فائدة

نقل في كتاب الارشاد في احكام الاعتكاف معرفة
ليلة القدر عن الشيخ ابي الحسن الحراني رحمه الله تعالى
انه قال منذ بلغت الحلم ما فاتني ليلة القدر في كل
سنة من شهر رمضان بعون الله تعالى ومعرفتها
انه اذا كان اول رمضان الاحد كانت ليلة القدر
التاسع والعشرين منه واذا كان اوله الاثنين كانت
ليلة القدر الحادي والعشرين منه واذا كان اوله
الثلاثا كانت ليلة القدر السابع والعشرين منه واذا
كان اوله الاربعا كانت ليلة القدر التسعة والعشرين
منه واذا كان اوله الخميس كانت ليلة القدر
الخامس والعشرين منه وان كان اوله الجمعة كانت
ليلة القدر السابع والعشرين منه والله تعالى اعلم

الحراساني

تمت

١٨٠ المجدور

7

# كتاب شرح عقيدة النسفي

للسعد التفتازاني رحمهما الله

تعالى امين

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته ،
المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته ،
والصلاة على نبيه محمد الموئد بساطع حججه وواضح
بيناته ، وعلى اله واصحابه هداة طريق الحق وحماته ،
وبعد فان مبنى علم الشرايع والاحكام ، واساس
قواعد الاسلام ، هو علم التوحيد والصفات الموسوم
بالكلام ، المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام
وان المختصر المسمى بالعقايد للشيخ الامام الهمام ،
قدوة علماء الاسلام ، نجم الملة والدين عمر النسفي اعلا
الله درجته في دار السلام ، يشتمل من هذا الفن على غرر
الفوايد ، ودرر الفوايد ، في ضمن فصول ، هي للدين

قواعد

قواعد واصول ، وانشا نصوص ، هي لليقين جواهر
وفصوص ، مع غاية من التنقيح والتهذيب ، ونهاية
من حسن التنظيم والترتيب فحاولت ان اشرحه
شرحا يفصل مجملاته ، ويبين معضلاته ، وينشر
مطوياته ، ويظهر مكنوناته ، مع توجيه للكلام
في تنقيح ، وتنبيه على المرام في توضيح ، وتحقيق للمسا
غت تقرير ، وتدقيق للدلايل اثر تحرير ، وتفسير
للمقاصد بعد تمهيد ، وتكثير للفوايد مع تجريد ،
طاويا كشح المقال ، عن الاطالة والاملال ، ومتجافيا
عن طرفي الاقتصاد والاطناب والاخلال ، والله
الهادي الى سبيل الرشاد ، والمسئول لنيل العصمة
والسداد ، وهو حسبي ونعم الوكيل واعلم
ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل
وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد
وتسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى
يسمى علم الشرايع والاحكام لما انها لاستفاد الاين
جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام

الا الهما وبالثانية علم التوحيد والصفات
لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده ، وقد
كانت الاوايل من الصحابة والتابعين رضوان الله
عليهم اجمعين ، لصفا عقايدهم ببركة صحبة النبي
صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه ، ولقلة
الوقايع والاختلاف وتمكنهم من المراجعة الى الثقات
مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا
وتقرير مقاصدهما فروعا واصولا ، الى ان حدثت
الفتن بين المسلمين ، والبغي على ايمة الدين ، وظهر
اختلاف الاراء ، والميل الى البدع والاهوا ، وكثرت
الفتاوي والواقعات ، والرجوع الى العلما في المهمات
فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط
وتمهيد القواعد والاصول ، وترتيب الابواب والفصول
وتكثير المسايل بادلتها ، وايراد الشبه باجوبتها ،
وتعيين الاوضاع والاصطلاحات ، وتبيين المذاهب
والاختلافات ، وسموا ما يفيد معرفة الاحكام
العملية ، عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة

احوال

احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول
الفقه ومعرفة العقايد عن ادلتها بالكلام ، لان
عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ، ولان
مسالة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا
وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق
لعدم قولهم بخلق القران ، ولانه يورث قدرة على
الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق
للفلسفة ، ولانه اول ما يجب من العلوم التي انما
تعلم وتتعلم بالكلام ، فاطلق عليه هذا الاسم لذلك
ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا ولانه انما
يتحقق بالمباحثة وارادة الكلام من الجانبين وغيره
قد يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب ، ولانه اكثر
العلوم خلافا وتزاعا فيستدعي افتقاره الى الكلام
مع المخالفين والرد عليهم ، ولانه لقوة ادلته صار
كانه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال
للاقوي من الكلامين هذا هو الكلام ، ولانه لابتنايه
على الادلة القطعية ، المؤيد اكثرها بالادلة السمعية ،

اشد العلوم تاثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمي بالكلام
المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدما
ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا
المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف
لما ورد به ظاهر السنة وجري عليه جماعة من الصحابة
رضوان الله عليهم اجمعين في باب العقايد وذلك
ان رئيسهم واصل بن عطا اعتزل مجلس الحسن البصري
رحمة الله عليه يقرر ان من ارتكب الكبيرة ليس بمومن
ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال
الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزله ومنهم سموا انفسهم
اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصي علي الله تعالي ونفي الصفات
القديمة عنه ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا
باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع
مذهبهم فيما بين الناس الي ان قال الشيخ ابو
الحسن الاشعري لاستاذه ابي علي الجبائي ما تقول
في ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا والاخر عاصيا

والثالث

والثالث صغيرا فقال ان الاول يثاب بالجنه
والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب
قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم امتني
صغيرا وما ابقيتني الي ان اكبر فاومن بك واطيعك
فادخل الجنة فقال الجبائي يقول الرب اني كنت
اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار
فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا قال الاشعري
فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اعصي
فلا ادخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجبائي
وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال
راي المعتزله واثبات ما وردت به السنة ومضي
عليه الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت
الفلسفة الي العربية وخاض فيها الاسلاميون
حاولوا الرد علي الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة
فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مفا
فيتمكنوا من ابطالها ومن جرا الي ان ادرجوا فيه
معظم الطبيعيات والالاهيات وخاضوا في الرياضيات

صدها

حتي كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله علي
السمعيات وهذا هو كلام المتاخرين، وبالجملة هو
اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعيه،
ورئيس العلوم الدينيه، وكون معلوماته العقايد
الاسلاميه، وغايته الفوز بالسعادات الدينيه
والدنيويه، وبراهينه الحجج القطعيه، المؤيد
اكثرها بالادلة السمعيه، وما نقل عن السلف
من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين
والعاجز عن تحصيل اليقين، والقاصد افساد
عقايد المسلمين، والخايض فيما لا يفتقر اليه من غوا
المتفلسفين، والا فكيف يتصور المنع عما هو اصل
الواجبات، واساس المشروعات، ثم لما كان مبني
الكلام علي الاستدلال بوجود المحدثات علي وجود
الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله، ثم منها
الي سايرالسمعيات، ناسب تصدير الكتاب
بالتنبيه علي وجود ما يستدل به من الاعيان والاعراض
وتحقق العلم بها ليتوسل بذلك الي معرفة ما هو المقصود

الامم

الامم فقال قال اهل الحق وهو الحكم المطابق
للواقع يطلق علي الاقوال والعقايد والاديان
والمذاهب باعتبار اشتمالها علي ذلك ويقابله الباطل
واما الصدق فقد شاع في الاقوال الخاصة ويقابله
الكذب، وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر
في الحق من جانب الواقع، وفي الصدق من جانب الحكم
فمعني صدق الحكم مطابقته الواقع، ومعني حقيقته
مطابقة الواقع اياه حقايق الاشيا ثابتة
حقيقة الشي وماهيته ما به الشي هو هو كالحيوان
الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب
مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض
وقد يقال انما به الشي هو هو باعتبار تحققه
حقيقة، وباعتبار تشخصه هويته، ومع قطع النظر
عن ذلك ماهية، والشي عندنا الموجود والثبوت
والتحقق، والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها
بديهي التصور، فان قيل فالحكم بثبوت حقايق
الاشيا يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة

قلنا المراد انما نعتقده من حقايق الاشيا ونسميه
بالاسما • من الانسان والفرس والارض والسما امور
موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود
وهذا كلام مفيد وربما يحتاج الي البيان وليس مثل
قولك الثابت ثابت • ولا مثل قوله انا ابو النجم
وشعري شعري علي ما يخفي وتحقيق ذلك ان الشي
قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشي
مفيدا بالنظر الي بعض تلك الاعتبارات دون بعض
كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم
عليه بالحيوانية مفيدا • واذا اخذ من حيث انه حيوان
ناطق كان ذلك لغوا **والعلم بها** اي بالحقايق من
من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها **متحقق**
وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع
الحقايق والجواب ان المراد الجنس ردا علي القايلين
بانه لا ثبوت لشي من الحقايق ولا علم بثبوت حقيقة
ولا بعدم ثبوتها **خلافا للسوفسطايية** فان
منهم من ينكر حقايق الاشيا ويزعم انها اوهام

وخيالات باطلة ومنهم العنادية • ومنهم من ينكر ثبوتها
ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتي ان اعتقدنا الشي
جوهرا فجوهر او عرضا فعرض او قديما فقديم
او حادثا فحادث ومنهم العندية • ومنهم من ينكر العلم
بثبوت شي ولا بثبوته ويزعم انه شاك وشاك في انه
شاك ومنهم جزما ومنهم اللاادرية **لنا تحقيقا**
انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشيا بالعيان
وبعضها بالبيان والزاما انه ان لم يتحقق نفي الاشيا
فقد ثبتت وان تحقق والنفي حقيقة من الحقايق
لكونه نوعا من الحكم ثبت شي من الحقايق فلم يصح
نفيها علي الاطلاق ولا يخفي انه انما يتم علي العنادية
قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط
كثيرا كالاحول يري الواحد اثنين والصفراوي
يجد الحلو مرا • ومنها بديهيات وقد يقع فيها
اختلاف وتعرض شبه يفتقر في حلها الي انظار
دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها
فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلا • قلنا

غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لاينافي الجزم
بالبعض لانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي
لعدم الالف او لخفاء في التصور لاينافي البداهة
وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لاينافي حقية
بعض النظريات **والحق انه لا** طريق الى المناظرة
معهم خصوصا اللاادرية لانهم لايعترفون بمعلوم
ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار
ليعترفوا او يجترقوا وسوفسطا اسم للحكمة
المموهة والعلم المزخرف، لان سوفا معناه العلم
والحكمة، واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه
اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من
فيلا سوفا اي محب الحكمة **واسباب العلم** وهو
صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اي ينتضح
ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان
او معدوما فشمل ادراك الحواس وادراك العقل
من التصورات والتصديقات اليقينية وغير
اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لايحتمل

قوله ويمكن ان يعبر عنه اشارة الى ان المراد بالمذكور ما يصح ان يتعلق به ادراك عليه وان المراد بالذكر ما هو الامكان كما هو الشائع لا ما هو بالفعل وهو خلاف الشائع كما لا يخفى

التنقيض

النفيض، فانه وان كان شاملا لادراك الحواس
بناء على عدم التقييد بالمعاني والتصورات بناء على
انها لاتقابض لها على ما زعموا لكنه لايشمل غير
اليقينيات من التصديقات هذا ولكن ينبغي
ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لايشمل
الظن لان العلم عندهم مقابل للظن **للخلق**
اي للمخلوق من الملك والجن والانس بخلاف علم الخالق
تعالى فانه لذاته لا لسبب من الاسباب **ثلاثة**
**الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل**
بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان
من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير
المدرك فالحواس والا فالعقل، فان قيل
السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها
بخلقه وايجاده من غير تأثير الحاسة والخبر
والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل
لاغير، وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك
والسبب المفضي في الجملة بان يخلق الله تعالى العلم

معه بطريق جزئي العادة ليشمل المدرك كالعقل
والالة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة
بل هاهنا اشيا آخر مثل الوجدان والحدس والتجربة
وتطر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات قلنا
هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض
عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض
الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة
التي لا شك فيها سوا كانت من ذوي العقول او غيرهم
جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات
الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا
اخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة
بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض
بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات
والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا
ثالثا يفضي الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس
او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم
بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور

القمر

القمر مستفاد من نور الشمس وان السقمونيا مسهل
وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة
من الحس **فالحواس** جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة
**خمس** بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها
واما الحواس الباطنة التي يثبتها الفلاسفة فلا
يتم دلايلها على الاصول الاسلامية **السمع** وهي
قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ
يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهوا المتكيف
بكيفية الاصوات الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى
يخلق الادراك في النفس عند ذلك **والبصر**
وهي القوة المودعة في العصبتين المجوفتين اللتين
يتلاقيان ثم يفترقان فيتاديان الى العينين يدرك
بها الاضوا والالوان والاشكال والمقادير والحركات
والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها
في النفس عند استعمال العبد تلك القوة **والشم**
وهي قوة مودعة في الزايدتين الناتئتين من مقدم
الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروايح

اي بلا تقاطع بان تتصل العصبة اليمنى بالسرى ثم تفترقا فتصير اليمنى الى اليسرى واليسرى الى اليمنى فيكون كل واحد منهما يتحد الاحد

بطريق وصول الهوا المتكيف بكيفية ذي الرايحة
الي الخيشوم والذوق وهي قوة منبثة في العصب
المفروش علي جرم اللسان تدرك بها الطعوم
بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم
ووصولها الي العصب واللمس وهي قوة منبثة
في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به
وبكل حاسة منها اي من الحواس الخمس يوقف
اي يطلع علي ما وضعت هي اي تلك الحاسة له
يعني ان الله تعالي قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك
اشيا مخصوصة. كالسمع للاصوات. والذوق للطعم
والشم للرايحة لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة
الاخري. واما انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف
والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالي من غير
تاثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق الله عقيب صرف
الباصرة ادراك الاصوات مثلا. فان قيل
اليست الذايقة تدرك حلاوة الشي وحرارته معا

قلنا

قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس
الموجود في الفم واللسان والخبر الصادق اي المطابق
للواقع. فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه
تلك النسبة فيكون صادقا او لا تطابقه فيكون
كاذبا. فالصدق والكذب علي هذا من اوصاف الخبر
وقد يقالان بمعني الاخبار عن الشي علي ما هو به
ولا علي ما هو به اي الاعلام بنسبة تامة تطابق
الواقع او لا تطابقه فيكونان من صفات المخبر
فمن هاهنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف
وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة علي نوعين احدهما
الخبر المتواتر سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة واحدة
بل علي التعاقب والتوالي وهو الخبر الثابت علي السنة
قوم لا يتصور تواطئهم اي لا يجوز العقل اتفاقهم
علي الكذب ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة
وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري كالعلم
بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان
النائية يحتمل العطف علي الملوك وعلي الازمنة

قوله ومصداقه اي دليل صدق المتواتر علي
خبر وقوع العلم بمضمون ذلك الخبر من
غير شبهة ومفعال من صيغ الالة اطلق
هنا علي الدليل تنزيلا له منزلة الالة
التي بها يحصل العلم بالمدلول وقوله
ومصداقه الخ عبارة تفيد قصر قلب
للرد علي القايلين بان مصداقه كون المخبرين
عددا مخصوصا كاثني عشر او عشرين او
اربعين او سبعين او ثلثماية وبضعة
عشر الاقوال المحكية في اصول الفقه ابن
شريف

قوله والخبر الصادق ان قيل لو عد الخبر بينا
للعلم مستغنيا عما امر من الدركات الخمس
السمع اجيب بان العلوم الخمس السمع
وجود السمع الذي هو نقلا الخبر
والعلوم بالخبر بدلول السمع فقد
الاختلاف مسببيا سببي تخلفي ابن
شريف

الخارج حاله تحقق في احد الازمنة الثلاثة
بدون ذلك الكلام المشتمل علي النسبة
مع قطع النظر عن تعقل المتكلم لمعني الكلام
وتلفظه به سواء كان تحققه في النفس
كما في الاخبار عما في النفس او خارجها
كما في الاخبار عما في الاعيان وليس
للانشا خارج بهذا المعني لان نفس
مضمونه كطلب الفعل انما يحصل بلفظه
كلفظ الامر وان كان تعقله قبل التلفظ
ابن شريف

والاول اقرب وان كان ابعد فها هنا امران احدهما
ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد
من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس
الا بالاخبار • والثاني ان العلم الحاصل به ضروري
وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان
الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وتثبت
المقامات • واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه
السلام • واليهود بتابيد دين موسى عليه السلام
فتواتره ممنوع • فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا
الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وايضا
جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع
لانه نفس الاحاد • قلنا ربما يكون مع الاجتماع
ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من
الشعرات • فان قيل الضروريات لا يقع فيها
التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم يكون
الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود الاسكندر
والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلا

