كتاب شرح على شرح العقائد للسعد

تاليف الشيخ العالم علامة المحققين

الشيخ علي العجاري نعمده الله

تعالى برحمته

امين

T. C.
İSTANBUL
Fatih Kütüphanesi
SAYI

K. 3176

Süleymaniye Kütüphanesi
Fatih
3078

بسم الله الرحمن الرحيم وعليه توكلت

الحمد لله رب العالمين وافضل الصلاة واشرف التسليم على سيدنا محمد وعلى
اله وصحبه اجمعين وبعد فيقول افقر الخلق الى عفو الحق علي ابن علي ابن احمد البخاري
الشافعي رضي الله عنه هذا ما دعت اليه حاجة المتفهمين لشرح عقايد النسفي للعلامة
التفتازاني قدس الله روحه سرا من شرح يوضح مشكلاته ويفصل مجملاته ويكشف
القناع عن وجوه مخدراته ويبرز ما خفي من غرر فوايده ومكنوناته متجاف عن الاطناب
الممل والايجاز المخل وسميته بفرايد القلايد وغرر الفوايد على شرح العقايد ارجوا
ان يعم نفعه ويعظم وقعه والله المسيول ومحقق كل مامول فاقول وبالله
التوفيق قال رحمه الله تعالى ورضي عنه بسم الله الرحمن الرحيم اي اولف
الحمد لله المتوحد اي المستبد من توحد برايه اذا استبد به ولم يشاركه فيه غيره
او من تفعل الدال على التدرج نحو تجرعته اي شربته جرعة بعد جرعة ولا خفاء في
استحالة معناه في حقه تعالى فالتدرج بالنسبة الى العباد اي الذي ظهر لخلقه
وحدانيته شيا فشيا بحسب الاطلاع على دلايل الوحدانية بجلال اي في جلال ذاته
من جل بمعنى عظم وقد يضمن معنى الابعاد فيعدي بعن لاشرابه معنى تنزه وكمال
صفاته اي صفاته الكاملة بالعموم والدوام والقدم والتناهي المتقدس اي
المتطهر المتنزه من القدس وهو الطهارة في نعوت اي صفات الجبروت هو
كالعظموت وزنا وقريب منه معنى مبالغة في الجبر والعظمة عن شوايب النقص
جمع شايبة وهي المخالط من الشوب وهو الخلط وسماته اي علاماته فضلا عن
شوايبه ثم لا يخفى ما في براعة كلامه من براعة الاستهلال اي كمال الابتدا واصل
ذلك ان العرب كانوا يرفعون اصواتهم عند ابتدا روية الهلال فقوله المتوحد
اشارة الى مبحث الوحدة وقوله بجلال ذاته اشارة الى مبحث الذات وقوله
وكمال صفاته اشارة الى مبحث الصفات الثبوتية كالعلم والقدرة وقوله
المتقدس في نعوت الجبروت اشارة الى مبحث الصفات السلبية كسلب الجهة
والجسمية والصلاة على نبيه هو بالهمز ودونه فهو على الاول من النبا اي الخبر اذ
هو منبي عن الله تعالى اي مخبر او مخبر بالكسر او الفتح وعلى الثاني من النبوة
وهي الرفعة اذ النبي مرفوع الرتبة على غيره من الخلق واصله نبيو اجتمعت الواو
والياء وسبقت احديهما بالسكون فقلبت الواو ياء وادغمت الياء في الياء فصار

نبيا

نبيا فالياء منقلبة عن الهمز على الاول وعن الواو على الثاني وقال نبيه دون رسوله
لان النبي اكثر استعمالا او اشارة الى ان النبوة افضل من الرسالة فانهم اختلفوا في
ايهما افضل النبوة او الرسالة بعد الاتفاق على ان الرسول افضل اذ هو جامع
للصفتين والصحيح الاول قال شيخنا واستاذنا القطب الرباني الشيخ عبد الوهاب
الشعراني وهو قول الجمهور لعموم نفع الرسالة محمد علم منقول من اسم مفعول
المضعف سمي به نبينا صلى الله عليه وسلم لكثرة خصاله الحميدة كما روي في السير
انه قيل لجده عبد المطلب وقد سماه به في سابع ولادته لموت ابيه قبلها لم سميت
ابنك محمدا وليس في اسماء ابايك ولا قومك قال رجوت ان يحمد في السما والارض
وقد حقق الله رجاه لما سبق في علمه قاله الجلال المحلي في شرح جمع الجوامع المويد
المقوي من الايد وهو القوة ومنه قوله تعالى والسما بنيناها بايد اي بقوة
بساطع حججه اي بحججه الساطعة المرتفعة المشتهرة من سطع الغبار اي علا
وارتفع وواضح بيناته اي بيناته الواضحة وهي ايات القران واراد بالحجج ما عداها
من البينات المعجزات وعلى اله هم المومنون من بني هاشم والمطلب واصحابه
اسم لصاحب بمعنى الصحابي وهو من اجتمع بمحمد صلى الله عليه وسلم ولو ساعة هداة
طريق الحق اي الدالين عليها وحماته جمع الحامي وهو الذاب عن الحمى وبعد
الواو نايبة عن اما والكلام في ذلك شهير فان مبنى اسم مكان او مصدر والمراد
المبني عليه علم الشرايع جمع شريعة وهي والشرع والدين والملة الفاظ مترادفة
معناها واحد وسياتي تفسيره والاحكام الخمسة او ما هو اعم منها ومن الاعتقادية
واساس قواعد جمع قاعدة وهي لغة الاساس واصطلاحا قضية كلية يتعرف منها
احكام جزئيات موضوعها عقايد الاسلام جمع عقيدة فعيلة بمعنى مفعولة اي معتقدة
هو اي ما ذكر من المعنى والاساس علم اي ادراك اتصافه تعالى بالتوحيد اي
الوحدة وساير الصفات الكمالية الموسوم اي المسمى بالكلام المنجي اي المخلص عن
غياهب الشكوك وظلمات الاوهام يعني ان الخالي عن علم الكلام ربما يقع في التردد
فان استوى عنده طرفا المحكوم عليه ونقيضه في ذلك التردد كان شاكا وان ترجح
عنده طرف المحكوم عليه على الاخر كان واهما فالظلمة في الوهم اضعف منها في
الشك اذ عند الواهم طرف راجح هو الظن بخلاف الشك لاستواء الطرفين فيه
فالشاك يتردد من ظلمة الى مثلها فلذا عبر في جانب الشكوك بالغياهب جمع

