاصل الجواب ان المسائل الاعتقادية قسمان احدهما ما يكون
المطلوب فيه اليقين كوحدة الواجب وصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم وثانيهما ما يكتفى فيها بالظن كهذه المسئلة
والاكفاء بالدليل الظني انما لا يجوز في الاول بخلاف الثاني ان قلت قد ذم القرآن اتباع الكفار الظن في عدة مواضع
قال تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا واستدل بالمتكلمين على ان الظن محظور في العقائد قلت المذموم لمخالفته
هو الاكتفاء بالظن تكاسلا عن النظر الصحيح المفيد لليقين حيث يكون المطلوب تحصيل اليقين واما اذا قام الدليل
الظني على حكم فلا محذور في اعتقاده على حسب الظن بل يكون انكاره محظورا لكونه على خلاف الدليل الرابع ان
الانسان يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق من الحرص وهو الهم
والموانع عطف تفسير من الشهوة والغضب الشهوة قوة تجلب المنافع من مطعوم ومليوس ونحوهما
والغضب قوة تدفع المضار فمن آفة الاول جلب الحرام والثاني الايذاء بلا حق وسنوح الحاجات
السنوح بالضم الظهور عطف على وجود او الشهوة الضرورية المشاغلة اى المالئة عن اكتساب

الكمالات ولاشك ان العبادات وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اى الموانع اشق
اى اصعب وادخل فى الاخلاص فيكون اى الانسان افضل من الملك اذ طاعتهم طبيعية كالتنفس
للانسان وهذا الدليل الزامى لانبنائه على الحسن والقبح التعليلين اما الاشاعرة فيجوز عندهم الثواب الكثير على طاعة
قليلة غير شاقة واستدل بعضهم على المطلوب بقوله عليه الصلوة والسلام افضل العبادات احمزها بالحاء المهملة
والزاء المعجمة اى اشقها وفيه نظر من حيث صحة الحديث وقال الزركشى لايعرف وقال ابن القيم لااصل له
وقيل هو من قول ابن عباس رض وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة كالقاضى ابى بكر
الباقلانى وابى عبد الله الحليمى والاستاذ ابى اسحق الاسفرائى والشيخ محى الدين بن العربى صاحب الفتوحات
الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة عن المادة اى ليست
اجساما ولا قائمة بالاجسام كاملة بالفعل فان الحكماء زعموا ان المجردات ليس لها كمال منتظر بل كل ما
يمكن لها من الكمال فهو حاصل لها بالفعل لزعمهم ان الحدوث يستند الى مادة مبراة عن مبادى الشرور
والآفات كالشهوة والغضب تمثيل للمبادى واكثر الافعال القبيحة صادرة عن هاتين القوتين
وعن ظلمات الهيولى والصورة اى عن الصفات الجسمانية المشابهة بالظلمات فى منعها عن مشاهدة الانوار
الالهية قوية على الافعال العجيبة كتحريك السحب والرياح وانزال الامطار واحداث الخسف والزلازل
وتصوير الاجنة عالمة بالكوائن زعموا ان كل ما هو مجرد وغير متعلق ببدن فهو عالم بكل كائن لان العلم ممكن وكل
ممكن له يكون حاصل بالفعل ماضيها واتيها بدلان عن الكوائن من غير غلط والجواب ان
مبنى ذلك اى بناءه على الاصول الفلسفية دون الاسلامية لان الملائكة عندنا اجسام لطيفة