كالسمنية

كالسمنية والبراهمة • قلنا ممنوع بل قد يتفاوت
انواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف
والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات
اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا
كالسوفسطائية في جميع الضروريات **والنوع الثاني**
**خبر الرسول المؤيد** اي الثابت رسالته **بالمعجزة**
والرسول انسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام
وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة
امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه
رسول من الله تعالى **وهو** اي خبر الرسول **يوجب**
**العلم الاستدلالي** اي الحاصل بالاستدلال اي
النظر في الدليل وهو الذي يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري • وقيل قول
مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر • فعلى
الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم • وعلى الثاني
قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع • واما
قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر

فالثاني اوفق • اما كونه موجبا للعلم فللقطع بان
من اظهر الله تعالى المعجزة على يديه تصديقا له في دعوى
الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام • واذا كان
صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا • واما كونه استدلاليا
فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من
ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق
ومضمونه واقع **والعلم الثابت به** اي بخبر الرسول
**يضاهي** اي يشابه **العلم الثابت بالضرورة**
كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات **في التيقن**
اي عدم احتمال النقيض **والثبات** اي عدم احتمال
الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد
المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا او ظنا
او تقليدا • فان قيل هذا انما يكون في المتواتر
فقط فيرجع الى القسم الاول • قلنا الكلام فيما علم
انه خبر الرسول بان سمع من فيه او تواتر عنه ذلك
او بغير ذلك ان امكن • واما خبر الواحد فانما لم يفد
العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول • فان قيل

فاذا

فاذا كان متواترا او مسموعا من في رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم
سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا • قلنا
العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول
لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به • وفي المسموع
من في رسول الله عليه السلام هو ادراك الالفاظ
وكونها كلام الرسول عليه السلام • والاستدلالي
هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا • قوله
عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر
علم بالتواتر انه خبر الرسول عليه السلام وبتفويض وزير
ثم علم منه انه يجب ان تكون البينة على المدعي • وهو
الاستدلالي • فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم
لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر
الملك او خبر اهل الاجماع • او الخبر المقرون بما يرفع
احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه
الى داره • قلنا المراد خبر يكون سببا لعلم العامة
الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن

المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى او خبر
الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق
اذا وصل اليهم من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم
فحكمه حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في حكم
المتواتر • وقد يجاب بانه لا يفيد بمجرده بل
بالنظر في الدلالة الدالة على كون الاجماع حجة •
قلنا وكذلك خبر الرسول عليه السلام • ولهذا
جعل استدلاليا **واما العقل** وهو قوة للنفس بها
تستعد للعلوم والادراكات • وهو المعني بقولهم صفة
غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة
الالات • وقيل جوهر تدرك به الغايبات
بالوسايط والمحسوسات بالمشاهدة **فهو سبب**
**للعلم ايضا** صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية
في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الالاهيات
بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء • والجواب
ان ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح
من العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم استدلال

بنظر

بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فتناقض فان زعموا
انه معارضة للفاسد بالفاسد • قلنا اما ان يفيد
شيئا فلا يكون فاسدا • او لا يفيد فلا يكون معارضة
فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا
لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين
وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور
قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما لعناد
او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة
بحسب الفطرة باتفاق من العقلا واستدلال
من الاثار وشهادة من الاخبار • والنظري قد يثبت
بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا
العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث
العالم بالضرورة وليس ذلك بخصوصية هذا النظر
بل لكونه صحيحا مقرونا بشرايطه فيكون كل نظر
صحيح مقرون بشرايطه مفيدا للعلم وفي تحقيق
هذا المنع زيادة تفصيل لا تليق بهذا الكتاب
**وما ثبت منه** اي من العلم الثابت بالعقل **بالبديهة**

بيان الدور بان يقال كون النظر مفيدا للعلم يتوقف على كونه نظريا يتوقف اثباته على نظر واثبات ذلك النظر يتوقف على كونه النظر في الجهة مفيدا وانه دور

اي باول التوجه من غير احتياج الى تفكر **فهو**
**ضروري كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه**
فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتو
قف
على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان
كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الجزء
والكل **وما ثبت بالاستدلال** اي بالنظر في
الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول
كما اذا راى نارا فعلم ان لها دخانا. او من المعلول
على العلة كما اذا راى دخانا فعلم ان هناك نارا. وقد
يخص الاول باسم التعليل. والثاني بالاستدلال
**فهو اكتسابي** اي حاصل بالكسب وهو مباشرة
الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في
المقدمات في الاستدلاليات والاصغا وتقليب
الحدقة ونحو ذلك في الحسيات. فالاكتسابي اعم
من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل
فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس. كالابصار الحاصل
بالقصد والاختيار. واما الضروري فقد يقال

في

في مقابلة الاكتسابي. ويفسر بما لا يكون تحصيله مفوضا
للمخلوق. وقد يقال في مقابلة الاستدلالي
ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل.
فمن هاهنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا
اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار. وبعضهم
ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال. فظهر انه
لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال
ان العلم الحادث نوعان. ضروري وهو ما يحدثه
الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره.
كالعلم بوجوده وتغير احواله. واكتسابي وهو
ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد. وهو
مباشرة اسبابه. واسبابه ثلاثة الحواس السليمة
والخبر الصادق ونظر العقل. ثم قال والحاصل
من نظر العقل نوعان. ضروري يحصل باول النظر
من غير تفكر. كالعلم بان الكل اعظم من جزئه. واستدلالي
يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند
رؤية الدخان **والالهام** المفسر بالقا المعنى

لالي

في القلب بطريق الفيض **ليس من اسباب المعرفة بصحة الشي عند اهل الحق** حتي يرد به الاعتراض علي حصر الاسباب في الثلاثة وكان الاولي ان يقول من اسباب العلم بالشي الا انه حاول التنبيه علي ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط او الجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له. ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام علي الغير والا فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر. وحكي عن كثير من السلف. واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكانه اراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلاثة **والعالم** اي ما سوي الله تعالي من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الي غير ذلك فتخرج صفات الله تعالي لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها **بجميع اجزايه** من السموات وما فيها والارض وما عليها **محدث** اي مخرج من العدم الي الوجود بمعني انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الي قدم السموات بموادها وصورها واشكالها. وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعني انها لم تخل قط من صورة ما نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوي الله تعالي لكن بمعني الاحتياج الي الغير لا بمعني سبق العدم عليه. ثم اشار الي دليل حدوث العالم بقوله **اذ هو** اي العالم **اعيان واعراض** لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين. ولم يتعرض له المصنف لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصود علي المسائل دون الدلايل **فالاعيان ما** اي ممكن يكون **له قيام بذاته** بقرينة جعله من اقسام العالم ومعني قيامه بذاته عند المتكلمين

ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف
العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه
اي محله الذي يقومه ومعنى وجود العرض في الموضوع
هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا
يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز
فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر
ولهذا ينتقل عنه، وعند الفلاسفة معنى قيام
الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه، ومعنى قيامه
بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا،
والثاني منعوتا، سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم
او لا كما في صفات المجردات **وهو** اي ما له قيام بذاته
من العالم **اما مركب** من جزءين فصاعدا **وهو**
**الجسم** وعند البعض لا بد له من ثلاثة اجزاء ليتحقق
الابعاد الثلاثة يعني الطول والعرض والعمق،
وعند البعض من ثمانية ليتحقق تقاطع الابعاد
على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى
الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح على

ما يشاء بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم
بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزءين ام لا، احتج
الاولون بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء
واحد انه اجسم من الاخر فلولا ان مجرد التركيب
كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد
في الجسمية، وفيه نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى
الضخامة وعظم المقدار، يقال جسم الشيء اي عظم
فهو جسيم وجسام بالضم، والكلام في الجسم الذي هو
اسم لا صفة **او هو غير مركب كالجوهر** يعني العين
الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا
**وهو الجزء الذي لا يتجزى** ولم يقل وهو الجوهر
احترازا عن ورود المنع، فان ما لا يتركب لا ينحصر
عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى، بل
لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس
المجردة ليتم ذلك، وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر
الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى، وتركب الجسم
انما هو من الهيولى والصورة، واقوى ادلة الجزء

قوله وفيه نظر لانه افعل من الجسامة
ولك ان تقول ان الجسم ماخوذ
منه وتلاق له في اصل المعنى
اذ هو ايضا ينبئ عن العظم
والجسمية فزيادة الجسامة
تدل على زيادة الجسمية كما
قوله لا فعلا اي لا قطعا ولا
كسرا لصلابته ولا وهما
لعجزه عن تميز طرف منه
عن طرف ولا فرضا اي
بالفرض العقلي المطابق
للواقع لامتناع العقل من
الحكم بانقسام ما لا يتبعض
له بحسب ما يمكن انقسامه حاشية

انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه
الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزءين لكان فيهما
خط بالفعل فلم يكن كرة حقيقية واشهرها عند
المشايخ وجهان • الاول انه لو كان كل عين منقسما
لا الى نهاية لم يكن للخردلة اصغر من الجبل لان
كلا منهما غير متناهي الاجزاء • والعظم والصغر انما
هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي
الثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والا لما
قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه
الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى • لان الجزء الذي
تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى
عليه دفعا للعجز • وان لم يمكن يثبت المدعى والكل ضعيف
اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة
وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل
ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها
عدم انقسام المحل • واما الثاني والثالث فلان
الفلاسفة لا يقولون بان الجسم مؤلف من اجزاء

بالفعل

بالفعل وانما غير متناهية • بل يقولون انه قابل
لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء
اصلا • وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم
به والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء
واما ادلة النفي فلا تخلو عن ضعف ايضا • ولهذا
مال الامام الرازي في هذه المسالة الى التوقف
فان قيل بل لهذا الخلاف ثمرة • قلنا نعم في اثبات
الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل
اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى قدم العالم
ونفي حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبني
عليه دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام
عليها والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره بان يكون
تابعا له في التحيز او مختصا به اختصاص الناعت
والمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون
المحل على ما يوهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض ويجد
في الاجسام والجواهر قيل هو من تمام التعريف احترازا
عن صفات الله تعالى كالالوان واصولها • قيل السواد

والبياض. وقيل والحمرة والخضرة والصفرة ايضا
والبواقي بالتركيب والاكوان هي الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون والطعوم وانواعها تسعة
وهي المرارة والحرافة. والملوحة. والعفوصة.
والحموضة. والقبض والحلاوة. والدسومة. والتفاهة
يحصل بالتركيب انواع لا تحصى والروائح وانواعها
كثيرة وليست لها اسما مخصوصة. والاظهر
ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام. واذا
تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام
وجواهر فنقول الكل حادث. اما الاعراض
فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء
بعد الظلمة. والسواد بعد البياض. وبعضها بالدليل
وهو طريان العدم كما في اضداد ذلك فان العدم
ينافي القدم. لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر
والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر
عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة
والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع

تخلف

تخلف المعلول عن العلة. واما الاعيان فانها لا تخلو
عن الحوادث. وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
اما المقدمة الاولى فانها لا تخلو عن الحركة والسكون
وهما حادثان. اما عدم الخلو فلان الجسم والجوهر
لا يخلو عن الكون في حين. فان كان مسبوقا بكون
اخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن. وان لم يكن مسبوقا
بكون اخر في ذلك الحيز بل في حيز اخر فمتحرك وهذا
معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون
كونان في آنين في مكان واحد. فان قيل يجوز ان لا يكون
مسبوقا بكون اخر اصلا كما في آن الحدوث فلا يكون
متحركا كما لا يكون ساكنا. قلنا هذا المنع لا يضرنا
لما فيه من تسليم المدعي على ان الكلام في الاجسام التي
تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار
والازمان. واما حدوثهما فلانهما من الاعراض
وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من الانتقال
من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية
تنافيها. ولان كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار

وكل متكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل
للحركة بالضرورة • وقد عرفت انما يجوز عدمه
يمتنع قدمه • واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلوا
عن الحادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث
في الازل وهو محال • وههنا ابحاث • الاول
انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام
وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا
اصلا • كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها
الفلاسفة • والجواب ان المدعي حدوث ما ثبت
وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض
لان ادلة وجود المجردات غير ناهضة على ما بين في المطولات
الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض
اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث
اضداده كالاعراض القائمة بالسماويات • ومن الاشكال
والامتدادات والاضواء • والجواب ان هذا غير
مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث
الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها • الثالث

ان الازل

ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة يلزم من وجود
الجسم فيها وجود الحوادث فيها • بل عبارة عن عدم الاولية
او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية
في جانب الماضي • ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه
ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية
وهذا هو مذهب الفلاسفة ومن يسلمون انه لا شيء
من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة
المطلقة • والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن
الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزء
من الجزئيات • الرابع لو كان كل جسم في حيز لزم عدم
تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من
الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي • والجواب
ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله
الجسم وينفذ فيه ابعاده • ولما ثبت ان العالم محدث
لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفي
الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا والمحدث
للعالم هو الله اي الذات الواجب الوجود الذي يكون

قوله الرابع لو كان كل جسم في حيز
تجري المعارضة لابطاله قوله ان
الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في
حيز والمذاهب في الحيز ثلثة احدها
للمتناهين وهو المذكور في السوال
وعلى هذا لا يلزم ان يكون لكل جسم
حيز بل لما له حاو والثاني للمتكلمين
وهو ما ذكره في الجواب والثالث
لافلاطون ومن تبعه انه البعد
الموجود المجرد المنطبق على بعد
الجسم الحال فيه وعلى هذين المذهبين
كل متحيز متناه ولما لم يتعلق بالمذهب
الثالث غرض في السوال ولا ستة اليه
حاجة في الجواب لم يتعرض له المتكلم

وجوده من ذاته ولا يحتاج الي شي اصلا، اذ لو كان
جايز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصح محدثا
للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما
علي وجود مبدا له وقريب من هذا ما يقال ان مبدا
الممكنات باسرها لابد ان يكون واجبا، اذ لو كان
ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدا لها، وقد
يتوهم ان هذا دليل علي وجود الصانع من غير افتقار
الي ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الي
احد بطلان ادلة التسلسل، وهو انه لو ترتبت
سلسلة الممكنات لا الي نهاية لاحتاجت الي علة
وهي لا يجوز ان يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون
الشي علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا
فتنقطع السلسلة، ومن مشهور الادلة برهان
التطبيق وهو ان يفرض من المعلول الاخير الي لا يكون
علة لشي اصلا، الي غير النهاية جملة ومما قبله بواحد
مثلا الي غير النهاية جملة اخري، ثم نطبق الجملتين
بان نجعل الاول من الجملة الاولي بازاء الاول من الجملة

برهان التطبيق

الثانية، والثاني بالثاني وهلم جرا، فان كان بازاء
كل واحد من الاولي واحد من الثانية كان الناقص
كالزايد وهو محال، وان لم يكن فقد وجد في الاولي
ما لا يوجد بازايه شي في الثانية فتنقطع الثانية
وتتناهي ويلزم منه تناهي الاولي لانها لا تزيد علي
الثانية الا بقدر متناه، والزايد علي المتناهي بقدر
متناه يكون متناهيا بالضرورة، وهذا التطبيق
انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض
فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب
العدد بان تطبق جملتان احداهما من الواحد لا الي
نهاية، والثانية من الاثنين لا الي نهاية، ولا
بمعلومات الله تعالي ومقدوراته، فان الاولي اكثر
من الثانية مع لاتناهيهما وذلك لان معني لاتناهي
الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي
الي حد لا يتصور فوقه آخر، لا بمعني ان ما لا نهاية
له يدخل في الوجود فانه محال **الواحد** يعني ان
صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب

تناهيا فالكل متناه فقد ثبت
بهذا البرهان ان عدد الادوار
الماضية للكواكب المذكورة متناه
وان تحركاتها وتحركات غيرها
من الافلاك بداية واذا فرضنا
الحوادث الماضية من اليوم
الي الازل جملة ومن زمان
الطوفان [الي الازل] جملة اخري فلا
شك ان الجملة الاولي ازيد
من الثانية بما بين زمان
الطوفان الي هذا اليوم فاذا
طبقنا في الوهم الطرف
المتناهي من الجملة الزايدة علي
الطرف المتناهي من الجملة الناقصة
حتي يقابل كل فرد من افراد
احدي الجملتين بما يساويه
في المرتبة من الجملة الاخري
فان لم تقصر الجملة الناقصة
عن الزايدة في الطرف الاخر
كان الشي مع غيره كهو لا
مع غيره وهذا محال وان
انقطعت الجملة الناقصة من
ذلك من ذلك الطرف كانت

قوله يعني ان صانع العالم [illegible]
اي دفع [illegible] ان [illegible]
علي ان الله علم [illegible] الحقيقي [illegible]
لا [illegible] الا واحدا [illegible]
ان المراد الوحدة في صفة وجوب
الوجود لا في الذات وهذا التقديم
مع دفعه [illegible]
الله احد [illegible]