الغيهب وهو الظلمة الشديدة كما يوخذ من الصحاح حيث قال يقال فرس غيهب اذا
اشتد سوادهُ وفي جانب الاوهام بالظلمات من غير تقييد بشدة فليس اختلاف
التعبير بين مجرد تفنن كما قيل **وان المختصر** شروع في السبب الحامل له على شرح هذا
الكتاب **المسمى بالعقايد للامام** من امَّمَكَ اذا صار امامك اي قدامك **الهمام** وهو
لغةً الملك العظيم الهمة وصف به العالم لعلو همته **قدوة علما الاسلام** بحر و
الملة والدين زاد الشارح لفظ الملة للاشارة الى ان الملة والدين مترادفان **عمر**
النسفي اعلا الله درجته في دار السلام هي الجنة سلم من الافات اولان الملايكة
يسلمون على اهلها او المراد بالسلام الله عز وجل لانه السالم من ساير النقايص **يشتمل**
من هذا الفن على غرر جمع غرة وهي لغةً بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم
ثم استعملت في كل واضح معروف بجامع الوضوح ثم في كل نفيس بجامع النفاسة
لانهم يتنافسون في البياض المذكور فيحتمل انها في كلام الشارح بمعنى الواضح
او بمعنى النفيس والاولى ان تكون للمعنيين معًا **الفرايد** هي كبار الجواهر
سميت بذلك لانفرادها بكمال الحسن عن ساير اللآلي او لانفرادها وتميزها
بذلك في حال النظم **ان الفرايد** التي هي كبار الجواهر تشتمل على درر هي خيارها
وهي الغرر وعلى دررٍ دونها في النفاسة وبالجملة فالشرح مشتمل على خيار الخيار
من الجواهر كاينة **في ضمن فصول** جمع فصل بمعنى مفصول لا يلتبس بغيره وعلى ذلك
قوله تعالى كتاب فصلت اياته واراد بالفصول المباحث يعني ان كلا من تلك
المباحث مفصول عن الاخر في حد ذاته **هي للدين قواعد** اي اصول
وبراهين كبرهان التمانع للتوحيد فقوله واصول عطف تفسير وفي **اثناء** اي
خلال **نصوص** دالة على معناها دلالة قطعية لا تحتمل غيرها كما يرشد اليه
قوله **هي لليقين** اي البراهين المتيقنة **جواهر ونصوص** وتطلق النصوص ايضا
على الفاظ الكتاب والسنة وليس مرادا هنا شبه البراهين المذكورة بالحلي
المرصع بالجواهر والفصوص وشبه الالفاظ الدالة عليها بالجواهر والفصوص
يعني ان تلك المباحث كما انها للدين قواعد واصول نصوص قطعية في معناها
هي خالص اليقين واعلاه ولما وصف المختصر بانه يشتمل من هذا الفن على غرر
الفرايد الى اخره فربما يقع في اوهام اشتماله على الحشو دفع ذلك بقوله **مع غاية**
من التنقيح تنقيح الجذع في اللغة تشذيبه وهو قطع ما تفرق من اغصانه

ولم يكن في لبه واراد به ههنا تجريد الالفاظ المستحسنة عن غيرها ولم يكتف بمطلق
التنقيح بل بغايته **والتهذيب** اي التنقية فهو تفسير للتنقيح ومع كون ذلك
الفصول في غاية مما ذكر لم يكتف فيها بذلك بل قدم منها ما حفه التقديم واخر
ما حفه التاخير ولم يكتف فيها بمطلق ذلك بل بنهاية كما اشار اليه بقوله
ونهاية من حسن التنظيم والترتيب والتنظيم اخص من الترتيب لانه ترتيب وزيادة
بحسن المناسبة وزيادة التناسق كما يوخذ من حاشية الشريف على الكشاف
والمراد به نظم المسايل المتناسبة التي هي من مبحث واحد في سلك واحد فشبه
الفصل بالسلك وشبه مسايله بالحبات المتناسبة في ذلك المنظومة في ذلك
السلك على الوضع المخصوص والهيئة المخصوصة والتنظيم ابلغ من النظم اذ زيادة
البنا تدل على زيادة المعنى **فحاولت** الفا التسبب ما بعدها من الشرح عما قبلها
من اوصاف المختصر اي فقصدت **ان اشرحه شرحا يفصل** اي يبين **مجملاته**
جمع المجمل وهو لغةً المختلط بعضه ببعض واصطلاحا ما لم تتضح دلالته وهو المراد ههنا
ويبين معضلاته بكسر الضاد جمع المعضلة اي مشكلاته في الصحاح اعضل الامر
اشتد واستغلق وامر معضل لا يهتدي لوجهه انتهى مثال ذلك قوله في الصفات
العلية وهي لا هو ولا غيره فبين الشرح ذلك بان فسر العينية بالاتحاد في المفهوم
والغيرية بامكان الانفكاك **وينشر مطوياته** اي قواعده المطوية على ما تحتها من
الافراد كما في قوله والله تعالى خالق لافعال العباد فنشر الشرح هذه القاعدة
بقوله من الخير والشر الى اخره **ويظهر مكنوناته** اي نكته واسراره المكنونة في
الفاظه التي تظهر للذكي دون الغبي فلما اظهرها الشرح سوى فيها في فهمها
بين الذكي والغبي **مع توجيه للكلام** اي بيان لوجهه وعلته ولما كان التوجيه
قد يوهم الاشتمال على الحشو دفع ذلك بقوله **في تنقيح** وهذا صريح في ان
التوجيه واقع في التنقيح والواقع عكس ذلك اذ التنقيح الذي هو التجريد عما يستغنى
عنه صفة التوجيه والصفة واقعة في الموصوف دون العكس والجواب ان
التنقيح لما كان كليا يمكن ان يقع في التوجيه وان يقع في غيره اشبه الظرف القابل
الذي يتوارد عليه المظروفات وكذا القول في قوله **وتنبيه على المرام** اي المقصود
في توضيح سوالا وجوابا والتنبيه لغة مطلق الايقاظ والمراد به ههنا الايقاظ
عن سنة الغفلة ولما كان التنبيه قد يكون بالاشارة فيستدعي خفا دفع ذلك

بقوله في توضيح وتحقيق للمسايل اي اثبات لها بادلتها غبّ اي عقب تقرير اذ غبّ
الشيء عاقبته والتقرير تصوير المسئلة وجعلها في قرار ذهن السامع وتدقيق للدلايل اي
تطبيق لها على المدعى اثر اي عقب تحرير لها اي تخليص عما يخل بوجه الدلالة وسمّي
العتق تحريرا لانه يخلص الرقبة من الرق يعني ان الشرح عقب ذكر المسئلة وتقريرها
في ذهن الواقف عليها يحققها بدليلها ثم بعد تحرير للدليل وتجريده عما يخل
بوجه الدلالة يطبق الدليل على المدّعى وهذا نهاية المقصود للواقف على الشرح
وتفسير للمقاصد جمع المقصد وهو المبحث بعد تمهيد وتوطية لها بذكر مبادئها
ومقدّماتها ولما كان جميع ما مر تعود فايدته على المختصر وبقي شيء لا تعود فايدته
عليه مع انه من محاسن الشرح اشار اليه بقوله وتكثير للفوايد ولما كان التكثير
قد يستدعي تطويلا وحشوا دفع ذلك بقوله مع تجريد عما يستغني عنه طاويا وناجا
من النار في حاولت وكشح المقال مفعول طاويا والطيّ لغة اللفّ وضم بعض
الى بعض والمراد به ههنا الصرف والابعاد يقال طويت كشحي عن فلان اذا
اعرضت عنه ولم تقبل عليه والكشح لغة الخاصرة وهي ما بين عظم الورك واقصر
الاضلاع واضافته للمقال على معنى اللام واثباته للمقال استعارة بالكناية
واضافته للمقال تخييلية وهي قرينتها والاستعارة بالكناية على احد الآراء
تشبيه شيء بشيء تشبيها مضمرا في النفس لم يصرّح بشيء من اركانه سوى باسم
المشبّه واثبات شيء من خواصّ المشبه به للمشبه بسمى تخييلية عن الاطالة والاملال
التعبير عن المقصود بازيد من العبارة المتعارفة ان كان لفايدة سمي اطنابا
اولغير فايدة كما في قوله فالفي قولها كذبا ومينا اذ المين هو الكذب يسمى تطويلا
وهو على قسمين مملّ وهو ما اشتمل على زيادة كثيرة وغير مملّ وهو ما لم يشتمل على
ذلك وباقصر من المتعارفة يسمى ايجازا وهو ايضا على قسمين مخلّ وهو ما فوت
وغير مخلّ وهو محمود وبالعبارة المتعارفة يسمى مساواة فالشارح نفى عن شرحه
التطويل بقسميه والاطناب واحد قسمي الايجاز وهو المخل بقوله ومتجافيا اي
متباعدا عن طرفي الافتضاح اي المساواة اذ هي امر متوسط بين شيئين اي طرفين
هما الاطناب والايجاز وكل ما هو كذلك اقتضاد لا افراط فيه ولا تفريط ومن ههنا
قيل فلا الظلم في كل الامور ذميم وفسر طرفيه تفسير مراد لا تفسير معنى بقوله
الاطناب والاخلال لما علمت من ان الاخلال ليس احد طرفي الاقتضاد بل هو قسم