وليست بمجردة فبطل ما فرعوا على التجرد ولو سلم التجرد فلا نسلم ان كل كمال ممكن فهو حاصل لها بالفعل و
انها عالمة بكل كائن وايضا البحث انما هو عن الافضلية بمعنى الكثرة الثواب وكان الواجب على الشارح
ان يتكلم ايضا ليكون جوابا عن الكمالات المسلمة عندنا كالتبري عن الشهوة والغضب والقوة على
الافعال البهيمية ولكن تتبع المواقف في الاكتفاء بما ذكر الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر
يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى احد مفعولي التعليم محذوف اي
علم الوحي النبي صلى الله عليه وآله وسلم ملك شديد قواه وهو جبرئيل عليه السلام ومن قوته انه رفع مدائن
قوم لوط على جناحه على السماء ثم قلبها وكان يصيح على مهم من الكفار فيهلكون في الحين وقوله تعالى نزل
به اي بالقرآن الروح الامين وهو جبرئيل لانه امين الله تعالى في تبليغ الوحي بلا زيادة ونقص على
قلبك خص القلب لانه معدن العلم ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من
الله تعالى وملئكته انما هم المبلغون واسناد التعليم اليهم مجازي والبحث في كثرة الثواب وايضا
ينبغي للمتعلم على المعلم الثالث انه قد اطرد تشديد الطاء والاطراد هو الوقوع على نهج واحد بلا اختلاف
في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء نحو كل آمن بالله وملئكته وكتبه ورسله وفي
الحديث الايمان ان تؤمن بالله وملئكته وكتبه ورسله وما ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة و
الجواب ان ذلك اي تقديمهم في الذكر لتقدمهم في الوجود كما في قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم
او لولا عارية التقديم في الوجود لكان تأخير السنة اولى او لان وجودهم اخفى لاحتجابهم عن الابصار
فالايمان بهم اقوى اي اصعب حصولا من الايمان بالرسل لان الوهم قد ينكر وجود غير المحسوسات و
بالتقديم اولى والحاصل انه ليس علة التقديم هو الشرف كما زعمتم ويجوز ان يكون التقديم لتوقف
الايمان بالرسل على الايمان بالملائكة لانهم المبلغون للوحي والاوامر والنواهي الرابع قوله تعالى لن
يستنكف المسيح الاستنكاف فارسي ننگ داشتن والمسيح عيسى عليه الصلوة والسلام سمي به لانه كان
يمسح المرضى فيعافون او لان جبرئيل عليه السلام مسحه عين ولد اولانه كان يلبس المسح اي الصوف ان
يكون عبدا لله اي لا يستحي عن العبودية ولا الملئكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون
من ذلك افضلية الملئكة من عيسى عليه السلام اذ القياس في مثله من التركيبات الترقي

من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان
ولا الوزير فثبت ان الملائكة افضل من المسيح ثم لا قائل بالفصل اى بالفرق بين عيسى عليه السلام
وغيره من الانبياء اى لا قائل بانهم افضل من عيسى عليه السلام واقل فضلا من باقى الانبياء
فثبت فضلهم على الكل والجواب ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يترفع بزعمهم من ان
يكون عبدا لله بل قالوا ينبغى ان يكون ابنا له لانه مجرد كالاب لا تفسير للمجرد وهذا غير التجرد
الذى تقوله الفلاسفة فى العقول والارواح وكان يبرئ الاكمه الابرار تخليص المريض عن المرض
وقال ابن عباس رض الاكمه من ولد عمى رواه ابن جرير وفى رواية عنه قال الاكمه الاعمى المسوح
العين رواه ابن ابى حاتم وزعم صاحب الكشاف انه لم يكن فى هذه الامة اكمه غير قتادة بن دعامة
التابعى المفسر وقال مجاهد الاكمه من يبصر بالنهار ولا يبصر بالليل رواه ابن المنذر والابرص هو الذى
على جلده بياض قال اهل التفسير بعث فى زمان الطب فابرأ فى يوم خمسين الفا بشرط الايمان و
يحيى الموتى قال معاوية بن قرة سالوه احياء سام بن نوح فهتف فخرج شمطة ماتت وهو شاب اسود
قال فلت انها الصيحة رواه ابن ابى الدنيا وكذلك احياء حاذر صديقه وابنا العجوز بخلاف سائر
عباد الله من بنى آدم فانهم خلقوا من اب وام ولم ويلد فرد ههنا بياض فى الاصل
الله سبحانه عليهم بانه لا يستنكف من ذلك من العبودية المسيح ولا من هو اعلى منه فى هذا المعنى
اى فى التجرد والافعال العجيبة وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون باذن الله تعالى
صرح بذلك تحرزا عن مذهب الفلسفة القائلين بان العقول موجدة خالقة اقوى اى اصعب
ووصف الفعل بالقوة مجازا لان صاحبه قوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء
الموتى فالترقى والعلو المفهوم من قوله ولا الملائكة انما هو فى التجرد واظهار الآثار القوية
لا فى مطلق الشرف والكمال ورد عليه ان وصف الملائكة بالمقربين يشعر بالترقى باعتبار القرب
اجيب بان المقربين من الملائكة هم اشد قدرة على