برهان التمانع

الوجود الا على ذات واحدة • والمشهور في ذلك بين
المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا • وتقريره انه
لو امكن الاهان لامكن بينهما تمانع • بان يريد احدهما
حركة زيد والاخر سكونه • لان كلا منهما في نفسه
امر ممكن • وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين
الارادتين بل بين المرادين • وحينئذ اما ان يحصل
الامران فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجز احدهما وهو
امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج
فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال
فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم
يقدر على مخالفة الاخر لزم عجزه • وان قدر لزم
عجز الاخر • وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا
من غير تمانع • او تكون الممانعة والمخالفة غير ممكن
لاستلزامها المحال او ان يمتنع اجتماع الارادتين
كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا • واعلم
ان قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا •



حجة اقناعية والملازمة عادية على ما نبه اللايق
بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتقا
عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا
بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما
عن هذا النظام الشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه
لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان
الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة
بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة
لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما
عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما
تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد
مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم
تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على
انه يرد منع الملازمة ان اريد بالامكان • فان قيل
مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في الماضي بسبب
انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء
الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد

قلنا نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال
بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان
كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والاية
والاية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان
احد الاستعمالين بالاخر فيقع الخبط. القديم هذا
تصريح بما علم التزاما اذ الواجب من غيره الا يكون
الا قديما اي لا ابتدا لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا
بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام
بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم
للقطع بتغاير المفهومين. وانما الكلام في التساوي
بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم اعم من
الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة
في تعدد الصفات القديمة. وانما المستحيل تعدد
الذوات القديمة. وفي كلام بعض المتاخرين كالامام
حميد الدين الضرير ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود
لذاته هو الله تعالى وصفاته. واستدلوا على ان كل ما هو
قديم واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان



قوله فلا يفيد الا الدلالة الخ
اي وهو خلاف المطلوب
اذ المطلوب بيان تحقق
انتفاء الاول الخ التعدد
من غير تقييد بالزمن الماضي
بل على الاطلاق بدليل تحقق
انتفاء الثاني اي الفساد ركه

وقد يشتبه على بعض الاذهان الخ
وقوع هذا الاشتباه للمطلوب انما
يتصور ممن تتبعه كما نبه عليه
الشارح المحقق ركه

قوله فيقع الخبط كما وقع لابن الحاجب اذ نظر الى استعمال الثاني فقال لو لم يدل على انتفاء الاول لانتفاء الثاني لم يدل على انتفاء الثاني لانتفاء الاول بان الاول يلزم والثاني لازمه بل الاولى ان يقال لانتفاء الثاني لانتفاء الاول كما اتفق الاكثر والحق ان كلا من الاستعمالين ثابت وان الاستعمال الثاني متفرع على الاستعمال الاول فان لو لما دل على ان انتفاء الاول علة لانتفاء الثاني فربما يكون الانتفاء الثاني معلوما عند السامع دون الاول فيدل دلالة المعلول على العلة كشفي رحمه الله

لذاتها

جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص
فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده
بايجاد شيء آخر. ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة
لكانت باقية والبقا معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى
واجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك
الصفة. وهذا كلام في غاية الصعوبة. فان القول
بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد. والقول
بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث
فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج
الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة
من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني
وفيه رفض لكثير من القواعد وسيأتي لهذا زيادة
تحقيق. الحي. القادر. العليم. السميع. البصير.
الشاي. المريد. لان بديهة العقل جازمة بان
محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام
المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة. والنقوش

لامور ولا غير

لان بديهة العقل جازمة الخ
اعترض بانه يفهم ان اتصاف
محدث العالم بهذه الاوصاف
بديهي وليس كذلك واجيب
بان معنى كلامه ان تصور الواجب
بعنوان انه محدث بجميع ما يراه
يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات
بديهيا لا يتوقف الا على تصور
الطرفين فتدبر رحمه الله

المستحسنه • لا يكون بدون هذه الصفات علي ان
اضدادها نقايص ويجب تنزيه الله تعالي عنها • وايضا
قد ورد الشرع بها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها
فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع
وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه **ليس**
**بعرض** لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الي محل يقوم به
فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء
معني قايما به فيلزم قيام المعني بالمعني وهو محال
لان قيام العرض بالشي معناه ان تحيزه تابع لتحيزه • والعرض
لا تحيز له بذاته حتي يتحيز غيره بتبعيته • وهذا مبني
علي ان بقاء الشي معني زايد علي وجوده • وان القيام
معناه التبعية في التحيز • والحق ان البقاء استمرار
الوجود وعدم زواله وحقيقة الوجود من حيث
النسبة الي الزمان الثاني • ومعني قولنا وجد فلم يبق
انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني
وان القيام هو الاختصاص الناعت كما في اوصاف
الباري • وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقايها

بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم
في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطوها ليس بتام
اذ ليس هناك شي هو حركة واخر سرعة او بطو • بل هنا
حركة مخصوصة تسمي بالنسبة الي بعض الحركات
سريعة • وبالنسبة الي البعض بطيئة • وبهذا يتبين
ان ليس السرعة والبطو نوعين مختلفين من الحركة
اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات **ولا جسم**
لانه مركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث **ولا جوهر**
اما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزي وهو متحيز
وجزء من الجسم والله تعالي متعال عن ذلك • واما عند
الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا في موضوع
مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا
به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع
واما اذا اريد بها القايم بذاته والموجود لا في موضوع
فانما يمتنع اطلاقهما علي الصانع من جهة عدم ورود
الشرع بذلك مع تبادر الفهم الي المركب والمتحيز وذهاب
المجسمة والنصاري الي اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعني

الذي يجب تنزيه الله تعالي عنه • فان قيل كيف يصح
اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما
لم يرد به الشرع • قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية
وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ
مترادفة والموجود لازم للواجب • واذا ورد الشرع
باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك
اللغة او من لغة اخري وما يلازم معناه وفيه نظر
من وجهين احدهما في الترادف • والثاني في اتحاد
حكم المترادفين في الاطلاق عليه تعالي **ولا مصور**
اي ذي صورة وشكل مثل صورة انسان او فرس لان ذلك
من خواص الاجسام يحصل لها بواسطة الكميات
والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات **ولا محدود**
اي ذي حد ونهاية **ولا معدود** اي ذي عدد وكثرة
يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة
كالاعداد وهو ظاهر **ولا متبعض ولا متجز** اي
ذي ابعاض واجزاء **ولا مركب** منها لما في كل ذلك من
الاحتياج المنافي للوجوب **فما له اجزاء** يسمي باعتبار

تفسير لقوله ولا محدود ولا معدود

23

ثالثه منها مركبا • وباعتبار انحلاله اليها متبعضا
ومتجزيا **ولا متناه** لان ذلك من صفات المقادير
والاعداد **ولا يوصف بالماهية** اي المجانسة
للاشياء • لان معني قولنا ما هو من اي جنس هو والمجانسة
توجب التمايز عن المتجانسات بفصول مقومة فيلزم
التركب **ولا بالكيفية** من اللون والطعم والرائحة
والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك
مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب
**ولا يتمكن في مكان** لان التمكن عبارة عن نفوذ
بعد في بعد آخر متوهم او متحقق يسمونه المكان والبعد
عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين
بوجود الخلاء والله تعالي منزه عن الامتداد والمقدار
لاستلزامه التجزي • فان قيل الفرد الجوهر متحيز
ولا بعد فيه والا لكان متجزيا • قلنا المتمكن اخص
من المتحيز لان المتحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله
شيء ممتد او غير ممتد فما ذكر دليل علي عدم التمكن في
المكان • واما الدليل علي عدم التحيز فهو انه لو تحيز

قوله في بعد آخر متوهم كما ذهب المتكلمون او متحقق على ما اختاره اولا طرف كتبه

قوله بواسطة الكميات اي المقادير وارادوا بها ما يعم المتحقق والمتوهم

قوله والبعد عبارة عن امتداد موهوم عند المتكلمين محقق عند الفلاسفة قائم بالجسم البعد عند الشائين او قائم بنفسه ايضا عند القائلين بان المكان عبارة عن بعد موجود مجرد فمنهم من اثبات خلوه عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم القائلون بوجود الخلاء والمتكلمون وان جوزوا الخلاء لكنهم لا يقولون بوجوده بل يجعلونه عدما محضا محصورا بين حاصرين ولهذا يفسرونه بكون الجسمين بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما فقد ظهر لك ما قررناه ان في عبارته نوع جزازة والله تعالي منزه عن الامتداد وهو كما كان او حقق كتبه

فاما في الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيكون محلا للحوادث
وايضا اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا
او يزيد عليه فيكون متجزيا واذا لم يكن في مكان لم يكن
في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لانها اما حدود
او اطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض
الاضافة الى شيء **ولا يجري عليه زمان** لان الزمان
عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد، وعند
الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك
واعلم ان ما ذكر في التنزيهات بعضها يغني عن البعض
الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضا الحق
الواجب في باب التنزيه ورد على المشبهة والمجسمة
وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واوكده
فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم
بطريق الالتزام، ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على ابطال
تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان
على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشائخ من ان معنى
العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه، ومعنى الجوهر

ما تركب

ما تركب عنه غيره، ومعنى الجسم ما تركب هو عن غيره
بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك، وان الواجب لو تركب
فاجزاؤه اما ان تتصف بصفات الكمال فيلزم
تعدد الواجب او لا فيلزم النقص والحدوث، وايضا
اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات
فيلزم اجتماع الاضداد، او على بعضها وهي مستوية
في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة
المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت
قدرة الغير فيكون حادثا، بخلاف مثل العلم
والقدرة فانها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها
واضدادها صفات نقصان لا دلالة لها على ثبوتها
لانها تمسكات ضعيفة تومض عقائد الطالبين
وتوسع مجال الطاعنين، زعما منهم ان تلك المطالب
العالية مبنية على امثال هذه الشبهة الواهية، واجمع
المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية
والصورة والجوارح، وبان كل موجودين فرضا لا بد
ان يكون احدهما متصلا بالاخر مماساله او منفصلا

عنه مباينا له في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا
للعالم فيكون مباينا في جهة فيتحيز فيكون جسما
او جزء جسم متصورا متناهيا والجواب ان ذلك
وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس
والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب
ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو دأب السلف
ايثارا للطريق الاسلم او تاول بتاويلات صحيحة
على ما اختاره المتاخرون دفعا لمطاعن الجاهلين
وجذبا بضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم ولا
يشبهه شيء اي لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة
الاتحاد في الحقيقة فظاهر واما اذا اريد بها كون
الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الاخر اي يصلح
كل لما يصلح له الاخر فلان شيئا من الموجودات لا يسد
مسده في شيء من الاوصاف فان اوصافه من العلم
والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات بحيث
لا مناسبة بينهما قال في البداية ان العلم منا
موجود وعرض ومحدث وجائز الوجود وينجدد

طريقة السلف والخلف في النصوص المتشابهة

الضبع بفتح الضاد والجمع ضباع وتكون الواحدة العضد اي ذراعه

في كل

في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى
لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود ودائما
من الازل الى الابد فلا يماثل علم الله تعالى علم الخلق
بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد صرح بان المماثلة
عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى
لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة وقال
الشيخ ابو المعين في التبصرة انا نجد اهل اللغة
لا يمتنعون من القول بان زيدا كمثل عمرو في الفقه
اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب
واذا كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعري
من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد
لان النبي عليه السلام قال الحنطة بالحنطة
مثلا بمثل واراد الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت
الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر
انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة من جميع
الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي
ان يحمل كلام البداية ايضا والا فاشتراك الشيئين

في جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه برفع
التعدد فكيف يتصور التماثل **ولا يخرج عن علمه**
**وقدرته شيء** لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض
نقص وافتقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية
ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم
وعلى كل شيء قدير لا كما زعم الفلاسفة انه لا يعلم
الجزويات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية
انه لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على خلق الجهل
والقبيح والبلخي على انه لا يقدر على مثل مقدور
العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس
مقدور العبد **وله صفات** لما ثبت من انه قادر
عالم حي الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل
على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا
مترادفة وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت
ماخذ الاشتقاق له فيثبت له صفة العلم والقدرة
والحياة وغير ذلك لا كما زعم المعتزلة انه عالم
لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال

ظاهر

ظاهر بمنزلة قولنا ابيض لا بياض له وقد نطقت النصوص
بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال
المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما
وقادرا وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من
جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا من
ان الله حي وله حياة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل
البقا **والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل** ليس بعرض
ولا مستحيل البقا ولا ضروري ولا مكتسب وكذا
في سائر الصفات بل النزاع في انه كما ان للعالم منا
علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهو لصانع
العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا
جميع الصفات فانكر الفلاسفة والمعتزلة وزعموا
ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار
التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا
الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد
في القدما والواجبات والجواب ما سبق من ان
المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم

ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالما وحيا
وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب
غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات **ازلية**
لا كما زعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة
لاستحالة قيام الحوادث بذاته **قائمة بذاته** ضرورة
انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كما زعم المعتزلة
من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم كون الكلام
صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته ولما
تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال
التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله
تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء قبل
تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في
كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتاخرين من
ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد
كفرت النصارى باثبات ثلاثة من القدماء فما بال
الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله **وهي لا هو**
**ولا غيره** يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات

ولا غيره

ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى
وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم
اثبتوا الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة
وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم
العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا
الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة
**وللقائل** ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير
بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من
الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة
متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير
الكل وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة في كثرة
الصفات وتعددها متغايرة كانت او غير متغايرة فالاولى
ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات
وصفات وان لا يجترئ على القول بكون الصفات واجبة
الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس
عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا
مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى

اثبات النصارى الاقانيم الثلاثة

وللقائل ان يمنع

وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس
واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن
اذا كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه
فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدما وجود
الالهة، لكن ينبغي ان يقال ان الله تعالى قديم بصفاته
ولا يطلق القول بالقدما لئلا يذهب الوهم الى ان
كلا منهما قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية
ولصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى
نفي الصفات، والكرامية الى نفي قدمها، والاشاعرة
الى نفي غيريتها وعينيتها، فان قيل هذا في الظاهر
رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما، لان نفي الغيرية
صريحا مثل اثبات العينية ضمنا واثباتها مع نفي
العينية صريحا جمع بين النقيضين، وكذا نفي
العينية صريحا لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم
من الاخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة
قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر
ويتصور وجود احدهما مع عدم الاخر اي يمكن الانفكاك

بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا
يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون
الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الاخر، ولا يوجد
بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات، وبعض
الصفات مع بعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية
والعدم على الازلي محال، والواحد من العشرة يستحيل
بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها
عدمه ووجودها وجوده، بخلاف الصفات المحدثة
فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور
فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم
ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض
بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود
العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود
العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع
بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة
بين الكل والجزء وكذا بين الذات والصفة للقطع
بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة

وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر
الفساد لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع
عدم الاخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور
مع موجود ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف
الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد
يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة • اذ لو
وجد لما كان واحدا من العشرة • والحاصل ان وصف
الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر
لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات
بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع
بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب البعض
الاخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم
في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم
المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين
وكالعلة والمعلول بل بين العينين لان الغير من الاسماء
الاضافية ولا قائل بذلك • فان قيل لم لا يجوز ان يكون
مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم • ولا غيره بحسب الوجود

كما هو

كما هو حكم سائر المجهولات بالنسبة الى موضوعاتها
فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل
والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا الانسان
كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح • وقولنا
الانسان انسان فانه لا يفيد • قلنا لان هذا انما
يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في
مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء
العينية المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد
وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد
من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر
بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك
من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول
لكل فرد مع اعيانه من احاده • فلو كان الواحد غيرها
لصار غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة
بدونه • وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير
نفسها هذا كلامه ولا يخفى ما فيه **وهي** اي صفاته
الازلية **العلم** وهي صفة ازلية تنكشف المعلومات

عند تعلقها بها **والقدرة** وهي صفة ازلية توثر
في المقدورات عند تعلقها بها **والحياة** وهي صفة
ازلية توجب صحة العلم **والقوة** وهي بمعنى القدرة
**والسمع** صفة تتعلق بالمسموعات **والبصر** صفة
تتعلق بالمبصرات فيدرك ادراكا تاما لا على التخيل
والتوهم ولا على طريق تاثر حاسة ووصول هوآء ولا
يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم
من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات
لانها صفات قديمة يحدث لها تعلقات بالحوادث
**والارادة والمشيئة** وهما عبارتان عن صفة في
الحي توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات
بالوقوع مع استوآء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق
العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم
ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى
وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره
ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه امر به
كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء

لوقع

لوقع **والفعل والتخليق** عبارة عن صفة ازلية تسمى
التكوين ويسمى تخفيفه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع
استعماله في المخلوق **والترزيق** وهو تكوين مخصوص صرح
به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق
والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى
كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات
هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات
للافعال **والكلام** هو صفة ازلية عبر عنها
بالنظم المسمى بالقرآن المتركب من الحروف وذلك لان
كل من يامر وينهي ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل
عليه بالعبارة او بالكتابة او بالاشارة وهو غير العلم
اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة
لانه قد يامر بما لا يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار
عصيانه وعدم امتثاله لاوامره ويسمى هذا كلاما نفسيا
على ما اشار اليه الاخطل بقوله