من قسميه لانقسام الايجاز اليه والى غير المخل فبقي الشرح مشتملا على المساواة
وعلى الايجاز غير المخل والله الهادي لا غيره الى سبيل الرشاد الهداية ههنا بمعنى
خلق الاهتداء بدليل القصر ويمكن ان تكون بمعنى الدلالة الى طريق يوصل الى
المقصود والقصر للكمال والرشاد سلوك طريق يوصل الى المطلوب وضده الغي
وسبيله دين الاسلام والمسبول لا غيره لنيل العصمة وسيأتي تفسيرهما والاختلاف
فيه بيننا وبين المعتزلة ان شاء الله تعالى والسداد اي الاصابة وهو حسبي حسب
اسم مصدر احسب وهو كالمصدر بمعنى اسم الفاعل اي محسبي وكافيّ سواه ويصح
عطف جملة ونعم الوكيل على حسبي فيكون هو من قوله هو حسبي المخصوص بالمدح
وعلى وهو حسبي المخصوص بالمدح محذوفا والله سبحانه اعلم بالصواب اعلم خطاب
عام لكل من يتأتى منه العلم ممن يريد الوقوف على هذا الكتاب ان الاحكام جمع حكم
بمعنى ثبوت امر لاخر او نفيه عنه لغويا كان كما في رفع الفاعل او عقليا كما في اجتماع
الضدين او شرعيا اعتقاديا كما في الله واحد او فرعيا كما في الصلاة واجبة فلذا
قيّدها بقوله الشرعيّة واشار الى انقسام الشرعية الى الانقسامين المذكورين
منها ما يتعلق بكيفية العمل في ادراج لفظ الكيفية اشارة الى ان تلك الاحكام
انما تتعلق بالعمل على وجه مخصوص وهيئة مخصوصة لا مطلقا فاندفع ما قيل ان
لفظ كيفية مستدرك وشبهي فرعية لتعلقها بفرع وهو العمل لتوقف صحته على الاعتقاد
وعمليّة لتعلقها بالعمل ومنها ما يتعلق بالاعتقاد اي المعتقد كالوحدة وشبهي اصلية
لتعلقها باصل وهو الاعتقاد واعتقاد لتعلقها بالاعتقاد والعلم المتعلق بالاحكام
الاولى يسمى علم الشرايع وبه علم الاحكام وعلل تسميته بعلم الشرايع بقوله لما
انها اي الاولى لا تستفاد الا من جهة الشرع لم يقل الا من الشرع ليشمل
الاجماع والقياس والاستصحاب وغير ذلك كالكتاب والسنة وعلل تسميته بعلم
الاحكام بقوله ولا يسبق اي ولما انها لا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا
فهو لف ونشر مرتب ويسمى العلم المتعلق بالاحكام الثانية علم التوحيد والصفات
لما ان ذلك جواب عما يقال كيف يسمى العلم المتعلق بجميع المباحث باسم مختص من منها
فاجاب بان العلة في ذلك ان مبحث التوحيد والصفات اشهر مباحثه واشرف
فهو من باب تسمية الكل باسم اشهر اجزايه واشرفها ثم شرع في بيان السبب الحوج
الى التدوين مع ان الاوايل وهم اشرف الامة لم تفعله فهو محدث وكل محدث بدعة

بقوله وكانت الاوايل جمع اول من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم لصفا عقايدهم علة مستغنين الاتي وكذا ما عطف عليه بقوله ولقلة الوقايع والاختلاف علة للاستغنا عن تدوين علم التوحيد والصفات والثاني علة للاستغنا عن تدوين علم الشرايع والاحكام وبعطف احدي العلتين علي الاخري يعلم ان التقدير علي المعلول ليس للاختصاص الا ان ينبغي ان الاختصاص بالنظر الي مجموع العلتين وعلل صفا عقايد الصحابة بقوله ببركة صحبة النبي عليه الصلاة والسلام وعلل صفا عقايد التابعين بقوله وقرب العهد بزمانه قدمر القول في قوله ولقلة الوقايع والاختلاف وتمكنهم من المراجعة الي الثقات مستغنين عن تدوين العلمين والتدوين جعل الشيء في ديوان وهو الصحيفة المكتوبة وعن تربهما ابوابا وفصولا تمييز محول عن المضاف اليه اي ابوابهما وفصولهما وتقديمقاصدهما اي تصويرها في ذهن السامع وجعلها في قرار ذهنه اصولا وفروعا لف ونشر ويحتمل عودهما معا الي العلمين ويراد بالاصول القواعد الكلية وبالفروع الجزييات المتفرعة عليها واستمر الامر بعدهم علي الاستغنا الي ان حدثت الفتن وهي العقايد الزايغة بين المسلمين والبغي علي ايمة الدين من عطف المسبب علي السبب اذ الفتن الحادثة سبب للبغي والخروج علي امام اهل العدل وظهر اختلاف الاراء جمع راي والمراد بها مذاهب الايمة المجتهدين والحكمة في تعبيره في جانب الفتن بالحدوث وفي جانب الاراء بالظهور ان الفتن التي هي البدع الباطلة حدثت بعد ان لم تكن بخلاف الاراء فانها كانت موجودة كامنة للادلة فظهرت للمجتهدين فلم يطلق عليها لفظ الحدوث تحاشيا واما تعبيره في جانب الميل الي البدع والاهواء بالظهور ايضا حيث قال وظهر الميل الي البدع والاهواء فللاشارة الي ان الميل المذكور كان كامنا في قلوب المبتدعة فظهر بعد ان حصلت ظهور شوكة بخلاف البدع والاهواء فانها وجدت بعد ان لم تكن غير مسبوقة بما يشاكلها وبمايماثلها والفرق بين البدع والاهواء ان العقيدة الزايغة من حيث كونها محدثة غير مسبوقة بما يشاكلها وبمايماثلها تسمي بدعة ومن حيث كونها قلب المبتدع يهواها ويميل اليها تسمي هوا فهي متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار وكثرت الفتاوي من العلما والواقعات في الوجود الخارجي من العامة وكان الانسب تقديمها علي الفتاوي لسبقها في الوجود