الافعال العجيبة من سائر الملائكة فلا دلالة على افضلية الملائكة بالمعنى المبحوث عنه وهو اكثرية الثواب بهذا نكات شريفة الاولى قال صاحب الفتوحات سألت النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المنام فقال الملائكة افضل من البشر قلت ان سئلت عن الدليل فما هو قال صح عندكم انى قلت عن الله تعالى قال من ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير منه وكلم من ذاكر ذكر الله سبحانه في ملا انا فيهم فذكره الله في ملا خير من ذلك الملا وهو ملا الملائكة فما سرت بشئ كسروري بهذه المسئلة واجيب بان الملا يحتمل الخطا ولعين بعيد بل الحق في الجواب ما قال بعض اتباع الشيخ الاكبر ان هذا يدل على تفضيل الملا على الملا لا الافراد على الافراد ويجوز ان يكون للملا النبوي عشرون ثوابا وللملا الاعلى ثلثون فيكون للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وحده عشرة ولكل من الاعلى واحدا الثانية قال الامام تاج الدين السبكي احد كبار الشافعية من مات ولم يخطر بباله تفضيل الملائكة او عكسه رجوت ان لا يسئل الله سبحانه عن ذلك ومن الامام الاعظم انه توقف في هذه المسئلة لتعارض الادلة الثالث قال صاحب المواقف لا خلاف في ان الانبياء افضل من الملائكة السفلية وانما النزاع في الملائكة العلوية وفسر السيد السند السفلية بالارضية والعلوية بالسماوية ولكن بعض ادلة المعتزلة ينافي هذا الفرق الرابعة قال الامام فخر الدين الرازي في التفسير الكبير انعقد الاجماع على ان نبينا محمدا صلى الله عليه وآله وسلم افضل من الملائكة والخلاف فيمن سواه تميل فيه نظر لان استدلال المخالف بقوله تعالى علمه شديد القوى ونزل به الروح الامين على قلبك يدل على عموم الخلاف والجواب انه اراد اجماع اهل السنة فقد حكى بعض الاكابر اجماعهم على انه افضل الخلق كلهم حتى الكروبيين والكعبة والعرش العظيم صلى الله عليه وآله وصحابه اجمعين - والله سبحانه تعالى اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب ط

تباركت يا من لا يخيب سائله	وعم بسيع الكائنات نوائله
لك الحمد من عبد العزيز بن احمد	بما رقمت بهذا الكتاب انامله
واني اخاف السهو فيه بعجلتي	واجدر فعل بالمرء عاجله
وقال الامام الشافعي محمد	من البحتة الفرس كانت منازله
ابى الله عن تصحيح غير كتابه	وكل كتاب غيره وزلل قائله
ولو نزل القرآن من عند غيره	لكان كثير الاختلاف تفاوته

فاسئلك اللهم ستر عيوبه ... اذا عرضت للناظرين مسائله
فلست على عقلي وعلمي بواثق ... ولكن على فيض يديك سلاسله
بضاعتي المزجاة خذها تكرما ... واوف لنا الكيل الوسيع كمائله
لقد مسني ضر وجئتك سائلا ... وانت الذي يغني الفقير نوافله
وجودك بحر زاخر متموج ... ولا ينتهي انهاره وجداوله
وغاب عن الغواص غاية قعره ... وقد شط عن نيل السفائن ساحله
وانت تعين العبد خير اعانة ... اذا انقطعت اسبابه ووسائله
ولولم تدارك بفيض مسلسل ... لما كثرت في كل علم رسائله
ولولم تلينه من جنابك عصمة ... فتاليفه زور وخبط ولائله
فضاعف له يوم الجزا ثوابها ... كمزرع حب دام تنمو سنابله
وانت حفيظ الكل من شر حاسد ... وخصم لجوج يلبس الحق باطله
وصل على خير البرايا محمد ... كريم السجايا لائذ فضائله
واصحابه الاخيار طرا وآله ... وسلم تسليما بجود هو اهله

تم بحمد الله وعونه الجزء الاول من كتاب تاريخ هذا الكتاب التراث ويليه الجزء الثاني وأوله الكتاب الثاني في الاحكام الشرعية

تاريخ هذا الكتاب التراث ... تمت بحمد الله عبده وعونه على يد الفقير عبد الله غفر الله ذنوبه وستر عيوبه

لك الحمد يا من ذاته بالحامد ... تنزهت التحميد عن كل حامد
مع الآل والاصحاب هم كالعقائد ... وصل على خير البرية كلها
ولم عرتني بين من حوادث ... وبعدي فاني قد صرفت زمانتي
الا كل ذلك من حكيم وماجد ... بليت بها من شدة وشدائد
عنيت بها ختم الكتاب جميعه ... بتقديم هذا الشرح فوق جزائد
مصونا بدا الايام من عين حاسد ... وذلك وجه للبطوء لختمه
اذا شئت تاريخ الشروع لطبعه ... تاملت في بين الشروع وختمه
فقل مع طبع شرح شرح العقائد ... فهنيئا واني لست عنه بجاحد
ومن غير وجه الباس ان شئت ختمه ... بتاريخ هذا الشرح فقل شرح عقائد

تم بحمد الله وعونه الجزء الاول من كتاب تاريخ هذا الكتاب التراث ويليه الجزء الثاني وأوله الكتاب الثاني في الاحكام الشرعية