ان الكلام لفي الفوآد وانما
جعل اللسان على الفوآد دليلا

وقال عمر رضي الله عنه اني زورت في نفسي مقالة
وكتبت اما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره
لك • والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة
وتواتر النقل عن الانبيا عليهم الصلاة والسلام انه
تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت
صفة الكلام فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية
هي العلم • والقدرة • والحياة • والسمع • والبصر
والارادة • والتكوين • والكلام • ولما كان في الثلاثة
الاخيرة زيادة نزاع وخفا كرر الاشارة الى اثباتها
وقدمها وفصل الكلام ببعض التفصيل فقال
وهو اي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة
امتناع اثبات المشتق لشيء من غير قيام ماخذ الاشتقاق
به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه
متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له ازلية
ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ليس من
جنس الحروف والاصوات ضرورة انها اعراض
حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع

التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي
وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه
عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم
وهو اي الكلام صفة اي معنى قائم بالذات منافية
للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه
والآفة التي هي عدم مطاوعة الالات اما بحسب
الفطرة كما في الخرس او بحسب ضعفها وعدم بلوغها
حد القوة كما في الطفولية • فان قيل هذا انما يصدق
على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت
والخرس انما ينافي التلفظ • قلنا المراد بالسكوت
والآفة الباطنيان بان لا يدين في نفسه التكلم
او لا يقدر على ذلك • فكما ان الكلام لفظي ونفسي
فكذا ضده اعني السكوت والخرس والله تعالى
متكلم بها امرا ونهيا ومخبرا يعني انه صفة واحدة
تتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات
كالعلم والقدرة وساير الصفات فان كلا منها واحدة
قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات

والاضافات لما ان ذلك التي بكمال التوحيد ولانه
دليل علي تكثر كل منهما في نفسها، فان قيل هذه اقسام
للكلام لا يعقل وجوده بدونها، قلنا ممنوع بل انما
يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك
فيما لا يزال، واما في الازل فلا انقسام اصلا وذهب
بعضهم الي انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان جا
الامر اخبار عن استحقاق الثواب علي الفعل والعقا
علي الترك والنهي علي العكس وحاصل الاستخبار الخبر
عن طلب الاعلام وحاصل الندا الخبر عن طلب الاجابة
ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام
البعض للبعض لا يوجب الاتحاد، فان قيل الامر والنهي
بلا مامور ومنهي سفه وعبث والاخبار في الازل
بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالي عنه
قلنا ان لم نجعل كلامه في الازل امرا او نهيا وخبرا
فلا اشكال وان جعلناه فالامر في الازل لايجاب
تحصيل المامور به في وقت وجود المامور في علم الامر
كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره بان يفعل كذا بعد الوجود

والاخبار بالنسبة الي الازل لا يتصف بشيء من
الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة
الي الله تعالي لتنزهه عن الازمان كما ان علمه ازلي لا يتغير
بتغير الازمان ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه
علي ان القران ايضا قد يطلق علي هذا الكلام النفسي
القديم كما يطلق علي النظم المتلو الحادث فقال والقران
كلام الله تعالي غير مخلوق وعقب القران بكلام
الله تعالي لما ذكر المشايخ من انه يقال القران كلام الله
تعالي غير مخلوق، ولا يقال القران غير مخلوق لئلا
يسبق الي الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم
كما ذهب اليه الحنابلة جهلا وعنادا واقام غير المخلوق
مقام غير الحادث تنبيها علي اتحادهما وقصدا الي جري
الكلام علي وفق الحديث حيث قال صلي الله عليه
وسلم، القران كلام الله تعالي غير مخلوق، ومن قال انه
مخلوق فهو كافر بالله العظيم، وتنصيصا علي محل الخلاف
بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القران
مخلوق او غير مخلوق ولهذا ترجم المسالة بمسالة خلق

لكن لا بالنظر الي ذاته تعالي بل
بالنظر الي زماني اخر وجود
ذلك الحادث في زمانه او
قبله او بعده كما سلف وقد
يقع مثل ذلك في اخبار انه
فتدبر كتبه رحمه الله

اي حيث لان استعمال القران
في اللفظي اشهر
من استعماله
في النفسي
كتبه

القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات
الكلام النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ
والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي ودليلنا
ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبيا عليهم
الصلاة والسلام انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف
بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين
النفسي القديم ، واما استدلالهم بان القرآن متصف
بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التاليف
والنظم والانزال والتنزيل ، وكونه عربيا مسموعا
فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة
لا علينا لانا قايلون بحدوث النظم وانما الكلام في المعنى
القديم ، والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما
متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف
في محلها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ
وان لم يقروا على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك
من قامت به الحركة لا من اوجدها والا لصح اتصاف
الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا

انه متكلم في الازل ذكرها

كبيرا

كبيرا ، ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان
القرآن اسم لما نقل الينا من دفتي المصحف تواترا وهذا
يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروا بالالسن
مسموعا بالاذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة
فاشار الى الجواب بقوله وهو اي القرآن الذي هو كلام الله
تعالى **مكتوب في المصاحف** اي باشكال الكتابة
وصور الحروف الدالة عليه **محفوظ في قلوبنا**
اي بالفاظه المخيلة **مقروء بالسنتنا** بحروفه
الملفوظة المسموعة **مسموع باذاننا** بذلك ايضا
**غير حال فيها** اي مع ذلك ليس حالا في المصاحف ولا
في القلوب والالسنة والاذان بل معنى قديم قائم
بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ
بالنظم المخيل ويكتب بنقوش واشكال موضوعة
للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر
باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار
صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاعيان
ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة

فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو
على ما في الاعيان، فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم
القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقة
الموجود في الخارج، وحيث يوصف بما هو من لوازم
المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة
المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن او المخيلة
كما في قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة
كما في قولنا يحرم على المحدث مس المصحف ولما كان دليل
الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه
ايمة الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر
وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اي للنظم من حيث
الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى، واما الكلام القديم
الذي هو صفة لله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز
ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني
وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله، فمعنى قوله
تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم
فلان فموسى صلوات الله وسلامه عليه سمع صوتا دالا على

تعريف القرآن

كلامه تعالى يجوز ان يسمع ام لا

كلام

كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك
خص باسم الكليم. فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة
في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف لصح نفيه عنه
بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور
والايات اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة
قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين
الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له
تعالى، وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والايات
ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من تاليفات
المخلوقين فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز
والتحدي الا في كلام الله تعالى. وما وقع في عبارة بعض
المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم
المؤلف بل معناه ان الكلام في التحقيق والذات اسم
للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك
انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع
والتسمية. وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول
مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ

حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة
العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات
ومن ادعى ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو
قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب
الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ
بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ
القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس
الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض
والترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة
الالة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة
واما القديم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من
سمع كلام الله تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه
الى الالة هذا حاصل كلامه وهو جيد لمن يتعقل
لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنظومة
المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال
المترتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام
بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في

خياله

خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من
الفاظ مخيلة ونقوش مرتسمة واذا تلفظ كان كلاما
مسموعا **والتكوين** وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل
والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو
ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود
**صفة لله تعالى** لاطباق العقل والنقل على انه
خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق الاسم المشتق
على الشيء من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق وصفا له
قائما به **ازلية** لوجوه، الاول انه يمتنع قيام
الحوادث بذاته تعالى لما مر، الثاني انه وصف ذاته
في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن في الازل خالقا
لزم الكذب او العدول الى المجاز اي الخالق فيما يستقبل
او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لو
جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز
اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض، الثالث انه
لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو
محال ويلزم منه استحالة تكوين العالم مع انه مشاهد

واما بدونه فيستغني الحادث عن الحدوث والاحداث
وفيه تعطيل الصانع • الرابع لو حدث لحدث اما في
ذاته فيصير محلا للحوادث او في غيره كما ذهب اليه ابو
الهذيل العلاف من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل
جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفاء في استحالته ومبنى
هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم
والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات
والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس
قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا
ومحيينا ومميتنا وغير ذلك والحاصل في الازل هو مبدو
التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك ولا دليل
على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة
وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السوي
لكن مع انضمام الارادة يختص احد الجانبين ولما
استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون
المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم
قدم المكونات وهو محال اشار الى الجواب بقوله وهو اي

التكوين

التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه
لا في الازل بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته
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 تحقيق ما يقال ان وجود العالم
ان لم يتعلق بذات الله تعالى او بصفة من صفاته لزم تعطيل
الصانع واستغنا الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق
فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم
قدم العالم وهو باطل او لا فليكن التكوين ايضا قديما
مع حدوث المكون المتعلق به وما يقال من ان القول
جواب استدلال القائلين
بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم
ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق به ففيه
نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما تقول
به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده
بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد
تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى

لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما به
وانه كاذنب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات
كالهيولي مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار
دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم
كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا محدوثا
ومن هاهنا يقال ان التنصيص على كل جزء ومن اجزاء
العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم الاجزاء كالهيولي
والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير والحاصل انا لا نسلم
انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وانوذ انه
معه وذان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة
اضافية لا يتصور بدون المضافين اعني الضارب والمضروب
والتكوين صفة حقيقية هي مبدا الاضافة التي هي
اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو
كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول
بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري
فلا يندفع بما يقال فيه من ان الضرب عرض مستحيل البقا

فلابد

فلابد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود
المفعول معه اذ لو تاخر لانعدم هو بخلاف فعل الباري
تعالى فانه ازلي واجب الدوام يبقى الى وقت وجود
المفعول وهو غير المكون عندنا لان الفعل يغاير
المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع
المأكول ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون نفس
المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين
الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال
وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر
عليه من غير صنع وتاثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا
لا يوجب كونه خالقا للعالم وكون العالم مخلوقا فلا يصح
القول بانه خالق العالم وصانعه وان لا يكون الله تعالى مكونا
للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين
والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله
تعالى وانه يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا
الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام
به الخلق والسواد وهما واحد فحلهما واحد وهذا كله

وهو غير المكون عندنا كلام مستانف
انما يذكر الى ردما تعلق عن الاشعري
ان الثاني نفس الاثر والتكوين
عين المكون وبالجملة ان هذا ظاهر
فاسد لوجوه ثم انه اشار
ذكرها الشارح رحمه الله على الكمال
بقوله بعد فان من قال التكوين
عين المكون الخ

تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا
لكنه ينبغي للعاقل ان يتامل في امثال هذه المباحث
ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته
بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم
محملا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من
قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل
شيئا فليس هاهنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى
الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر
اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول
ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد
ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات
وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى
انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى
بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول
كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها
لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان لا يلاحظ
الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا

الراي



هذا في التكوين عين المكون بالمعنى الذي ذكره الشيخ

الراي الاباثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري
تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة
للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على
وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب
الى القدرة يسمى ايجادا له واذا نسب الى القادر يسمى
الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقة كون الذات
بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور بوجود المقدور
لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات
الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة
وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك
صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ماوراء
النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة والا
ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى
التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة
وبالصورة تصوير وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل
تكوين وانما الخصوص بخصوصية المتعلقات والارادة
صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته كرر ذلك

كون كل صفة من صفات الافعال حقيقية ازلية

لان فيه تعليلا للقدم بالاضافة والتعلق في الاضافة لا يوجب الكثرة

ذلك تاكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى
تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفي وقت
دون وقت لا كما زعم الفلاسفة من انه تعالى موجب
بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار والنجارية من انه
يريد بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من انه مريد
بارادة حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته
حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرنا الايات الناطقة
باثبات صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع
بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه
الاوفق الاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا
وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم
قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علة الموجبة
ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر
وهو بمعنى اثبات ادراك الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك
انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا شك في انه
وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر

اي صدوث العالم دليل على كون صانعه قادرا مختارا

اي اثباتا مطابقا للواقع

اليه

الصوفية تقام الشهود عبارة عن رؤية القلب التي هي كالرؤية الباصرة في الجهة والمقابلة وهو الانكشاف الخاص العلمي بعد الرؤية وهو ان يكشف حال الانكشاف صفة المكشوف لان المبنى للمفعول لان الرؤية مصدر وبه بالانكشاف على ان الرؤية مصدر ولا اتصال شعاع ولا انطباع في الجهة ولا التفات بل في الجهة بمعنى الانكشاف التام بالبصر اي لا بمعنى الاحاطة

39

اليه ايم واكمل ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي
المسماة بالرؤية جائزة في العقل بمعنى ان العقل
اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم له برهان
على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا الفقه رضي وري
فمن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل اهل الحق
على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي تقريره الاول
انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا
نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض وجسم
وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما
الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما
والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان
عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم
في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره
فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود
ويتوقف امتناعها على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن
شرطا او من خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان يرى سائر
الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك

وهذا الفقه رضي وري اي اليس محل النزاع اذ لا يسع الخلاف

هذا مذهب اهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق فاستحالها بعضهم كالمعتزلة وجوزها اخرون على وجه الجهة والمقابلة كالكرامية

قوله ويتوقف امتناعه اي امتناع ان يرى الواجب سبحانه على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا للرؤية او كون شيء من خواص الواجب مانعا من الرؤية والاصل عدم شيء منهما وفي كلامه تنبيه على ان امتناع الرؤية لفقد شرط لها او وجود مانع منها لا يمنع الصحة المطلوبة اي سرى

اي امتناع رؤيته تعالى وفي نسخة امتناعه اي امتناع رؤيته تعالى لفقد شرط لها او وجود مانع منها لا يمنع الصحة المطلوبة اي ان امتناع رؤيته تعالى ان لم يكن امتناعا ان يرى وفي

وانما لا نري بنا علي ان الله تعالي لم يخلق في العبد رؤيتها
بطريق جري العادة لا بنا علي امتناعها • وحين اعترض
بان الصحة عدمية فلا يستدعي علة ولو سلم فالواحد
النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار
فلا تستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة
للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود
كل شي عينه • اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية
والقابل لها ولا خفا في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز
ان يكون خصوصية الجسم او العرض لانا اول ما نري
شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية
جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك
وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهوية قد يقدر
علي تفصيله الي ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا يقدر
فمتعلق الرؤية هو كون الشي له هوية ما وهو المعني بالوجود
واشتراكه ضروري وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق
الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار
خصوصية • وتقرير الثاني ان موسي عليه السلام قد سئل

الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم يكن ممكنا
لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالي وما لا يجوز
او سفها وعبثا وطلبا للمحال والانبيا منزهون
عن ذلك وان الله تعالي قد علق الرؤية باستقرار
الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن
لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق
به والمحال لا يثبت علي شي من التقادير الممكنة • وقد
اعترض بوجوه اقواها ان سوال موسي عليه السلام
كان لاجل قومه حيث قالوا لن نومن لك حتي نري الله
جهرة فسال ليعلموا امتناعها كما علمه هو • وبانا لا نسلم
ان المعلق ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال
واجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة
في ارتكابه علي ان القوم ان كانوا مومنين كفاهم قول موسي
عليه السلام ان الرؤية ممتنعة • وان كانوا كفارا لم
يصدقوه في حكم الله بالامتناع واياما كان السوال
عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون
بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون واجبة

بالنقل ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية
المؤمنين لله تعالى في الدار الاخرة اما الكتاب
فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم
كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احد
وعشرون من اكابر الصحابة • واما الاجماع فهو ان الا
كانوا مجمعين على وقوع الرؤية في الاخرة وان الايات
الواردة في ذلك محمولة على ظاهرها ثم ظهرت مقالة
المخالفين وشاعت شبههم وتاويلاتهم واقوى شبههم
من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان
وجهة ومقابلة من الراي وثبوت مسافة بينهما بحيث
لا يكون في غاية القرب ولا غاية البعد واتصال شعاع
من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى
والجواب منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله
فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال
شعاع وثبوت مسافة بين الراي وبين الله تعالى
وقياس الغايب على الشاهد فاسد وقد يستدل على

عدم

عدم الاشتراط برؤية الله تعالى اياها وفيه نظر لان
الكلام في الرؤية بحاسة البصر • فان قيل لو كان جايز
الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى والالجاز
ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة
قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى لا بحسب
عند اجتماع الشرايط ومن السمعيات قوله تعالى
لا تدركه الابصار • والجواب بعد تسليم كون الابصار
للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون
الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه
الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات
والاحوال وقد يستدل بالاية على جواز الرؤية اذ لو
امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح
بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح في ان يمكن رؤيته
ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا
الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب
والحدود فدلالة الاية على جواز الرؤية بل تحققها
اظهر لان المعنى انه مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار

عبث وباطل

قوله وانما وتد عموم السلب اشارة
الى انا نتبعه بتسليم ان اللام في
الابصار للاستغراق لا نسلم ان
لا مع مدخولها لعموم السلب فقد
يكون هنا لسلب العموم بمعنى
لا تدركه كل بصر وذلك لا ينافي
ادراك بعض الابصار فهي في
معنى السالبة الجزئية وهي دفعا
الموجبة الجزئية وهي دفعا
ان بعض الابصار تدركه وقد
قرر الفرق بين سلب العموم
وعموم السلب بانه ان سلط النفي
على كل فرد فرد فهو عموم السلب
او السلب فيه عام لكل فرد فرد
وان سلط على المجموع كان سلب
العموم وهو لا ينافي ثبوت السلب
للبعض اي بعض

يعني ليس للاستغراق وكمن لو سلمنا
انه للاستغراق ثم

لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجواب
ومنها ان الايات الواردة في سوال الرؤية مقرونة
بالاستعظام والاستنكار. والجواب ان ذلك
لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والا لمنعهم موسى
عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سالوا ان يجعل لهم الهة
فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان
الرؤية في الدنيا. ولهذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم
في النبي صلى الله عليه وسلم هل راى ربه ليلة المعراج
والاختلاف في الوقوع دليل الامكان واما الرؤية
في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انها
نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين والله تعالى
خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة
والعصيان لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله
وقد كانت الاوايل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق
على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك
وحين راى الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد وهو
الخروج من العدم الى الوجود يتجاسرون على اطلاق لفظ

الخالق

الخالق احتج اهل الحق بوجوه. الاول ان العبد لو
كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان
ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك
واللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل
على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها
ابطا ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم
بل لو سيل لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واذا تاملت في حركات
اعضائه في المشي والاخذ والبطش وما تحتاج اليه
من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك
فالامر اظهر. الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله
تعالى والله خلقكم وما تعملون اي عملكم على ان ما مصدرية
ليلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة
ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة
لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي
هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو
متعلق الايجاد والايقاع اعني ما يشاهد من الحركات
والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم

ان الاستدلال بالاية موقوف على كون ما مصدرية
وكقوله تعالى خالق كل شيء ممكن بدلالة العقل وكقوله
افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح بالخالقية
وكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فالقائل
بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون
الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات
الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كالمجوس
او بمعنى استحقاق العبادة كالعبدة الاصنام والمعتزلة
لا يثبتون ذلك بل يجعلون خالقية العبد كخالقية
الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والالات التي هي
خلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في
تضليلهم في هذه المسالة حتى قالوا ان المجوس اسعد
حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا، والمعتزلة
اثبتوا شركا لا تحصى، واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة
بين حركة الماشي وحركة المرتعش وان الاولى باختياره
دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل
قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب

وهو

وهو ظاهر، والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية
القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا، واما نحن
فنتشبث على ما نحققه ان شاء الله تعالى وقد يتمسك بانه
لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد
والاكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك، وهذا
جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من
اوجده او لا يرون ان الله تعالى هو خالق للسواد والبياض
وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما
يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ
تخلق من الطين كهيئة الطير باذني، والجواب
ان الخلق هنا بمعنى التقدير وهي اي افعال العباد كلها
بارادته ومشيئته قد سبق انهما عندنا عبارة
عن معنى واحد وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اشارة
الى خطاب التكوين وقضيته اي قضائه عبارة
عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء
الله تعالى لوجب الرضى به لان الرضى بالقضاء واجب واللازم
باطل لان الرضى بالكفر كفر، لانا نقول الكفر بقضي

لا قضا والرضى انما يجب بالقضي دون المقضي وتقديره
وهو تجديد كل مخلوق بعد الذي يوجد من حسن وقبح
ونفع وضر وما يجوز به من زمان ومكان • وما يترتب عليه
من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله تعالي
وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالي وهو لا يبتدعي
القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار • فان قيل
فيكون الكافر مجبورا علي كفره والفاسق في فسقه
فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة • قلنا انه تعالي
انه تعالي اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر
كما انه تعالي علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم
تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالي للشرور
والقبايح حتي انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه
وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح
قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك • بل القبيح
كسب القبيح والاتصاف به فعندهم اكثر ما يكون من
افعال العباد علي خلاف ارادة الله تعالي وهذا شنيع جدا
حكي عن عمرو بن عبيد انه قال • ما الزمني احد مسئلة

ما الزمني

ما الزمني مجوسي كان معي في السفينة • فقلت له
لم لا تسلم فقال لان الله تعالي لم يرد اسلامي • فاذا
اراد الله تعالي اسلامي اسلمت • فقلت للمجوسي ان الله
تعالي بين يدي اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك
فقال المجوسي فانا اكون مع الشرذمة الاغلب • وحكي
الهمداني ان القاضي عبد الجبار دخل علي الصاحب
ابن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني فلما
راي الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشا
فقال الاستاذ علي الفور سبحان من لا يجري في
ملكه الا ما يشا • والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم
الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر
مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشي قد لا يكون
مرادا وهو مامور به • وقد يكون وينهي عنه لحكم ومصالح
يحيط بها علم الله تعالي • او لانه لا يسال عما يفعل وهم
يسالون • الا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر علي
الحاضرين عصيان عبده يامره بالشي ولا يريده منه
وقد يتمسك من الجانبين بالايات وباب التاويل مفتوح

علي الفريقين وللعباد افعال اختيارية يثابون
بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت
معصية ، لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا
وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها
ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة
بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول
باختياره دون الثاني ولانه لو لم يكن للعبد فعل
اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب عليه استحقاق الثواب
والعقاب علي افعاله ولا اسناد الافعال التي تقتضي
سابقية القصد والاختيار اليه علي سبيل الحقيقة
مثل صلي وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود
لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالي
جزآء بما كانوا يعملون وقوله تعالي فمن شآء فليؤمن ومن
شآء فليكفر الي غير ذلك . فان قيل بعد تعميم علم الله
تعالي وارادته الجبر لازم قطعا لانهما اما ان يتعلقا
بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع
الوجوب والامتناع . قلنا وبين ان العبد

قوله الجبرية هو بسكون الموحدة نسبة الى الجبر اي القهر والاضطرار وتحريكها لمزاحمة القدرية اي نفرق

يفعل

يفعله او يتركه باختياره فلا اشكال . فان قيل
فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا ينافي
الاختيار . قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق
للاختيار لا مناف وايضا منقوض بافعال الباري تعالي
فان قيل لا معني لكون العبد فاعلا بالاختيار الا
كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان
الله تعالي مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان
المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين
قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته الا انه
لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالي وبالضرورة ان
لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال
كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش
احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الي القول بان الله
تعالي خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد
قدرته وارادته الي الفعل كسب وايجاد الله تعالي
الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد دخل
تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور

التفصي بانا اي التخلص قال الجوهري يقال تفصي الامر

الله تعالى بجهة الايجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب
وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم يقدر على ازيد
من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون
فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما فيه للعبد
من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات
مثل ان الكسب ما وقع باله والخلق لا باله والكسب
مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته
والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح، فان
قيل قد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة
قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء وينفرد كل
منهما بما له دون الاخر كشركة القرية والمحلة وكما
اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر
الاعراض والاجسام بخلاف اذا اضيفا لامر الى
شيئين بجهتين مختلفتين كالارض يكون ملكا لله
تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف
وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى
العبد بجهة الكسب، فان قيل فكيف كان كسب

القبيح

الله تعالى بجهة الايجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب
وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم يقدر على ازيد
من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون
فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما فيه للعبد
من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات
مثل ان الكسب ما وقع باله والخلق لا باله والكسب
مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته
والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح، فان
قيل قد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة
قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء وينفرد كل
منهما بما له دون الاخر كشركة القرية والمحلة وكما
اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر
الاعراض والاجسام بخلاف اذا اضيفا لامر الى
شيئين بجهتين مختلفتين كالارض يكون ملكا لله
تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف
وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى
العبد بجهة الكسب، فان قيل فكيف كان كسب

القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم بخلاف
خلقه. قلنا لانه قد تبين ان الخالق حكيم لا يثبت شيئا
الا وله عاقبة محمودة وان لم يطلع عليها فجوز منا بان
ما نستحقه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح
كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف
الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا
كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا
لاستحقاق الذم والعقاب **والحسن منها** اي من الافعال
وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الاجل
والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب
ليشمل المباح **برضا الله تعالى** اي ارادته من غير اعتراض
**والقبيح منها** وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل
والعقاب في الاجل **ليس برضاه** لما عليه من الاعتراض
قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة
والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضا والمحبة والامر
لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح **والاستطاعة مع
الفعل** خلافا للمعتزلة **وهي حقيقة القدرة التي**

يكون لها الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة
من انها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال
الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط
لاداء الفعل لا علة وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى
عند اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والالات
فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان
قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان
هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب
ولهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا
كانت الاستطاعة عرضا وجب ان يكون مقارنة للفعل
بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا
استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض
فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في
امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع
الفعل بدون القدرة. قلنا انما ندعي لزوم ذلك
اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة
واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم

بان

بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة ثم ادعيتم
انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول
ما يحدث من القدرة فعليكم البيان. واما ما يقال
لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل اما بتجدد
الامثال. واما باستقامة بقاء الاعراض. فان قالوا
بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم
حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة. وان قالوا بامتناعه
لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير
ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم
صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا. وفي الحالة
الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة
قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية
وبان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه
بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان
حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه
يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط
او وجود مانع. ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع ان

قوله واما ما يقال اي جوابا عن السؤال بدل الجواب السابق وقوله فعليكم نظير جواب اما ايضا

قوله لاستحالة ذلك على الاعراض اي لانه يستحيل على الاعراض ان يحدث بها معنى لانه قيام معنى بعرض وهو ممتنع واعترض عليه بانه الممتنع انما هو الوصف الوجودي اذ يجوز ان يحدث بالعرض معنى هو وصف اعتباري مثل رسوخ القدرة

القدرة التي هي صفة القادر في الحالين على السوا
ومن هاهنا ذهب بعضهم الى انه اريد بالاستطاعة
القدرة المستجمعة لجميع شرايط التاثير فالحق انها
مع الفعل والا فقبله ، واما امتناع بقا الاعراض
فمبني على مقدمات صعبة البيان ، وهي ان بقا الشي
امر محقق زايد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض
وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل ، ولما استدل القايلون
بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل
قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك
الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن
الاستطاعة محققة حينيذ لزم تكليف العاجز
وهو باطل اشار الى الجواب بقوله **ويقع هذا الاسم**
يعني لفظ الاستطاعة **على سلامة الاسباب**
**والالات والجوارح** كما في قوله تعالى ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا ، فان قيل
الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب
والالات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها

قلن

قلنا المراد سلامة اسبابه والاته والمكلف كما
يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال
هو ذو سلامة اسباب الا انه لتركيبه لا يشتق منه اسم
فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة **وصحة التكليف**
**تعتمد هذه الاستطاعة** التي هي سلامة الاسباب
والالات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد
بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة
تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه
لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والالات
وان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب
بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رضي الله
عنه حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها
القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق
وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر
على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر
وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب
ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل

الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل
الايمان لامحاله • فان اجيب بان المراد ان القدرة
وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما
لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي
نفس القدرة المتعلقة بالفعل • وما يلزم مقارنتها
للترك هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد
تكون متقدمة متعلقة بالضد • قلنا هذا مما لا يتسو
فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتامل **ولا يكلف**
اي بمنزلة قولك السما فوقنا
**العبد بما ليس في وسعه** سواء كان ممتنعا في نفسه
كجمع الضدين او ممكنا كخلق الجسم واما ما يمتنع بناء
على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كايمان الكافر
وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه
مقدورا المكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف
بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها • والامر في قوله تعالى ابنوني باسماء هؤلاء
للتعجيز دون التكليف • وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا
ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف

ما ذكره من الاتفاق على عدم التكليف بما ليس في الوسع منتقد فقد حكى الامام الرازي فيه خلافا ليس

بل

بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم وانما النزاع
في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه
الاشعري لانه لا يقبح من الله شيء وقد يستدل بقوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز بتقدير
انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال الضرورة
ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا
لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو
محال • وهذه نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق
وقوع علم الله تعالى او ارادته او اخباره بعدم وقوعه
وحلها انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم
اي النكتة
من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع
بالغير • والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع
بالغير • الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته
واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض
وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال
والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر
الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نسلم

قوله عن علته التامة هي تحقق السبب والشرط وانتفاء المانع اي شرح

انه لا يستلزم المحال **وما يوجد الا من الالم**
**في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار**
**في الزجاج عقيب كسر انسان** قد قيد بذلك
ليصلح محلا للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا
**وما اشبهه** كالموت عقيب القتل **كل ذلك مخلوق**
**الله تعالى** لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده فكل
الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما
اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان
الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل اخر فهو بطريق
المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل
لفاعله فعلا اخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح
فالالم يتولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا
مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بخلق الله تعالى **لا صنع**
**للعبد في تخليقه والاولى ان لا يقيد بالتخليق**
لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا
اما التخليق فلاستحالته من العبد، واما الاكتساب
فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة ولهذا

لا يتمكن

لا يستمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله
الاختيارية **والمقتول ميت باجله** اي الوقت المقدر
لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع
عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم باجال العباد على
ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستاخرون
ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث
الواردة في ان بعض الطاعات تزيد في العمر وبانه لو كان
ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية
او قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب
عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل
هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكن علم انه يفعلها
ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى
تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت
تلك الزيادة • وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان
على القاتل تعبد لارتكابه المنهي وكسبه لفعل الذي
يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة
فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا والموت

قايم بالميت مخلوق الله تعالي لاصنع للعبد فيه تخليقا
ولا اكتسابا ومبني هذا الاختلاف علي ان الموت
وجودي بدليل قوله تعالي خلق الموت والحياة والاكثرون
علي انه عدمي ومعني خلق الموت قدره **والاجل واحد**
لا كما زعم الكعبي ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه
لو لم يقتل لعاش الي اجله الذي هو الموت، ولا كما زعمت
الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا وهو وقت موته
بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين واجالا
اختراميه بحسب الافات والامراض **والحرام رزق**
لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالي الي الحيوان فياكله
وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا اولي
من تفسيره بما يتغذي به الحيوان لخلوه عن معني الاضافة
الي الله تعالي مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند
المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك
ياكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك
لا يكون الا حلالا لكن يلزم علي الاول ان لا يكون
ما ياكله الدواب رزقا وعلي الوجهين ان من اكل الحرام

طول

طول عمره لم يرزقه الله اصلا، ومعني هذا الاختلاف
علي ان الاضافة الي الله تعالي معتبرة في معني الرزق وانه
لا رازق الا الله تعالي وحده وان العبد يستحق الذم
والعقاب علي اكل الحرام وما يكون مستندا الي الله تعالي
لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب
والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره
**وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان او حراما**
لحصول التغذي بهما جميعا **ولا يتصور ان لا ياكل**
**انسان رزقه او ياكل غيره رزقه** لان ما قدره
الله تعالي غذاء لشخص يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكله غيره
واما بمعني الملك فلا يمتنع **والله تعالي يضل من**
**يشاء ويهدي من يشاء** بمعني خلق الضلالة والاهتداء
لانه الخالق وحده في التفسير اشارة الي ان ليس المراد
بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا
الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته
ضالا لانه لا معني لتعلق ذلك بمشيئة الله تعالي
نعم قد تضاف الهداية الي النبي صلي الله عليه وسلم مجازا

بطريق التسبب كما تستند الي القرآن وقد يستند
الضلال الي الشيطان مجازا كما يستند الي الاصنام
ثم المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق
الاهتداء ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة
والدعوة الي الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق
الصواب وهو باطل لقوله تعالي انك لا تهدي من احببت
ولكن الله يهدي من يشاء ولقوله عليه السلام
اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم الي الاهتداء
والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هو الدلالة الموصلة
الي المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل
وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب علي الله
تعالي والا لما خلق الله الكافر الفقير المعذب في الدنيا
والاخرة ولما كان له منة علي العباد واستحقاق شكر
في الهداية واضافة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب
ولما كان امتنانه علي النبي صلي الله عليه وسلم فوق
امتنانه علي ابي جهل لعنه الله اذ فعل لكل منهما غاية
مقدورة من الاصلح له ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق

وكشف

وكشف الضر والبسط في الخصب والرخاء معني لان ما لم
يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب علي الله تركها
ولما بقي في قدرة الله تعالي شيء بالنسبة الي مصالح
العباد اذ قد اتي بالواجب ولعمري ان مفاسد هذا الاصل
اعني وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من
ان تخفي واكثر من ان تحصي وذلك لقصور نظرهم
في المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب علي الشاهد
في طباعهم وغاية تشبثهم في ذلك ان ترك الاصلح يكون
بخلا وسفها وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت
بالادلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب
يكون محض عدل وحكمة ثم ليت شعري ما معني
وجوب الشيء علي الله تعالي اذ ليس معناه استحقاق
تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر والا لزم صدوره
عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء علي استلزامه محالا
من سفه او جهل او عبث او بخل ونحو ذلك لانه رفض
لقاعدة الاختيار ومال الي الفلسفة الظاهرة
العوار وعذاب القبر للكافرين وللبعض عصاة المؤمنين

خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعذيبه فلا يعذب
وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلم وبريد وهذا
اولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات
عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه
اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاه فالتعذيب
بالذكر اجدر وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان
القبر فيسالان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه
قال السيد ابو شجاع ان للصبيان سؤالا وكذا
للانبياء عند البعض ثابت كل من هذه الامور بالدلائل
السمعية لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على
ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا
آل فرعون اشد العذاب وقال الله تعالى اغرقوا
فادخلوا نارا وقال النبي صلى الله عليه وسلم
استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه قال
الله تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحياة
في عذاب القبر اذ قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك

فيقول

فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد وقال
عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان
يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير الى آخر الحديث
وقال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة
او حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث في هذا
المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم
يبلغ آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة
والروافض لان الميت جماد لا حياة له ولا ادراك فتعذيبه
محال والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع
الاجزاء او بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك الم العذاب
او لذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه
ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه
حتى ان الغريق في الماء او المأكول في بطن الحيوانات
او المصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تامل
في عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته
لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم
انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة

افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل
ما يتعلق بامور الاخرة ودليل الكل انها امور ممكنة
اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون
ثابتة وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتاكيدا واعتنا
بشانه فقال **والبعث** وهو ان يبعث الله الموتى من القبور
بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الروح اليها **حق**
لقوله تعالى ثم انكم يوم القيامة تبعثون وقوله
تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة الى غير ذلك
من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره
الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه
وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير بالمقصود
لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان
ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم
بعينه او لم يسم وبهذا يسقط ما قالوا انه لو اكل انسان
انسانا بحيث صار جزءا منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد
فيهما وهو محال او في احدهما فلا يكون الاخر معادا بجميع
اجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية

لو اكل انسان انسانا كيف معاد هما

من اول العمر الى آخره والاجزاء الماكولة فضلة في الاكل
لا اصلية • فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن
الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل
الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل احد ومن هاهنا
قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم
راسخ • قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني
مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل
ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل على
استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة
قائمة على حقيقته سواء سمي تناسخا او لا **والوزن حق**
لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة
عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك
كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن
اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة الى الله تعالى
فوزنها عبث والجواب انه قد ورد في الحديث
ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير
تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل

التناسخ

في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا علي
الحكمة لا يوجب العبث **والكتاب** المثبت فيه
طاعات العباد ومعاصيهم يؤتي للمؤمنين بايمانهم
وللكافرين بشمايلهم وراء ظهورهم **حق** لقوله تعالي
ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا. وقوله
تعالي فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا
يسيرا وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره
المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب ما مر **والسؤال**
**حق** لقوله عليه السلام ان الله يدني المؤمن فيضع
عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف
ذنب كذا فيقول نعم اي رب حتي قرره بذنوبه ورأي
في نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك في
الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطي كتاب حسناته
واما الكفار والمنافقون فينادي بهم علي رؤس
الخلائق هؤلاء الذين كذبوا علي ربهم الا لعنة الله
علي الظالمين **والحوض حق** لقوله تعالي انا اعطيناك
الكوثر ولقوله عليه السلام حوضي مسيرة شهر

وزواياه

وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من
المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منه فلا
يظمأ ابدا. والاحاديث فيه كثيرة **والصراط حق**
وهو جسر ممدود علي متن جهنم ادق من الشعر واحد
من السيف يعبره اهل الجنة وتزل به اقدام اهل النار
وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه
وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين. والجواب ان الله تعالي
قادر علي ان يمكن من العبور عليه ويسهله علي المؤمنين
حتي ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة
ومنهم كالجواد الي غير ذلك مما ورد في الحديث **والجنة**
**حق والنار حق** لان الايات والاحاديث الواردة
في شأنهما اشهر من ان تخفي واكثر من ان تحصي. تمسك المنكرون
بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض
وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك او عالم
اخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو
باطل. قلنا هذا مبني علي اصلكم الفاسد وقد
تكلمنا عليه في موضعه **وهما** اي الجنة والنار مخلوقتان

بشرة جهنم

الآن موجودتان تكرير وتاكيد وزعم اكثر المعتزلة
انهما انما يخلقان يوم الجزا الناقصة ادم وحوا عليهما
السلام واسكانهما الجنة والايات الظاهرة في اعداد
مثل اعدت للمتقين اعدت للكافرين اذ لا ضرورة
في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالي
تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا
في الارض ولا فسادا قلنا يحتمل الحال والاستمرار
ولو سلم فقصة ادم عليه السلام تبقي سالمة من المعارض
قالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة
لقوله تعالي اكلها دايم لكن اللازم باطل لقوله
تعالي كل شي هالك الا وجهه قلنا لا خفا في انه
لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه وانما المراد الدوام
بانه اذا فني منه شي جي ببدله وهذا لا ينافي الهلاك
لحظة علي ان الهلاك لا يستلزم الفنا بل يكفي الخروج
عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن
فهو هالك في حد ذاته بمعني ان الوجود والامكان
بالنظر الي الوجود الواجبي بمنزلة العدم باقيتان

لا يفنيان

لا يفنيان ولا يفني اهلهما اي دايمتان لا يطرا عليهما
عدم مستمر لقوله تعالي في حق الفريقين خالدين فيها
ابدا فاما ما قيل انهما يهلكان ولو لحظة تحقيقا
لقوله تعالي كل شي هالك الا وجهه فلا ينافي البقا
بهذا المعني علي انك قد عرفت انه لا دلالة في الاية علي
الفنا وذهبت الجهمية الي انهما يفنيان ويفني اهلهما
وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع
ليس عليه شبهة فضلا عن حجة والكبيرة قد اختلفت
الروايات فيها فروي ابن عمر رضي الله عنهما انها تسعة
الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنات
والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم
وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد
ابو هريرة اكل الربا وزاد علي السرقة وشرب الخمر
وقيل كلما كانت مفسدته مثل مفسدة شي مما ذكر
او اكثر منه وقيل كلما توعد عليه الشارع بخصوصه
وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل
ما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية

الحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما وكل
معصية اضيفت الي ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت
الي ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر
اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد هاهنا ان الكبيرة
التي هي غير الكفر **لا تخرج العبد المؤمن عن الايمان**
لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا
للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا
بكافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء علي ان الاعمال
عندهم جزء من حقيقة الايمان **ولا تدخله**
اي العبد المؤمن **في الكفر** خلافا للخوارج فانهم
ذهبوا الي ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر
وانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه الاول
ما سيجيء من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي
فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه
ومجرد الاقدام علي الكبيرة لغلبة شهوة او حمية
او انفة او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب
ورجاء العفو والعزم علي التوبة لا ينافيه نعم اذا كان

بطريق

بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة
للتكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع
امارة التكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية
كالسجود للصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ
بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر
وبهذا يحل ما يقال ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق
والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء
من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب
او الشك الثاني الايات والاحاديث الناطقة باطلاق
المؤمن علي العاصي كقوله تعالي يا ايها الذين امنوا كتب
عليكم القصاص وقوله يا ايها الذين امنوا توبوا
الي الله توبة نصوحا وقوله تعالي وان طائفتان من
المؤمنين اقتتلوا وهي كثيرة الثالث اجماع الامة
من عصر النبي عليه السلام الي يومنا هذا بالصلاة علي
من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار
لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق علي ان ذلك
لا يجوز لغير المؤمن احتجت المعتزلة بوجهين

الاول ان الامة بعد اتفاقهم علي ان من ارتكب الكبيرة
فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة
او كافر وهو قول الخوارج، او منافق وهو قول الحسن
البصري، فاخذنا بالمتفق عليه وترك المختلف فيه
وقلنا هو فاسق لا مؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب
ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف
من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا. الثاني
انه ليس بمؤمن لقوله تعالي افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا
جعل المؤمن مقابلا للفاسق، وقوله عليه السلام
لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة
له ولا كافر لما تواتر من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا
يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونهم في مقابر
المسلمين، والجواب ان المراد بالفاسق في الاية
هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث
وارد علي سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي
بدليل الايات والاحاديث الدالة علي ان الفاسق
مؤمن حتي قال عليه السلام لابي ذر لما بالغ

في السوآل

في السوآل وان زني وان سرق علي رغم انف ابي ذر احتجت
الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفسق كفر كقوله تعالي
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون، وقوله
ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون، وقوله
عليه السلام من ترك صلاة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب
مختص بالكافر كقوله تعالي ان العذاب علي من كذب وتولي
لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولي، ان الخزي
اليوم والسوء علي الكافرين الي غير ذلك، والجواب
انها متروكة الظاهر للنصوص القاطعة علي ان مرتكب
الكبيرة ليس بكافر بالاجماع والاجماع المنعقد علي ذلك
علي ما مر. والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع
فلا اعتداد بهم والله لا يغفر ان يشرك به باجماع
المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا
فذهب بعضهم الي انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل
السمع وبعضهم الي انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة
التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر نهاية في الجناية
لا يحتمل الاباحة ودفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو

المنعقد

ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقد حقا ولا يطلب
له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا هو
اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر
الذنوب **ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر**
**والكبائر** مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة وفي
تقرير الحكم ملاحظة للاية الدالة على ثبوته والايات
والاحاديث في هذا المعنى كثيرة، والمعتزلة يخصصونها
بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا
بوجهين الاول الايات والاحاديث الواردة
في وعيد العصاة. والجواب انها على تقدير عمومها
انما تدل على الوقوع دون الوجوب. وقد كثرت النصوص
في العفو فيخصص المذنب المغفور عن الوعيد وزعم
بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى
والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل. وقد قال
الله تعالى ما يبدل القول لدي. الثاني ان المذنب
اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك له تقريرا على
الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل

والجواب

والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم
العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة
في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب
الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجرا **ويجوز**
**العقاب على الصغيرة** سوا اجتنب من تكبها الكبيرة
ام لا لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
ولقوله لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها
والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك
من الايات والاحاديث. وذهب بعض المعتزلة
الى انه 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 عنكم سيئاتكم. واجيب بان الكبيرة
المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر
الى انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم
او الى افراده القائمة بافراده المخاطبين على ما يمهد
من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد

بالآحاد، كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم
والعفو عن الكبيرة وهذا مذكور فيما سبق الا
انه اعاده ليعلم ان ترك المواخذة على الذنب يطلق
عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق
به قوله اذا لم يكن عن استحلال والاستحلال الكفر
لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق، وبهذا تؤول
النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار او على
سلب اسم الايمان عنهم والشفاعة ثابتة للرسل
والاخيار في حق اهل الكبائر بالمستفيض من
الاخبار اي المشهور خلافا للمعتزلة وهذا مبني
على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة
فبالشفاعة اولى وعندهم لما لم يجز لم تجز لنا قوله تعالى
واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات، وقوله
فما تنفعهم شفاعة الشافعين، فان اسلوب هذا
الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان
لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم
وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا

بما يخصهم

بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم
بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما
يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة، وقوله
عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور
بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى واحتج
المعتزلة بمثل قوله تعالى يوما لا تجزي نفس عن نفس
شيئا ولا تقبل منها شفاعة، وقوله تعالى ما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم
دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال
انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما
كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية
من الكتاب والسنة والاجماع، قالت المعتزلة
بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة
وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد اما
الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب
عن الكبيرة لا يستحقان العقاب عندهم فلا معنى
للعفو، واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة

بمعني طلب العفو عن الجناية **واهل الكبائر من**
**المؤمنين لا يخلدون في النار** وان ماتوا من غير
توبة لقوله تعالي فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ولنفس
الايمان عمل خير لا يمكن ان يري جزاؤه قبل دخول النار
ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من
النار، ولقوله تعالي وعد الله المؤمنين والمؤمنات
جنات، وقوله تعالي ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
كانت لهم جنات الفردوس نزلا، الي غير ذلك من النصوص
الدالة علي كون المؤمن من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة
القاطعة علي ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان
وايضا الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل
جزاء للكفر الذي هو اعظم الجنايات فلو جوزي به
غير الكافر كان زيادة علي قدر الجناية فلا يكون عدلا
وذهبت المعتزلة الي ان من ادخل النار فهو خالد
فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة
اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب
الكبائر ليسوا من اهل العذاب علي ما سبق من اصولهم



والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة
لوجهين، احدهما انه يستحق العذاب وهو مضرة
خالصة دائمة فينافي استحقاق الثواب الذي هو
منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الدوام
بل منع الاستحقاق بالمعني الذي قصدوه وهو الاستيجاب
وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفي
وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة، الثاني النصوص
الدالة علي الخلود كقوله تعالي ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها، وقوله ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله
تعالي بلي من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون، والجواب ان قاتل
المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من تعدي
جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته وشملته
من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث
الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص
الدالة علي عدم الخلود كما مر **والايمان** في اللغة

التصديق اي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا
افعال من الامن كان حقيقة امن به امنه التكذيب
والمخالفة تعدي باللام كما في قوله تعالى حكاية وما
انت بمومن لنا اي مصدق وبالباء كما في قوله عليه السلام
الايمان ان تومن بالله وملايكته الحديث اي تصدق
وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة
الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل
اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم
على ما صرح به الامام الغزالي وبالجملة المعنى الذي
يعبر عنه في الفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق
المقابل للتصور حيث يقال في اوايل علم الميزان العلم
اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم بن سينا
فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم
الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب
والانكار كما فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به
النبي واقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار باختياره
او سجد للصنم بالاختيار يجعله كافرا لما ان النبي صلى الله

عليه

عليه وسلم جعل ذلك علامة التكذيب والانكار
وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق
الى حل كثير من الاشكالات الواردة في مسئلة الايمان
واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان
في الشرع هو **التصديق بما جاء به** النبي **من عند الله**
اي تصديق النبي صلى الله عليه وسلم بالقلب في جميع
ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا
وانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان والانحطاط درجته
عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع
وصفاته لا يكون مومنا الا بحسب اللغة دون الشرع
لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى
وما يومن اكثرهم بالله الا وهم مشركون **والاقرار**
**به** اي باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط
اصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه
فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم
والغفلة • قلنا التصديق باق في القلب
والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل

المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي
حتى كان المؤمن اسما لمن آمن في الحال او في الماضي ولم
يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكره من ان
الايمان هو التصديق والاقرار مذهب العلما وهو
اختيار الامام شمس الايمة وفخر الاسلام وذهب
جمهور المحققين الى انه التصديق بالقلب واما الاقرار
شرط لاجرآ الاحكام في الدنيا لما ان التصديق بالقلب
امر باطن مبهم لابد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم
يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا
في احكام الدنيا • ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه
كالمنافق فبالعكس • وهذا هو اختيار الشيخ ابي
منصور والنصوص معاضدة لذلك • قال الله تعالى
اولئك كتب في قلوبهم الايمان • وقال وقلبه مطمئن
بالايمان • وقال ولما يدخل الايمان في قلوبكم
وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك
وقال لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله
هل لا شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق

لكن

لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان
والنبي صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا يقنعون
من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير
استفسار عما في قلبه • قلت لا خفا في ان المعتبر
في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ
التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي
لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة
صدقت مصدق للنبي صلى الله عليه وسلم مؤمن به
ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال
الله تعالى • ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر
وما هم بمؤمنين • وقال الله تعالى قالت الاعراب امنا
قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا • واما المقر باللسان
وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة وتجري عليه
احكام الايمان ظاهرا • وانما النزاع في كونه مؤمنا
فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه السلام ومن بعده
كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا
يحكمون بكفر المنافق • فدل على انه لا يكفي في الايمان

فعل اللسان ، وايضا الاجماع منعقد علي ايمان
من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه
مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان
مجرد كلمتي الشهادة علي ما زعمت الكراميه ، ولما كان
مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقها ان الايمان
تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار
الي نفي ذلك بقوله **فاما الاعمال** اي الطاعات **فهي**
**تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص**
فها هنا مقامان ، الاول ان الاعمال غير داخلة
في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق
ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال
علي الايمان كقوله تعالي ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول
المعطوف في المعطوف عليه ، وقد ورد ايضا جعل الايمان
شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالي ومن يعمل من الصالحات
وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط
لامتناع اشتراط الشي بنفسه ، وقد ورد ايضا اثبات