لكنه

لكنه اخرها رعاية للسجع ثم ان قوله الي ان حدثت الفتن بين المسلمين والبغي علي ايمة الدين راجع الي علم العقايد وكذا قوله والميل الي البدع والاهواء والرجوع الي العلماء في المهمات واما قوله وظهر اختلاف الاراء فراجع الي علم الفقه وكذا قوله وكثرت الفتاوي والواقعات هكذا قرره الامام شيخنا اللقاني ولا يبعد ان يكون قوله وكثرت الفتاوي والواقعات والرجوع الي العلما في المهمات راجع الي العلمين فاشتغلوا الفا التسبيب ما بعدها عما قبلها من قوله الي ان حدثت الفتن الي قوله في المهمات بالنظر هو الفكر الموذي الي علم او ظن والاستدلال النظر في الدليل ليوذي الي علم او ظن فجمع بينهما تاكيدا وباعتبار مسموليهما للعلم والظن يعلم انهما راجعان لكل من العقايد المطلوب فيها العلم والفقه المطلوب فيه الظن والاجتهاد هو استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل ظن بحكم فهو خاص بعلم الفقه والاستنباط هو استخراج الحكم من الدليل معلوما كان ذلك الحكم او مظنونا فهو شامل للعقايد والفقه فعطفه علي الاجتهاد من عطف العام علي الخاص وتمهيد القواعد اي جعلها مهادا للجزييات وقد مر تفسير القاعدة ومهدا وما قبله وما بعده الي قوله وهو عطف علي النظر من قوله بالنظر والاصول جمع اصل وهو لغة ما ينبني عليه الشيء واصطلاحا يقال للراجح وللقاعدة وللدليل وهو المراد ههنا اي والادلة الموتدبها تلك القواعد ومذا معني قوله وتمهيد القواعد برجعان الي العلمين وترتيب الابواب فيما بينها لا فيما بينها وبين الفصول وكذا القول في ترتيب الفصول والابواب تشمل علي الفصول فان القواعد المتناسبة تجعل بابا علي حدة والشديدة التناسب من تلك القواعد تجعل فصلا من ذلك الباب وتكثير المسايل جمع مسيلة بشيء قضية وهي القضية بشيء مسيلة باعتبار ان ما اشتملت عليه من الحكم يسال عنه ودعوي باعتبار ان المجتهد يدعيه ثم يثبته بالدليل ونتيجة لانه نتيجة الدليل ثم ان المسايل اعم من العلمية والظنية فهو شامل للعلمين بادلتها اي ملتبسة بادلتها فالباء للملابسة ويعبر عنها بيا المصاحبة لكونها بمعني مع وايراد الشبه مع اجوبتها خاص بالعقايد وتعيين الارضاع جمع وضع وهو التعيين ولغويا او غيره فهو اعم من الاصطلاح اذ هو تعيين خاص كتعيين الجوهر للقاير بنفسه بعد وضعه لغة للشيء النفيس وكتعيين الفرض للفعل المخصوص بعد استعماله في مطلق القطع وهي في كلام الشارح بمعني الموضوعات بدليل اضافة التعيين اليها فقوله والاصطلاحا بيان

لما اراده بالاوضاع وهذا اعني قوله وتعيين الي اخره راجع الي العلمين وكذا قوله وبيان
المذاهب والاختلافات وهي اعم من المذاهب لوقوعها نادرة بين اصحاب المذاهب وتارة
بين اصحاب المذهب الواحد وسموا ما يفيد اي الملكة التي تفيد صاحبها معرفة
الاحكام العملية ناشية تلك الاحكام ومستخرجة عن ادلتها اي الاحكام التفصيلية
فالعلم بالاحكام مثلا يحصل ثم يزول للاشتغال بغيره ثم يحصل ثم يزول وهكذا
مرة بعد اخري الي ان يرتسم في الخيال ويحصل منه ملكة للعالم بسبب تكرر استحضاره
يقتدر بها علي استخراج الاحكام من ادلتها فالمسمي بالفقه هو الملكة المفيدة للمعرفة
لا نفس المعرفة ويعبر عن هذه الملكة بالتهيو واطلاق العلم علي مثل هذا ٥
التهيو شايع عرفا يقال فلان يعلم النحو وان لم تكن جميع مسيلة حاضرة عنده وبهذا
اجيب عن السوال المشهور الوارد علي تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الي اخره وهو
انه ان اريد بالاحكام الجنس فسد طرد التعريف لصدقه علي من علم مسيلة عن
دليلها التفصيلي وان اريد بها العموم فسد عكس التعريف لانه يخرج عنه من
موفيه بالاجماع كمالك فانه سيل عن عدة مسايل فقال في اكثرها لا ادري ٥
وحاصل الجواب اختيار الشق الثاني وهو ان المراد جميع الاحكام لكن ليس المراد
كون الجميع حاضرا عنده بالفعل بل كونه متهيبا لذلك وسموا ما يفيد معرفة احوال
الادلة اجمالا حالة من الادلة او تمييز عنها اي حال كونها مجملة او من جهة اجمالها
وعدم تعينها كقولنا الكتاب حجة السنة حجة الاجماع حجة وهكذا اما من حيث
تفصيلها كالاجماع علي ان لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب لهما
فليست من اصول الفقه وان ذكر بعضها في كتبه تمثيلا في افادتها اي معتبرة ٥
تلك الاحوال في افادة الادلة من حيث تفصيلها كتقديم النهي علي الامر عند
التعارض لان درء المفاسد مقدم علي جلب المصالح وكتقديم الخاص والمقيد
علي العام والمطلق عند التعارض الاحكام باصول الفقه هو ما يفيد ومعرفة العقائد
اي معرفة احضار المعتقدات متي اريد من غير تجشم كسب جديد فالفرق بين
ما يفيد ملكة العقايد وملكة الفقه ان الاولي يقتدر بها علي احضار المعرفة
متي اريد لان العقايد منحصرة مضبوطة بخلاف الثانية فانها لكونها عبارة عن
استعداد من قامت به ولهيئة لاستنباط المسايل لا تفيد صاحبها الا القدرة علي
استنباط مسايله لكثرتها وانتشارها وتجددها حينا فحينا لا علي استحضارها

متي اريد فتامل عن ادلتها اي ناشية تلك المعرفة عن ادلة العقايد بالكلام
ولما كان ههنا مظنة سوال وهو انه لا بد لنقل الكلام عن معناه لغة الي الملكة المذكورة
من مناسبة فاي اشار الي ان بين المعنيين مناسبات فضلا عن مناسبة بقوله
لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وعنوان كل شي اوله وهو كناية عن
الترجمة في اول المباحث فكان المتقدمون من المتكلمين يقولون في اول كل مبحث
الكلام في كذا اخوا الكلام في الذات الكلام في الصفات الكلام في الوحدة ٥
وهكذا بمنزلة ان يقال باب في كذا فصل في كذا اولان مسيلة الكلام اي القران ٥
والاختلاف في خلقه بين اهل السنة والمعتزلة كانت اشهر مباحثه اي هذا الفن
المسمي بالكلام فهو من باب تسمية الكل باسم اشهر اجزايه وهذا لا يعارض ما سبق من
ان اشهر مباحثه مبحث علم التوحيد والصفات لان من جملة الصفات كلام الله تع
ومسيلته اشهر المباحث وهذا كاف في كون مبحث الصفات اشهر المباحث فتامل
ثم بين سبب الاشهرية بقوله واكثرها تراعا وجدالا حتي ان بعض المتغلبة
علي الامامة بدون مشورة اهل الحل والعقد وفيه نقد ظاهر وكذا في قوله قتل كثير
من اهل الحق لعدم قولهم بخلقه اذ لم ينقل ذلك ولم يحفظ عن الثقات من اهل التواريخ
ولانه اي علم الكلام لكونه في غاية من التحرير والرصانة وادلته قطعية يقينية يورث
من مارسه واتقنه قدرة علي الكلام في تحقيق الشرعيات واثباتها بادلتها لان القادر علي
الادلة القطعية يقتدر علي الظنية بطريق الاولي هذا ان اريد بالشرعيات ما يعم
الاعتقادية والفرعية وان اريد بها الفرعية خاصة فالامر ظاهر وفي الزام الخصوم
فعلم الكلام يورث من مارسه قدرة علي تحقيق الشرعيات في مذهبه وقدرة علي ٥
الزام الخصوم بما لا يقولون به كالمنطق للفلسفة فانه لكون ادلته قطعية
عقلية يقينية يورث من مارسه واتقنه قدرة علي النطق في تحقيق الفلسفيات
وفي الزام الخصوم فسمي بالمنطق الذي هو النطق لذلك فوزان علم الكلام بالنسبة
الي تحقيق الشرعيات والزام الخصوم وزان علم المنطق بالنسبة الي تحقيق ٥
الفلسفيات والزام الخصوم لكن الفرق بينهما ان نسبة علم الكلام الي بقية الشرعيات
نسبة المخدوم الي الخادم لتعلقه باشرف المعلومات وهو معرفة الله عز وجل ونسبة
علم المنطق الي سايز الفلسفيات نسبة الخادم الي المخدوم ولانه اي علم الكلام اول
ما يجب من العلوم التي انما نعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم

وقد بين ابن الشريف في ان المراد بالمتغلبة الذين تغلبوا علي اهل الحق في المسايل الاعتقادية بما هو رايهم لا علي منصب الامامة انتهي

ثم خص به ولم يطلق على غيره تعيين العلة في تمييز تسمية هذا العلم بالكلام مركبة من شيئين الاول كونه انما يعلم ويتعلم بالكلام والثاني تمييزه عن غيره من العلوم المشاركة له في ذلك ولو نظر الشارح الى ان قصر هذا الاسم عليه كونه اولا واجب من العلوم المذكورة لاستغنى عن قوله ثم خص الى اخره ويكون قوله لذلك ه اشارة الى كونه اول واجب فتامل ولانه انما يتحقق اي يثبت ويحصل او يتيقن فالباء على الاول مفتوحة والضمير راجع الى العلم وعلى الثاني مضمومة والضمير راجع الى العلم بمعنى المسايل المعلومة بالمباحثة اي المشاركة في البحث فقوله وادارة الكلام من الجانبين اي جانب المستدل والمناظر تفسيرها وغيره من العلوم قد يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب بخلافه هو فان ادلته غامضة يلتبس فيها العقل بالوهم وفيما ذكره من الحصر بحث الا ان يريد المبالغة ولانه اي علم الكلام اكثر العلوم خلافا ونزاعا عطف تفسيري ويحتمل ان يريد بالخلاف المخالفة وبالنزاع الجدال مع المخالفين ومع غيرهم وهم المستند في تحقيقه فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم لان الحق مع فرقة واحدة من ثلاث وسبعين فرقة وتلك الفرقة اهل السنة والجماعة كما نطق به الحديث فيحتاج الى الكلام مع كل فرقة والرد عليها فيما خالفت فيه اهل السنة والجماعة فلشدة افتقاره الى الكلام سمي به بخلاف غيره من العلوم وفي قوله والرد عليهم اشارة الى انه يشتد افتقاره الى الكلام في شيئين الاول في تحقيقه واثباته بالدليل والثاني الرد عليهم فيما اوردوه من الشبه ولانه اي علم الكلام لقوة ادلته علة لقوله صار وفي قوله كانه هو الكلام اشارة الى ان الكلام وان صدق على عين حقيقة لكن لما كانت ادلته قطعية يقينية كانت ادلته كذلك كانت مسايله كذلك لان قوة المسايل تابعة لقوة ادلتها فكان الكلام منحصرا فيه فخص باسم الكلام لذلك ولانه لابتنائه على الادلة القطعية العقلية المؤيد اي المقوي اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تاثيرا اي توغلا فيه فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح احترز باكثرها عن العقلية المحضة وهذا اي ما يفيد معرفة العقايد عن ادلتها مجردا عما اضافه اليه المتاخرون كما سيجيء هو كلام القدماء ومعظم خلافي جمع خلافية وهي المسئلة المنسوبة الى الخلاف مع الفرق الاسلامية اما اقلها فمع غير الفرق الاسلامية كالمعطلة والثنوية خصوصا المعتزلة

لانهم اول فرقة اسسوا اي احدثوا وجددوا وفيه اشارة الى انهم مبتدعة حيث ابتدعوا في الدين ما ليس منه قواعد الخلاف اي القواعد المخالفة لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فمن قواعدهم نفي رويته الباري تعالى وهو مخالف لقوله صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم الحديث وعلى ذلك فقس وهذا توجيه لتسمية اهل الحق باهل السنة والجماعة اي سموا باهل السنة لانهم قالوا بما ورد به ظاهر السنة في باب العقايد وباهل الجماعة لانهم قالوا بما ورد وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في باب العقايد فالجار والمجرور تنازعه كل من ورد وجرى وذلك اي وجه كونهم اول فرقة اسسوا الى اخره ان رئيسهم واصل اعتزل مجلس الحسن البصري رحمه الله يقرر حال من فاعل اعتزل ان مرتكب الكبيرة ليس مومنا ولا كافرا ويثبت المنزلة بين المنزلتين الايمان والكفر فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا ويوخذ من هذا كما قال شيخنا العلامة اللقاني ان واصلا هو راس المعتزلة اي انه اول من اسس قواعد مذهبهم ومما سياتي ان الشيخ ابا الحسن الاشعري راس اهل السنة بمعنى انه اما لمن بعده في تاسيس قواعد اهل السنة والجماعة ويوخذ منه ايضا ان تدوين مذهب اهل السنة متاخر عن تدوين مذهب المعتزلة وهم قدم للاختصاص سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع على الله وعقاب العاصي علة لتسمية انفسهم اصحاب العدل ونفي الصفات القديمة علة لتسمية انفسهم اصحاب التوحيد فهو لف ونشر مرتب ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا اي تعلقوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول ولا يخفى ما في هذه العبارة من الاشارة الى حقارة شانهم وشاع مذهبهم فيما اي في الكلام الذي بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري لاستاذه ابي علي الجبايي ما تقول في ثلاثة اخوة مات احدهم كبيرا طايعا والاخر كبيرا عاصيا بان مات على كبيرة لم يتب عنها والثالث صغيرا فقال ان الاول يثاب بالجنة وجوبا والثاني يعاقب بالنار وجوبا والثالث لا يثاب لعدم طاعته ولا يعاقب لعدم معصيته قال الاشعري معترضا على قاعدتهم من وجوب رعاية الاصلح على الله تعالى فان قال الثالث يا رب لم امتني صغيرا وما ابقيتني ان اكبر فاومن بك واطيعك فادخل الجنة فان كبري

في القلب وتغلغله

المعصوب بايماني وطاعتي هو الاصلح لي قطعا فقال يقول الرب اني كنت اعلم
منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك قطعا ان
تموت صغيرا قال الاشعري فان قال الثاني يارب لم لم تمتني صغيرا لئلا
اعصي فلا ادخل النار فان هذا هو الاصلح لي قطعا فماذا يقول الرب
فان هذه القاعدة ان نهضت للصغير لم تنهض للكبير فبهت الجبائي اي ه
انقطعت حجته وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال
راي المعتزلة واثبات ما وردت به السنة وهي طريقته عليه السلام ه
قولا وفعلا وتقريرا ومضى عليه الجماعة اي جماعة الصحابة والتابعين رضي
الله تعالى عنهم اجمعين في باب العقايد كما مر فسموا اهل السنة واهل الجماعة
ثم للترتيب الذكري لما نقلت الفلسفة من اللغة اليونانية الى اللغة
العربية وخاض فيها الاسلاميون كالفارابي وابن سينا واضرابهما حاولوا
اي طلبوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة من الاحكام ومدوا
به قاعدة من قواعدها كنفي حشر الاجساد اما ما وافقوا فيه الشريعة فيقولون
امنا به من حيث انه موافق للشرع لا من حيث انه كلامهم واما ما لم تظهر فيه
موافقة ولا مخالفة كاثبات الحواس الباطنة فلا يتعرض له بنفي ولا اثبات
خلطوا بالكلام اي مسايله كثيرا من مسايل الفلسفة وقد علل الخلط بقوله
ليتحققوا مقاصدها ويتمكنوا من ابطالها وهلم اي احضروا مباحث
الفلسفة وجروها جرا بعد جوار تقووا في ذلك الخلط الى ان ادرجوا
فيه اي في علم الكلام معظم مباحث الطبيعيات جمع طبيعي واعلم انهم
عرفوا الفلسفة بانه علم يبحث فيه عن اعيان الموجودات على ما هي عليه في ه
نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وهي اقسام ثلاثة لان الموجود ان كان
مستغنيا عن المادة في الوجود بين الخارجي والذهني فالعلم الباحث عن
احواله يسمى الالهي والفلسفة الاولى والا فان احتاج الى المادة في الوجود بين
فالعلم الباحث عن احواله يسمى الطبيعي وان احتاج الى المادة في الوجود ه
الخارجي دون الذهني فالعلم الباحث عن احواله يسمى الرياضي وعلم من قولنا
والفلسفة الاولى ان تقسيم الفلسفة الى هذه الاقسام من تقسيم الكلي
الى جزئياته فاشار الى القسم الثاني بقوله معظم الطبيعيات والى القسم