الايمان



الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالي وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا علي ما مر مع القطع
بانه لا تحقق للشي بدون ركنه ولا يخفي ان هذه الوجوه
انما تقوم حجة علي من جعل الطاعات ركنا من
حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا
كما هو راي المعتزلة لا علي من ذهب الي انها ركن من
الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة
الايمان كما هو مذهب الشافعي رضي الله عنه وقد سبق
تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق ، المقام الثاني
ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من انه
التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان
وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتي ان من حصل
حقيقة التصديق فسواء اتي بالطاعات او ارتكب
المعاصي فتصديقه باق علي حاله لا تغير فيه اصلا
والايات الدالة علي زيادة الايمان محمولة علي ما ذكره
ابو حنيفة رضي الله عنه انهم كانوا امنوا في الجملة
ثم ياتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنوا بكل فرض خاص

وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به
وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم
وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض
ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والايمان
واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا
ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكر من
الاجمالي لا ينحط عن درجته فانما هو في الانصاف
باصل الايمان، وقيل ان الثبات والدوام على
الايمان زيادة عليه في كل ساعة، وحاصله انه يزيد
بزيادة الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال
وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون
من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا، وقيل
المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلب
فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب
الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان
ظاهر، ولهذا قيل ان هذه المسالة فرع كون الطاعات
من الايمان، وقد قال بعض المحققين لا نسلم

من الاجمالي صح

زيادتين صح

ان حقيقة

ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان
بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق احاد
الامة ليس كتصديق النبي صلى الله عليه وسلم، ولهذا
قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي لكن هاهنا
بحث آخر، وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان
هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب
كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما كانوا يعرفون
ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من
الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكره عنادا
واستكبارا، قال الله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة
الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها
ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام
بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب
على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار
المصدق ولهذا يثاب عليه ويجعل راس العبادات
بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره

علي جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا
ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان
تنسب باختيارك الصدق الي المخبر حتي لو وقع ذلك
في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان
معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم
وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية
لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا
في انها بالاثبات او النفي ثم اقيم البرهان علي ثبوتها
فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة
وهو معني التصديق والحكم والاثبات والايقاع
نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة
الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك
وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو
المراد بكونه كسبيا اختياريا ولا تكفي المعرفة لانها
قد تكون بدون ذلك. نعم يلزم ان تكون المعرفة
اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا فلا باس
بذلك لانه حينئذ يحصل المعني المعبر عنه بالفارسية

بكرويدن

بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوي ذلك
وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع وعلي
تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان
واصرارهم علي العناد والاستكبار وما هو من علامة
التكذيب والانكار **والاسلام والايمان واحد**
لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعني قبول
الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق علي
ما مر ويؤيده قوله تعالي، فاخرجنا من كان فيها من
المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين، وبالجملة
فلا يصح في الشرع ان يحكم علي احد بانه مؤمن وليس بمسلم
او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوي هذا
وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعني
انه لا ينفك احدهما عن الاخر لا الاتحاد بحسب المفهوم
لما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالي
فيما اخبر من اوامر ونواهيه والاسلام هو الانقياد
والخضوع لالوهيته وذا لا يتحقق الا بقبول الامر
والنهي، فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران

ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم
يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما
ليس بثابت للآخر ظهر بطلان قوله، فان قيل قوله
تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان، قلنا المراد
ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان
وهو في الاية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد
الباطن بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق
في باب الايمان، فان قيل قوله عليه السلام ان تشهد
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة
وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت
اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق
القلبي، قلنا المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته
ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه
اتدرون ما الايمان بالله وحده، فقالوا الله
ورسوله اعلم، قال شهادة ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصيام

رمضان



رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس، وكما قال الايمان
بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها
اماطة الاذى عن الطريق واذا وجد من العبد
التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا
لتحقق الايمان ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء
الله لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان
للتادب واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى او للشك
في العاقبة والمآل لا في الآن والحال او للتبرك بذكر
الله تعالى او التبري عن تزكية نفسه والاعجاب
بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك ولهذا قال
ولا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك
فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من
السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل
قولك انا شاب ان شاء الله لان الشباب ليس من الافعال
المكتسبة ولا مما لا يتصور البقاء عليه في العاقبة
والمآل ولا مما لا يحصل به تزكية النفس والاعجاب
بل مثل قولك انا زاهد متقي ان شاء الله وذهب بعض

المحققين الي ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق
الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه
قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل
المنجي المشار اليه بقوله تعالي اولئك هم المؤمنون
حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما
هو في مشيئة الله تعالي ولما نقل عن بعض الاشاعرة
انه يصح ان يقول انا مؤمن ان شا الله بناء علي ان
العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة
بالخاتمة حتي ان المؤمن السعيد من مات علي الايمان
وان كان طول عمره علي الكفر والعصيان والكافر
الشقي من مات علي الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره
علي التصديق والطاعة علي ما اشير اليه بقوله تعالي
في حق ابليس وكان من الكافرين وبقوله عليه السلام
السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في
بطن امه اشار الي ابطال ذلك بقوله والسعيد
قد يشقي بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله والشقي
قد يسعد بان يؤمن بالله بعد الكفر والتغيير

يكون

يكون علي السعادة والشقاوة دون الاسعاد
والاشقاء مما من صفات الله تعالي لما ان الاسعاد
تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة ولا
تغيير علي الله ولا علي صفاته لما مر من ان القديم
لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف في المعني
لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعني
فهو حاصل في الحال وان اريد ما يترتب عليه النجاة
والثمرات فهو في مشيئة الله تعالي ولا قطع بحصوله
في الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الي
المشيئة اراد الثاني وفي ارسال الرسل جمع رسول
فعول من الرسالة وهي سفارة العبد بين الله وبين
ذوي الالباب من خليقته يزيح بها علتهم فيما قصرت
عنه عقولهم من مصالح الدنيا والاخرة وقد عرفت معني
الرسول والنبي في صدر الكتاب حكمة اي مصلحة
وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة الي ان الارسال
واجب لا بمعني الوجوب علي الله تعالي بل بمعني ان قضية
الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع

كما زعمت السمنية والبراهمة ولا يمكن يستوي طرفاه
كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الي وقوع الارسا
وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبتت
رسالته فقال وقد ارسل الله تعالي رسلا من البشر
الي البشر مبشرين لاهل الطاعة والايمان بالثواب
والجنة ومنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار
والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه
وان كان فبانظار دقيقة لا تتيسر الا لواحد بعد
واحد ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من
امور الدنيا والدين فان الله تعالي قد خلق الجنة
والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل
احوالهما وطريق الوصول الي الاول والاحتراز
عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام
النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال
بمعرفتها وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات
لا طريق الي الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات
او ممتنعات لا تظهر للعقول الا بعد نظر دائم

وبحث

وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر
مصالحه فكان من فضل الله تعالي ورحمته ارسال
الرسل لبيان ذلك كما قال وما ارسلناك الا رحمة
للعالمين وايدهم اي الانبيا بالمعجزات الناقضات للعادات
جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف العادة علي يدي مدعي
النبوة عند تحدي المنكرين علي وجه يعجز المنكرين
عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التاييد بالمعجزة
لما ثبت قبول قوله ولما بان الصادق في دعوي الرسالة
من الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه
بطريق جري العادة بان الله يخلق العلم بالصدق
عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا
في نفسه وذلك كما اذا ادعي احد بمحضر من جماعة انه
رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا
فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل يحصل
للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان
كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعني
التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا

بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه
فكذا منها يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها
اصل طرق العلم كالحس ولا يقدح في ذلك العلم امكان
كون المعجزة من غير الله تعالي او كونها لا لغرض التصديق
او كونها لتصديق الكاذب الي غير ذلك من الاحتمالات
كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار
امكان عدم الحرارة بالنار بمعني انه لو قدر عدمها
لم يلزم منه محال **واول الانبيا آدم وآخر محمد**
**صلي الله عليه وسلم** اما نبوة ادم عليه السلام فبالكتاب
الدال علي انه قد امر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمانه
نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار
نبوته علي ما نقل عن البعض يكون كفرا • واما نبوة محمد
صلي الله عليه وسلم فلانه ادعي النبوة واظهر المعجزة
اما دعوي النبوة فقد علم بالتواتر • واما اظهار
المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالي
وتحدي به البلغا مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضة
اقصر سورة منه مع تهالكهم علي ذلك حتي خاطروا بمهجهم

واعرضوا

واعرضوا عن المعارضة بالحروف الي المقارعة بالسيوف
ولم ينقل عن احد منهم مع توفر الدواعي الاتيان بالشيء
مما يدانيه فدل ذلك قطعا علي انه من عند الله تعالي
وعلم به صدق دعوي النبي علما عاديا لا يقدح فيه شيء
من الاحتمالات العقلية علي ما هو شان ساير العلوم
العادية • وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة
للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعني ظهور المعجزة
حد التواتر وان كانت تفاصيلها احادا كشجاعة علي
رضي الله عنه وجود حاتم وهي مذكورة في كتب السير
وقد يستدل ارباب البصائر علي نبوته بوجهين احدهما
ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد
تمامها واخلاقه العظيمة • واحكامه الحكيمة • وافداميه
حيث يحجم الابطال • ووثوقه بعصمة الله تعالي في جميع
الاحوال • وثباته علي حاله لدي الاهوال • بحيث لم يجد
اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم علي الطعن فيه
مطعنا ولا الي القدح فيه سبيلا • فان العقل يجزم
بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبيا وان يجمع الله

هذه الكلمات في حق من يعلم انه يفتري عليه ثم يمهله
ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان
وينصره على اعدائه ويحيي اثاره بعد موته الى يوم القيامة
وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم
لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة
وعلمهم الاحكام والشرايع واتم مكارم الاخلاق
واكمل كثيرا من الناس في الفضايل العلمية والعملية
ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله
دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة
سوى ذلك واذا ثبتت نبوته وقد دل كلامه وكلام
الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه
مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه
آخر الانبيا وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض
النصارى فان قيل قد ورد في الحديث ولا عيسى
عليه الصلاة والسلام بعده قلنا نعم لكنه
يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم لان شريعته قد نسخت
فلا يكون اليه وحي ونصب احكام بل يكون خليفة

رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الاصح انه يصلي بالناس
ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى
وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث
على ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن عدد
الانبيا فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا
وفي رواية مائتا الف واربعة وعشرون الفا
والاولى ان لا يقتصر على عدد معين في التسمية
فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم
من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد
ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عددا اكثر من
عددهم او يخرج منهم من هو منهم ان ذكر عددا اقل
من عددهم يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتماله
على جميع الشرايط المذكورة في اصول الفقه لا يفيد
الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات
خصوصا اذا اشتمل على خلاف رواية فكان القول
بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو
ان الانبيا لم يذكر للنبي صلى الله عليه وسلم ويحتمل

عدد الانبيا

بعض

مخالفة الواقع وهو عند النبي صلى الله عليه وسلم
من غير الانبيا او عن النبي من الانبيا بنا علي ان اسم
العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة ولا
النقصان **وكلهم كانوا محقين مبلغين عن الله**
لان هذا معني النبوة والرساله **صادقين ناصحين**
لئلا تبطل فايدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة
الي ان الانبيا معصومون عن الكذب خصوصا
فيما يتعلق بامر الشرايع وتبليغ الاحكام وارشاد
الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين
وفي عصمتهم عن سايرالذنوب تفصيل وهو انهم معصومون
عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد
الكبايرعند الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف
في ان امتناعه بدليل السمع او العقل واما سهوا
فجوزه الاكثرون واما الصغايرفيجوز عمدا عند
الجمهور خلافا للجباي واتباعه وجوز سهوا بالاتفاق
الا ما يدل علي الخسة كسرقة لقمة والتطفيف
حبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا

عنه

عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل علي
امتناع صدور الكبيرة وذهبت المعتزلة الي امتناعها
لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة
البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كصدور الامهات
والفجور والصغاير الدالة علي الخسة ومنع الشيعة
صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده
لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا
فما نقل عن الانبيا مما يشعر بكذب او مصيبة فما
كان منقولا بطريق الاحاد فمردود وما كان بطريق
التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول
علي ترك الاولي او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك
في الكتب المبسوطة **وافضل الانبيا محمد صلى
الله عليه وسلم** لقوله تعالي كنتم خير امة اخرجت
للناس ولا شك ان خير هذه الامة بحسب كمالهم في الدين
وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال
بقوله صلى الله عليه وسلم انا سيد ولد ادم ولا فخر
ضعيف لانه لا يدل علي كونه افضل من ادم بل من اولاده

والملايكة عباد الله تعالي العاملون بامره
علي ما دل عليه قوله تعالي لا يسبقونه بالقول وهم
بامره يعملون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
لا يوصفون بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد بذلك
نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم
بنات الله تعالي محال باطل وافراط في شانهم كما ان قول
اليهود ان الواحد فالواحد منهم قدير تكبا لكفر
ويعاقبه الله تعالي بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم
فان قيل ابليس قد كفر ابليس وكان من الملايكة
بدليل صحة استثنايه منهم قلنا لا بل كان من
الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان في صفة الملايكة
في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا
مغمورا فيما بينهم صح استثناوه منهم تغليبا واما هاروت
وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كبيرة
ولا كفر وتعذيبهما انما هو علي وجه المعاتبة كما يعاتب
الانبيا علي الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويقولان
انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل

في

في اعتقاده والعمل به والله كتب لنا لها علي انبيايه
وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده
وكلها كلام الله تعالي وهو واحد وانما التعدد
والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار
كان الافضل هو القران ثم التوراة والانجيل والزبور
كما ان القران كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل
ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض
السور افضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل
ان قراءته افضل كما انه انفع اذ ذكر الله فيه كثير ثم
الكتب قد نسخت بالقران تلاوتها وكتابتها وبعض
احكامها والمعراج لرسوله محمد صلي الله عليه
وسلم في اليقظة بشخصه الي السما ثم الي ما شا
الله تعالي من العلا حق اي ثابت بالخبر المشهور
حتي ان منكره يكون مبتدعا وان كان ادعا استحالته
انما يبني علي اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتيام
علي السموات جايز والاجسام متماثلة يصح علي كل
ما يصح علي الاخر والله تعالي قادر علي الممكنات كلها

الله

فقوله في اليقظة اشارة الي الرد علي من زعموا ان
المعراج في المنام علي ما روي عن معاوية انه سئل
عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة، وروي
عن عايشة رضي الله عنها انها قالت ما فقدت
جسد محمد صلي الله عليه وسلم ليلة المعراج
وقد قال الله تعالي وما جعلنا الرؤيا التي
اريناك الا فتنة للناس، واجيب بان المراد
الرؤيا بالعين والمعني ما فقد جسده عن الروح
بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد
جميعا. وقوله بشخصه اشارة الي الرد علي من
زعم انه كان للروح فقط ولا يخفي ان المعراج في المنام
او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار. والكفرة انكروا
امر المعراج غاية الانكار، بل وكثير من المسلمين قد
ارتدوا بسبب ذلك. وقوله الي السما اشارة الي
الرد علي من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الي
البيت علي ما نطق به الكتاب. وقوله ثم الي ما شاء الله
اشارة الي اختلاف اقوال السلف فقيل الي الجنة

كانهم

وقيل

وقيل الي العرش وقيل الي فوق العرش، وقيل
الي طرف العالم فالاسرا هو من المسجد الحرام الي بيت
المقدس قطعي ثبت بالكتابه، والمعراج من الارض
الي السما مشهور ومن السما الي الجنة او العرش
او غير ذلك احاد، ثم الصحيح انه صلي الله عليه وسلم
اسري الي ربه بفوآده لا بعينه **وكرامات الاوليا**
**حق** والولي هو العارف بالله تعالي، وصفاته حسب
ما يمكن المواظب علي الطاعات المتجنب عن المعاصي
المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكراسة
ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوي
النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح
يكون استدراجا. وما يكون مقرونا بدعوي النبوة
يكون معجزة والدليل علي حقيقة الكرامة ما تواتر
من كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره
خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل احادا
وايضا الكتاب ناطق بظهور ما من مريم ومن صاحب
سليمان عليه الصلاة والسلام. وبعد ثبوت الوقوع

الحقا

لاحاجة الي اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الي
تفسير الكرامة والي تفصيل بعض جزئياته المستبعدة
جدا فقال فتظهر الكرامة علي طريق نقض
العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في
المدة القليلة كاتيان صاحب سليمان عليه الصلاة
والسلام وهو اصف بن برخيا علي الاشهر بعرش
بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة وظهور
الطعام والشراب واللباس عند الحاجة
كما في حق مريم فالله تعالي قال كلما دخل عليها
زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم اني لك
هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشا والمشي
علي الما كما نقل عن كثير من الاوليا وفي الهوا كما
نقل عن جعفر بن ابي طالب ولقمان السرخسي وغيرهما
وكلام الجماد والعجما اما كلام الجماد كما روي انه
كان بين يدي سليمان وابي الدرداء رضي الله عنهما
قصعة فسبحت فسمعا تسبيحها واما كلام العجما
فتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روي ان النبي صلي