الاول والثالث بقوله في الالهيات وخاضوا في الرياضيات وارتقى
الادراج والخوض حتى الى ان كاد علم الكلام لا يتميز عن الفلسفة لولا ه
اشتماله على الادلة السمعيات وجواب لولا قوله لا يتميز قدم عليها هو منفي
كما في قوله تعالى وهم بها لولا ان راى برهان ربه ومدا اي ما يفيد معرفة
العقايد عن ادلتها مخلوطا بالفلسفة هو كلام المتاخرين وبالجملة اي سواء
عنينا به كلام المتقدمين او المتاخرين هو اشرف العلوم لانه اساس الاحكام
الشرعية التي هي اشرف العلوم ولا شك ان اساس الاشرف اشرف منه ومن
غيره من باب اولى ورئيس العلوم الدينية والدنيوية لنفاذ حكمه فيها وكونه معلوما
العقايد الاسلامية منها علة له باعتبار ذاته لا باعتبار وصفه كما في
العلتين الاوليين وغايته الفوز اي الظفر بالسعادات الدينية
والدنيوية فان الاعتقادات الحقة مثمرة للسعادة بالذات ولما
تقتضيه من عمل الصالحات وبراهينه الحج القطعية العقلية المؤيدة
اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن السلف من الطعن فيه اي في
علم الكلام والمنع عنه فانما هو لطوايف اربع اشار الى الاول بقوله للمتعصب
في الدين اي فيقصد باشتغاله بعلم الكلام ترويج مذهبه الباطل في ه
اعتقاده هو يمنع لاجل ذلك من تحقيق الحق في مطالبه ومسايله واشار
الى الثانية بقوله والقاصر عقله عن تحصيل اليقين وهم من لم يرزقوا
فطنة تفي بتحصيل اليقين من علم الكلام فنظرهم في ادلته يفضي بهم الى ه
الشك في قواعد الدين فيجب عليهم كما قال بعضهم الاستسلام بسمة العاجز
والتدين بدين العجايز واشار الى الثالثة بقوله والقاصد افساد عقايد
المسلمين وهم المعوجون في الدين والمخطوون طريق اليقين لكن لا في
اعتقادهم كما في الطايفة الاولى بل في نفس الامر فرضها ولازم ه
الاشتغال بعلم الكلام بعلم الكلام التمكن من ابطاله ورده واشار الى
الطايفة الرابعة بقوله والخايض فيما لا يفتقر اليه اي الى رده من ه
غوامض المتفلسفين وهم الخايضون في غوامض الفلسفة وظلماتها
فيقعون في غير طريق الرشاد ويحسبون انهم على شيء فالمنع مقصور على هذه ه
الطوايف الاربع والا لو اطلق المنع بان كان عاما فكيف يتصور اي يتعقل

المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات ثم لما كان مبني اي بنا
الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع اطلاق الصانع
عليه سبحانه مبني على ما رواه البيهقي وصححه ان الله صانع كل صانع وصنعته لا على
ورود مصدر كما في صنع الله لان القول بالاكتفا بورود الاصل في اطلاق
الاسم ضعيف واشار الى ان الطريق الى العلم بوجود الصانع العلم بوجود
المحدثات بان يقال العالم محدث وكل محدث له صانع فالعالم له صانع
وتوحيده اي وحدته وصفاته الذاتية قيل والمراد بها ما عدا السمع والبصر
والكلام وفي استثنا ما عدا الكلام نظر لما كانت المصنوعات على نظام لا يختل
دلت على وحدانية صانعها ووجه دلالتها على ارادة صانعها انها لما اشتملت على
نظام يمكن عند العقل ان يكون على غيره كما في جريان الشمس في كل يوم من
المشرق الى المغرب والعقل يجوز عكس ذلك دللت على ارادة صانعها
المخصصة لها باحد النظامين المقدورين دون الاخر ووجه دلالتها على
القدرة انها لما اشتملت على هذا النظام البديع دون النمط الغريب من
الصفات الحسنة والنقوش المستحسنة دلت على قدرة صانعها وعلى سمعه
وبصره وحياته وبقايه لان اضدادها صفات نقص يستحيل اتصاف
الصانع لما ذكر لها ومن اوجه التطرق تأمل ووجه دلالتها على العلم ما سبق
في توحيده دلالتها على القدرة وما ذكر معها وايضا لما اشتملت على صفات
مختلفة في محال مخصوصة كاختلاف الريح وما الاذن بالعذوبة والملوحة
دلت على كمال علم صانعها بدقايق الامور وخفيا تها جزئيات وكليات حذار
الترجيح من غير مرجح وافعاله جمع فعل وهو المعتبر عنه بصفة التكوين عند
الماتريدية واما عند الاشاعرة فهو عبارة عن تعلق ارادته وقدرته
سبحانه بالمقدور حين وجوده ثم ينتقل منها اي من هذه المباحث الى سائر
السمعيات اي باقيها ان كان المراد ما يمكن ثبوته بالسمع وان امكن
بالعقل ايضا وجميعها ان كان المراد بها ما لا يعلم الا من جهة الدليل السمعي
كاحوال القبر والقيامة ووجه التسمية حينئذ ظاهر لانها لا تعلم الا من
جهة السمع اذ لا حظ لمجرد العقل في الحكم بثبوتها بل بامكانها ناسب جواب
لما تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان المفاد بقوله

حقايق الاشيا ثابتة وتحقق العلم بها المفاد بقوله والعلم بها ثابت
وعبر بالتنبيه دون الاستدلال لان الوجود والتحقق المذكورين معلومان
بالضرورة فلا حاجة الى الاستدلال عليهما فيما يراد به التنبيه ليتوسل
بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم من وجود الصانع الى اخره فقال
قال اهل الحق وهو الحكم اي الادراك المطابق للواقع اي للحكم الواقع في
الوجود الخارجي يطلق على الاقوال جمع قول وهو القضية والعقايد جمع
عقيدة بمعنى معتقد نحو الله بكل شيء عليم وعطفه العقايد على الاقوال من
عطف الاخص على الاعم اذ القول المذكور اعم من ان يتضمن حكما معتقدا او لا
كقولنا الزكاة فريضة اذ الغرض من هذه القضية الامتثال والعمل بموجبها
لا مجرد الاعتقاد والاديان جمع دين وهو وضع الهي سايق لذوي العقول
باختيارهم المحمود الى ما هو خيرهم بالذات وهو يشتمل على احكام اعتقادية
واحكام عملية فان اعتبر من حيث اندراجه ان الله تعالى به اي يطاع سمي دينا
وان اعتبر من حيث انه طريق مسلوك لكل احد كالطريق الواضح السهل
المسلك سمي ملة وان اعتبر من حيث انه يحصل به الانقياد والامتثال سمي
اسلاما فمختلف العبارات لاختلاف الاعتبارات والوضع بمعنى الموضوع
واللام في لذوي العقول مقوية اي سايق ذوي العقول والمذاهب
جمع مذهب وهو لغة مكان الذهاب واصطلاحا ما يراه الامام المجتهد من
الاحكام فيقال قول حق وعقيدة حقة ودين حق ومذهب حق باعتبار
اشتمالها اي اشتمال كل من الاقوال وما بعدها على ذلك اي الحكم المطابق
للواقع وفيه اشارة الى ان هذا الاطلاق مجازي من اطلاق ما للجزء على
الكل ويقابله اي الحق الباطل تقابل الضدين فهو الحكم الغير المطابق
للواقع يطلق على الاقوال وما بعدها مجازا باعتبار اشتمالها على ذلك واما
الصدق فقد شاع استعماله في الاقوال خاصة وفي مدارج قوله وقد
يفرق بينهما اشارة الى ان الصدق مرادف للحق على المشهور فهو الحكم المطابق
للواقع وفي التعبير بشاع اشارة الى ان الصدق يطلق على كل من الاقوال وما
بعدها مجازا باعتبار اشتمالها على ذلك لكن لم يستفض استعماله فيها كالاقوال
ويقابله اي الصدق الكذب تقابل الضدين ايضا فهو الحكم الغير المطابق

ومعنى حقيقته مطابقة للواقع

للواقع وشاع استعماله في الاقوال خاصة ويستعمل في غيرها مما ذكر بدون شيوع
وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي
الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقة الواقع اياه يعني
اذا كان بين الحكم والواقع مطابقة وموافقة فقد يعتبر ان الواقع هو المطابق
بكسر البا فيسمى الحكم المطابق بفتحها حقا لانه جعل اصلا ثابتا يضاف اليه غيره
والاصل في الحق من التحقق والثبوت وقد يعتبر ان الحكم هو المطابق بالكسر
فيسمى صدقا لان كونه مطابقا للواقع هو الاصل الذي يجب اعتباره ووضع الاسم
بازايه فان الاقرب الى الطبع ان يجعل الواقع اصلا ثابتا ينسب اليه غيره فتعتبر
المطابقة من جانب الغير له حقايق الاشيا ثابتة لما كان الحقايق جمع حقيقة
والجمع يعرف بمعرفة مفرده اشار الى تعيين المفرد بقوله حقيقة الشي وماهيته
المرادفة للحقيقة ما اي امر به الضمير لما الذي هو مبتدا اول والشي مبتدا
ثان والضمير الاول في قوله هو هو للفصل والثاني للشي والتقدير امر الشي هو الشي
به وتقديم الظرف للاختصاص لا يقال الباء في به للسببية ويمتنع كون الشي
سببا لنفسه لانا نقول السببية باعتبار الاجزا ولا يخفى ان الاسباب سبب في
وجود الكل من حيث هو كل فلا حاجة الى ما قيل ان التعبير بالسببية من ضرورة
العبارة فتامل كالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان فان الانسان هو
الانسان بالحيوان الناطق فتحقق الانسان بتحققه بخلاف مثل الضاحك والكاتب
مما يمكن تعقل الانسان فان الانسان هو الانسان بالحيوان الناطق فتحقق الانسان
بتحققه اي تصور تقرر الوجود له خارجا وذهنا من غير ان يتصور تقرر الوجود له
اي لذلك المفهوم اعني مثل الضاحك والكاتب وهو معنى قوله بدونه وحاصله
مع الايضاح انه يمكن تصور تقرر الوجود لماهية الانسان واجزايها من غير تصور
تقرر الوجود لهذا المفهوم بخلاف الماهية وذاتياتها فانه لا يمكن تصور تقرر
الوجود للانسان من غير تصور تقرر الوجود لماهيته او ذاتياتها وقوله فانه
اي هذا المفهوم من حيث الضحك او الكتابة من العوارض هذا الذي ذكرناه
من ان الماهية ومثلها الهوية والذات مرادفة للحقيقة هو المشهور وقول الجمهور
وقد يقال ان ما به الشي هو هو الذي هو مفهوم كلي باعتبار تحققه في الخارج
تحقق جزئياته فيه حقيقة وباعتبار تشخصه وتميزه في الخارج بتشخص جزئياته

وتميزها فيه هوية فالماهية باحد هذين الاعتبارين ماخوذة بشرط شي من تحقق
او تشخص ومع قطع النظر عن ذلك المذكور من التحقق والتشخص بان اعتبر من حيث
هو هو ماهية فالماهية اعتبرت لا بشرط شي وهي اعم من الماهية بشرط شي كما انها
اعم من الماهية بشرط لا شي فكل ما وجدت الحقيقة او الهوية وجدت الماهية
بدون عكس فلا ترادف بين الحقيقة والماهية على هذا القول واشار الشارح الى
قلته بالنسبة الى الاول بادخال قد على المضارع والشي عندنا معشر اهل السنة
الوجود والثبوت الماخوذ منه ثابتة والتحقق الماخوذ منه حقايق والوجود
والكون الفاظ مترادفة موضوعة لمعنى واحد هو الكون في الاعيان وهذا
المعنى مدرك ببديهة العقل واول توجهه كما اشار اليه بقوله بديهي التصور
ولما ذكر ان الثبوت والوجود والتحقق الفاظ مترادفة نشا عن ذلك سوال اشار
اليه بقوله فان قيل فالحكم بحقايق الاشيا اي الحكم عليها بانها ثابتة يكون
لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة واشار الى الجواب بقوله قلنا المراد
ان ما نعتقده حقايق الاشيا ونسميه بالاسما من الانسان والفرس والسما
والارض امور موجودة في نفس الامر يعني ليس مفهوم الموجود في الموضوع
والمحمول متحدا حتى يلزم ما ذكر من عدم افادة الحمل بل يختلف باختلاف القيد فيهما
اذ الموجود بحسب الاعتقاد غير الموجود في نفس الامر كما يقال واجب الوجود
موجود حيث حكم على الاخص وهو الموجود الواجب وجوده بالاعم وهو الموجود
مطلقا ولولا تقييد المحكوم عليه بالوجود في الاعتقاد والمحكوم به بالوجود في
الواقع لم يفد الحمل قطعا فهذا النظير اخص مما نحن فيه وهذا اي ما نعتقده حقايق
الاشيا الى اخره وقولنا واجب الوجود موجود كلام مفيد لاختلاف مفهومي
الموضوع والمحمول بل مع افادته ربما لا يكون بديهيا فينكره المعاند فيحتاج الى
اثباته بالبرهان وهذا معنى قوله ربما يحتاج الى البيان وفي قوله ربما اشارة
الى انه قد لا يحتاج الى البيان والاثبات بالبرهان كما في حق المسترشد وهذا
وهذا ليس مثل قولك الثابت ثابت في عدم الافادة فانه غير مفيد قطعا
لاتحاد مفهومي الموضوع والمحمول لاتحاد الجهة وهي اخذ الثبوت في نفس الامر في
المفهوم ذاتا واعتبارا بخلاف ما نحن فيه ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري
على ما لا يخفى فانه يحتاج الى البيان قطعا اذ لا اتحاد بحسب مراد الشاعر اذ