الله عليه وسلم قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل
عليها اذ التفتت البقرة اليه وقالت اني لم اخلق
لهذا انما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله
بقرة تتكلم فقال النبي امنت بهذا وكاندفاع التوجه
من البلا وكفاية المهم من الاعدا وغير ذلك من الاشيا
مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو علي المنبر بالمدينة
جيشه بنهاوند حتي قال لامير جيشه يا سارية الجبل
تحذير له من وراء الجبل بمكر العدو وهناك وسماع
سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد السم من
غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر وامثال هذا
اكثر من ان تحصي ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامات
الاوليا بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاوليا
لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي اشار الي
الجواب بقوله ويكون ذلك اي ظهور خوارق العادات
من الولي الذي هو من احاد الامة معجزة للرسول
الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه
يظهرها اي بتلك الكرامة انه ولي ولن يكون وليا

الا ان يكون محققا في ديانته وديانته الاقرار
بالقلب واللسان برسالة رسوله مع الطاعة له
في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال
بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك
على يده ، والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو
بالنسبة الى النبي عليه الصلاة والسلام معجزة
سواء ظهر من قبله او من قبل احاد امته ، وبالنسبة
الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك
من قبله ، فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده
اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب
المعجزات بخلاف الولي وافضل البشر بعد نبينا
والاحسن ان يقال بعد الانبيا ولكنه اراد البعدية
الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لا بد من
تخصيص عيسى عليه السلام ، اذ لو اريد كل بشر
يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام ، ولو
اريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة
ولو اريد كل بشر موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل

على



على التابعين ومن بعدهم ، ولو اريد كل بشر يوجد
في الارض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام
ابو بكر الصديق رضي الله عنه الذي صدق
النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير تلعثم وفي
المعراج بلا تردد ثم عمر الفاروق رضي الله عنه
الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا
والخصومات ثم عثمان ذو النورين رضي الله عنه
لان النبي صلى الله عليه وسلم زوجه رقية ، ولما ماتت
رقية زوجه ام كلثوم ، ولما ماتت قال النبي صلى الله
عليه وسلم لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها ثم
علي المرتضى رضي الله عنه من عباد الله وخلص اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا وجدنا السلف
والظاهر انه لو لم يكن دليل على ذلك لما حكموا بذلك
واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة
ولم نجد هذه المسالة مما تعلق بشيء من الاعمال
او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان
السلف متوقفين في تفضيل عثمان رضي الله عنه

حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل
الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد
بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف فيها جهة
وان اريد كثرة ما يعده ذووا العقول فلا
وخلافتهم الاتباع ثابتة اي نيابتهم عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم في اقامة الدين بحيث يجب
على كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب ايضا
يعني ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم
وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول
الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة واستقر
رايهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر
رضي الله عنه فاجمعوا على ذلك وبايعه علي رضي الله
عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم
تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازع
علي رضي الله عنه كما نازع معاوية ولاحتج عليهم لو كان
في حقه نص كما زعم الشيعة وكيف يتصور في حق

من الفضائل صح

اصحاب

اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق على
الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر رضي
الله عنه لما ايس من حياته دعى عثمان واملى عليه كتابا
عهده لعمر رضي الله عنهما فلما كتب ختم الصحيفة
واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة
فبايعوا حتى مرت بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا
لمن فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته
ثم استشهد وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان
وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد
بن ابي وقاص ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن
بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان وبايعه بمحضر
من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره وصلوا
معه الجمع والاعياد وكان حقا اجماعا ثم استشهد
وترك الامر مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار
على علي رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة
وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة
وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع

عمر رضي الله عنه صح

في خلافته بل عن خطا في الاجتهاد وما وقع من الخلاف
بين الشيعة واهل السنة في هذه المسالة وادعا
كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد
الاسيلة والاجوبة من الجانبين فمذكور في المطولات
والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامارة
لقوله صلي الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلاثون
سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقد استشهد واعلي
راس ثلاثين سنة من وفاة النبي صلي الله عليه وسلم
فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفا بل هولا امرا
وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الامة قد كانوا
متفقين علي خلافة الخلفا العباسية وبعض
المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد ان
الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شي من المخالفة
وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة وبعدها قد
تكون وقد لا تكون ثم الاجماع علي ان نصب الامام
واجب وانما الخلاف في انه يجب علي الله تعالي او علي
الخلق بدليل سمعي او عقلي والمذهب انه يجب علي

الخلق

الخلق سمعا لقوله صلي الله عليه وسلم من مات ولم يعرف
امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا
اهم الامور بعد وفاة رسول الله صلي الله عليه وسلم
نصب الامام حتي قدموه علي الدفن وكذا بعد
موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية
يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله والمسلمون لا بد
لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة
حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم
واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة
وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد
وقطع المنازعات الواقعة بين العباد
وقبول الشهادات القائمة علي الحقوق وتزويج
الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم
وقسمة الغنائم ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها
احاد الامة. فان قيل لا يجوز الاكتفا بذي شوكة
في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة
قلنا لانه يودي الي منازعات ومخاصمات

مفضية إلى اختلال امر الدين والدنيا كما يشاهد
في زماننا هذا . فان قيل فليكتف بذي شوكة
له الرياسة العامة اماما كان او غير امام فان انتظام
الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك . قلنا نعم
يحصل بعض انتظام امر الدنيا لكن يختل امر الدين
وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى . فان قيل
فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون
الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام
فيعصي الامة كلهم وتكون ميتتهم ميتة جاهلية
قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم
انها ثلاثون سنة فلعل دور الخلافة ينقضي دون
دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح
مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة
اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون
امامتهم . واما بعد الخلفاء العباسية فالامر
مشكل ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا ليرجع
اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام

يكفرون جميعا . وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله
او عزم على ان يامره بكفر . وكذا لو افتى لامراة
بالكفر لتبين من زوجها . وكذا لو قال عند شرب
الخمر والزنا بسم الله . وكذا اذا صلى لغير القبلة او بغير
طهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو
اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك
من الفروع **واليأس من الله كفر** لانه لا ييأس
من روح الله الا القوم الكافرون **والامن من الله**
**كفر** اذ لا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون
فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار ييأس
من الله تعالى وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله فيكون
المعتزلي كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن او آيس
ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة
قلنا هذا ليس بيأس ولا امن لانه على تقدير
العصيان لا ييأس ان يوفقه الله للتوبة والعمل الصالح
وعلى تقدير الطاعة لا يامن ان ياخذ له الله فيكتب
له المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي

اذا ارتكب كبيرة لزم ان يكون كافرا لياسه من رحمة
الله تعالي ولاعتقاده انه ليس بمومن وذلك بانا لانسلم
ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم الياس وان
اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار
والاعمال بنا علي انتفا الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع
بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر
من قال بخلق القران او استحالة الرويه او سب
الشيخين او لعنهما وامثال ذلك مشكل **وتصديق**
**الكاهن بما يخبر عن الغيب كفر** لقوله صلي الله عليه
وسلم من اتي كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل
علي محمد والكاهن الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل
الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب
وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور
فمنهم من كان يزعم ان له رئيا من الجن وتابعه يلقي
اليه الاخبار ومنهم من كان يدعي انه يستدرك
الامور بفهم اعطيه والمنجم اذا ادعي العلم بالحوادث
الاتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد

به الله

به الله سبحانه وتعالي لا سبيل اليه للعباد الا باعلام
منه والهام بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد الي
الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا
ذكر في الفتاوي ان قول القائل عند رؤية هالة
القمر يكون مطرا ان عنيا علم الغيب لا بعلامة كفر **والمعدوم**
**ليس بشي** ان اريد بالشي الثابت المتحقق علي ما ذهب
اليه المحققون من ان الشيئية تساوي الوجود
والثبوت والعدم يرادفها النفي فهذا حكم ضروري
لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم
الممكن ثابت في الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمي
شيا فهو بحث لغوي مبني علي تفسير الشي بانه الموجود
او المعلوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الي
النقل وتتبع موارد الاستعمال **وفي دعا الاحيا**
**للاموات وصدقتهم** اي صدقة الاحيا **عنهم** اي عن
الاموات **نفع لهم** اي للاموات خلافا للمعتزلة
تمسكا بان القضا لا يتبدل وكل نفس بما كسبت رهينة
والمرء يجزي بعمله لا بعمل غيره قلنا ما ورد

في الاحاديث الصحاح من الدعا للاموات خصوصا
في صلاة الجنازة وقد توارثته السلف فلو لم
يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى وقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من ميت يصلي عليه
امة من المسلمين يبلغون ماية كلهم يشفعون له
الا شفعوا فيه. وعن سعد بن عباده رضي الله عنه
انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت فاي
صدقة افضل قال الما فحفر بيرا وقال هذه لام سعد
وقال صلى الله عليه وسلم الدعا يرد البلا والصدقة
تطفي غضب الرب. وقال عليه الصلاة والسلام
ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى
يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما
والاحاديث والاثار في هذا الباب اكثر من ان تحصى
والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات
لقوله تعالى ادعوني استجب لكم ولقوله عليه الصلاة
والسلام يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة
رحم ما لم يستعجل. ولقوله صلى الله عليه وسلم

ان ربكم

ان ربكم حي كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه
ان يردهما صفرا. واعلم ان العمدة في ذلك صدق
النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله
صلى الله عليه وسلم ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة
واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعا من قلب غافل
لاه. واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب
دعا الكفار فمنعه الجمهور لقوله تعالى وما
دعا الكافرين الا في ضلال ولانه لا يدعوا الله تعالى
لانه لا يعرفه لانه ان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به
فقد نقض بعض اقراره. وما روي في الحديث من ان
دعوة المظلوم وان كان كافرا مستجابة محمول على
كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن
ابليس رب انظرني فقال الله تعالى انك من
المنظرين هذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم
وابو نصر الدبوسي قال الصدر الشهيد وبه يفتي وما
اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من اشراط الساعة
اي علاماتها من خروج الدجال ودابة الارض

اي يوم يبعثون هـ

نصر

ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام
من السما وطلوع الشمس من مغربها فهو حق
لانها امور ممكنة اخبرها الصادق صلى الله عليه
وسلم قال حذيفة بن اسيد الغفاري اطلع
رسول الله صلى الله عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر
فقال ما تتذاكرون قلنا نذكر الساعة
قال انها لن تقوم حتى ترى قبلها عشر ايات
فذكر الدجال والدخان والدابة وطلوع الشمس
من مغربها ونزول عيسى عليه السلام ويأجوج ومأجوج
وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب
وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن
تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث في هذه الاشراط
كثيرة جدا وقد روي احاديث واثار في تفاصيلها
وكيفياتها فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ
والمجتهد في العقليات والشرعيات الاصلية
والفرعية قد يخطي وقد يصيب وذهب
بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل

المجتهد قد يخطي وقد يصيب

الشرعية

الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا
الاختلاف مبني على اختلافهم في ان الله تعالى في كل
حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل الاجتهادية
ما ادى اليه راي المجتهدين وتحقيق هذا المقام
ان المسالة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى
فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين او يكون
وحينئذ اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل
او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب
الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين
وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد اصاب وان فقده
اخطا والمجتهد غير مكلف باصابته لعموضه وخفائه
فلذلك كان المخطي معذورا بل ماجورا فلا خلاف
على المذهب في ان المخطي ليس بآثم وانما الخلاف في انه
مخطي ابتداء وانتها اي بالنظر الى الدليل والحكم
جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ
ابي منصور رحمه الله او انتها فقط اي بالنظر الى
الحكم حيث اخطا فيه وان اصاب في الدليل حيث

اقامة علي وجهه مستجمعا بشرايطه واركانه فاني مما
تكلف به من الاعتبار اذ ليس عليه في الاجتهاديات
اقامة الحجة القطعية التي مذلولها حق البته
والدليل علي ان المجتهد قد يخطي بوجوه الاول
قوله تعالي ففهمناها سليمان والضمير للحكومة
والفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان
لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة لان كلا
منهما قد اصاب الحكم وفهمه والثاني الاحاديث والاثار
الدالة علي تردد الاجتهاد بين الصواب والخطا بحيث
صارت متواترة المعني قال صلي الله عليه وسلم
ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك
حسنة وفي حديث اخر جعل للمصيب اجرين وللمخطي
اجرا واحدا وعن بن مسعود رضي الله عنه ان اصبت
فمن الله والا فمني ومن الشيطان وقد اشتهر تخطية
الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات الثالث
ان القياس مظهر لا مثبت والثابت بالقياس ثابت
بالنص معني وقد اجمعوا علي ان الحق فيما ثبت بالنص واحد

الدليل علي ان المجتهد يخطي

لاعتبر

لاعتبر الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة
نبينا محمد صلي الله عليه وسلم بين الاشخاص فلو كان
كل مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين
من الحظر والاباحة والصحة والفساد او الوجوب
وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات
المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح

## ورسل البشر افضل من رسل الملايكة ورسل الملايكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملايكة

اما تفضيل رسل
الملايكة علي عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة
واما تفضيل رسل البشر علي رسل الملايكة وعامة
البشر علي عامة الملايكة فلوجوه الاول ان
الله تعالي امر الملايكة بالسجود لادم عليه السلام
علي وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالي حكاية
عن ابليس لعنه الله ارايتك هذا الذي كرمت علي
وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضي
الحكمة الامر للادني بالسجود للاعلي دون العكس

الثاني ان كل احد من اهل اللسان يفهم من قوله
تعالي وعلم ادم الاسما كلها الاية ان القصد منه الي
تفضيل ادم علي الملايكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه
للتعظيم والتكريم الثالث قوله تعالي ان الله
اصطفي ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران علي العالمين
والملايكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع
عدم تفضيل عامة البشر علي رسل الملايكة
فبقي معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفا في ان هذه المسئلة
ظنية يكتفي فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان
يحصل الفضايل والكمالات العلمية والعملية مع وجود
العوايق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات
الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات
ولا شك ان العبادات وكسب الكمال مع الشواغل
والصوارف اشق واوصل في الاخلاص فتكون افضل
وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الي
تفضيل الملايكة وتمسكوا بوجوه الاول
ان الملايكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبراة عن

مبادي

مبادي الشرور والافات كالشهوة والغضب وعن
ظلمات الهيولي والصورة وقوية علي الافعال العجيبة
عالمة بالكواين ماضيها واتيها من غير غلط والجواب
ان مبني ذلك علي الاصول الفلسفية دون الاسلامية
الثاني ان الانبيا مع كونهم افضل البشر يتعلمون
ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالي علمه شديد
القوي وقوله تعالي نزل به الروح الامين علي
قلبك ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب
ان التعليم من الله تعالي والملايكة انما هم المبلغون
الثالث انه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم
ذكرهم علي ذكر الانبيا وما ذاك الا لتقدمهم في الشرف
والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود
اولا لان وجودهم اخفي فالايمان بهم اقوي وبالتقديم
اولي الرابع قوله تعالي لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملايكة المقربون فان اهل اللسان
يفهمون من ذلك افضلية الملايكة من عيسي بن مريم
عليهما السلام والقياس في مثله الترقي من الادني الي

УНИВЕРЗИТЕТСКА БИБЛИОТЕКА „СВЕТОЗАР МАРКОВИЋ" - СЕСТРАД
К. Н. Бр. 35.013
35.013

الاعلي يقال لن يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان
ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم قايل ان يقول
بالفضل بين عيسي عليه السلام وغيره من الانبيا والجوا
ان النصاري استعظموا المسيح بحيث يرتفع ان يكون عبدا
من عباد الله تعالي بل ينبغي ان يكون ابنا له لانه مجرد لا اب
له وقال الله تعالي ويبري الاكمه والابرص ويحيي
الموتي بخلاف ساير عباد الله من بني ادم فرد عليهم بانه
لا يستنكف عن ذلك المسيح ولا من هو اعلي منه في هذا
المعني وهم الملايكة الذين لا اب لهم ولا ام لهم ويقدرون
باذن الله تعالي علي افعال اقوي واعجب من ابرا الاكمه
والابرص واحيا الموتي والتي والعلو انما هو في امر
التجرد واظهار الاثار القوية لا في مطلق الشرف
والكمال فلا دلالة علي افضلية الملايكة والله سبحانه
وتعالي اعلم بالصواب واليه المرجع والماب
وصلي الله علي من تحققت به حقايق السعاده في البدء والاعاده
وافق الفراغ من كتابته في اليوم المبارك ثاني عشر شهر رجب
الفرد من شهور سنة ١٠٥٠ من الهجرة النبوية المحمدية

كاتبه الفقير الفاني محمد بن عبد ربه
السمرقندي