مُراده شعري الآن في حالِ الشيخوخة مثل شعري فيما مضى في حالِ الشبوبيّة في
البلاغة اي فهو باقٍ بحالهِ لم يتغير ولا بد من تقدير مثل اذ لا يصح ان يراد بشعري
الاول شعره بحسب الاعتقادِ وبالثاني شعره بحسب نفس الامر لانه ليس مرادًا لما
مَرَّ ولان شعره الآن شعره موعين شعره فيما مضى لاستحالتهِ فقول الشارح ليس
مثل قولك الثابت ثابت مقابل قوله مفيد ولا مثل انا الى آخره مقابل قوله ربما
يحتاج الى البيان وتحقيق ذلك ان الشيء اذا اخذ من حيث الاعتقاد افاد الحكم
عليه بنفسهِ بحسب نفس الامر لاختلافِ الاعتبارِ ومعنى تحقيقه تقريره وتثبيته
ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشيء مفيدا بالنظر
الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسانِ اذا اخذ من حيث انه
جسم ما كان للحكم عليهِ بالحيوانية مفيدا اذ لا يلزم من وجود الاعم وهو
مطلق الجسميّة وجود الاخص وهو الحيوانية واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك اي الحكم عليهِ بالحيوانية لغوا لا فايدة فيهِ اذ وجود الاخص
مستلزم لوجود الاعم فلا فايدة في الحكم على الاخص بالاعم والعلم بها
اي بالحقايق وبين العلم بها بقوله من تصورها والتصديق باحوالها
يعني ان العلم بحقايق الاشياء جنس يشتمل على ثلاثة انواع الاول تصورها
اي تعقل ماهيّاتها كتعقل حقيقة النار بانها عنصر محرق وحقيقة الماء بانه
عنصر بارد رطب والثاني التصديق بوجودها اي ادراك ثبوتها على وجهٍ
يطلق عليه التسليم والقبول والثالث التصديق باحوالها كالعلم بكون الانسان
ثابتا او غير ذلك فالعلم باحوالهِ بانواعهِ الثلاثة متحقق موجود في الخارج
وقيل المراد النوع الثاني فقط وهو العلم اي التصديق بثبوتها فالضمير في
بها يعود على الحقايق بتقدير مضاف وهو ثبوت او وجود ولا يخفى مناسبة
الجملة الثانية ان التصديق بذلك الحكم من ثابت في نفس الامر وانما قصرنا
على النوع الثاني للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق تصورا او تصديقا بها
وباحوالها والجواب بانه ليس المراد العلم بجميع انواع الافراد الثلاثة المستلزم
لاطلاعنا على كل حقيقة بل المراد به الجنس كما ان المراد بالحقايق الجنس لا جميع
الافراد كما اشار الى ذلك بقوله والجواب ان المراد الجنس اي جنس الحقايق
وجنس العلم رد امفعول له علة ان المراد الجنس اي للرد على السوفسطائيّة

القايلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقايق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم
ثبوتها فدعاهم السلب الكلي فيكفي في ابطالهِ الاثبات الجزي خلافا
للسوفسطائيّة فان منهم من ينكر حقايق الاشيا خارجا وذهنا ويزعم
انها اوهام اي متوهّمات وخيالات اي متخيّلات باطلة لا تحقق لها في
نفس الامر ولا في عقل المتوهّم المتخيّل وهم العناديّة نسبة للعناد وهو
انكار الخصم ما يعلم ثبوته لزعمهم خلاف ما يعلمونه من انفسهم بالضرورة من
ان الاشيا لها تحقق خارجا وذهنا وموضع الرد على هذه الطايفة من كلام
المصنف قوله حقايق الاشيا ثابته ومنهم من ينكر ثبوتها في نفس الامر لا
الاعتقاد كما اشار اليه بقوله ويزعمون انها تابعة للاعتقادات فلها وجود
في الذهن لا مطلقا بل بالنسبة الى ذهن المعتقد حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا
فجوهر في عقلنا او عرضا فعرض كذلك او قديما فقديم او حادثا فحادث
وهكذا حتى انهم يقولون ان العسل مرا بالنسبة الى من يعتقد مرارته حلوا
بالنسبة الى من يعتقد حلاوته ولا يلزم من ذلك اجتماع النقيضين اذ لا وجود
للعسل في نفس الامر حتى يلزم اجتماع المرارة والحلاوة عليه بل في الذهن فتكون
الحلاوة في ذهن والمرارة في ذهن اخر واشر الطوايف العناديه ويليها العنديّة
ويليها اللا ادريّة وانما سميت الطايفة الثانية عنديّة كما اشار اليه بقوله
وهم العنديّة لما علمت من انهم يعترفون بثبوت الحقايق عند المعتقد لا
في نفس الامر ومنهم من ينكر اي ينفي العلم بثبوت شيء ولا بثبوته فالنفي
منصبّ على العلم بثبوت الشيء وعلى العلم بعدمهِ لا على الثبوت والعدم وبهذا
فارقت هذه الطايفة الطايفتين الاوليين فان الاولى تنكر الحقايق
مطلقا والثانية تنكر الحقايق في نفس الامر خاصّة وموضع الرد على هذه
الطايفة الثالثة قوله والعلم بها متحقق وفي قوله ويزعم انه شاك اي اخر
اشارة الى انه ليس بشاك في الحقيقة لعلمهِ بثبوت الحقايق بالضرورة الوجدانيّة
ولما زعم انه شاك قيل لهُ قد اعترفت بثبوت بعض الحقايق وهو الشك
والموجبة الجزيية تناقض السالبة الكليّة فاجاب بانه شاك في شكهِ فقيل لهُ
قد اعترفت بثبوت بعض الحقايق وهو الشك في الشك فزعم انه شاك في
شكه في الشك والى هذا اشار بقولهِ وشاك في انه شاك وهلم جرا اي

الشك في الشك والشك في الشك وجروها جرا بعد جر وانما لزمهم باعترافهم
بالشك وبالشك في الشك وهذا الاعتراف بثبوت بعض الحقايق لان الشك
اعتقادان يتقاوم سيناهما فهو من قبيل الحقايق وهم اللاادرية نسبة
للاادري ولما صور معتقد الفرق الثلاثة شرع في بيان رده بقوله لنا
اي دليلنا لما كان قد كثر دوران دليلنا على السنتهم اقاموا لنا مقامه
وليس مختصرا منه وقوله تحقيقا نصب على التمييز اي لنا من جهة تحقيق
مدعانا واثباته في نفس الامر لا من جهة الزام الخصم ويصح ان يكون حالا
اي دليلنا حالة كونه محققا لدعوانا من ان حقايق الاشيا ثابتة وان العلم بها
متحقق وكذا القول في الزاما والزاما انا نجزم بالضرورة انا نعلم علما
ضروريا نجده من انفسنا لا نتوقف فيه على نظر واستدلال بثبوت بعض
الاشيا في الخارج بالعيان اي الاحساس مطلقا وليس المراد به المعاينة
بالبصر فقط وبعضها بالبيان اي الدليل الثابت فالثابت بالبيان سببه العلم
النظري لا الضروري لكن علمنا بذلك لثبوت ضروري فاندفع الاعتراض
على قوله وبعضها بالبيان بان الجزم الحاصل بالبيان اي الدليل ليس ضروريا
بل نظريا ومنشا الاعتراض توهم ان كلا من قوله بالعيان وبالبيان متعلق
بنجزم لا بثبوت فاحتاج هذا المعترض لتصحيح عبارة الشارح لان اول البيان
بالتنبيه لانه لا ينافي الضرورة بخلاف الدليل والزاما لهم بان يعترفوا
ببطلان مذهبهم انه اي الشان ان لم يتحقق نفي الاشيا بان لا يكون النفي
وصفا ثابتا للاشيا موجودا في الخارج بل كان من قبيل الخيالات والاوهام
فقد ثبتت الاشيا اذ المنفي هو المتصف بالنفي واذ لا نفي لا انتفا وان تحقق
بان كان وصفا ثابتا في الخارج والنفي حقيقة من الحقايق لكونه نوعا
من الحكم اذ الحكم اما ثبوت واما نفي والحكم قسم من العلم لانه اما تصور
واما تصديق والتصديق هو الحكم والعلم قسم من الكيف والكيف قسم من
العرض لانه اما كيف واما نسبة والعرض قسم من الموجود لانه اما جوهر
واما عرض فثبت شي من الحقايق وهو النفي فلم يصح نفيها على الاطلاق
لان الموجبة الجزئية تبطل السالبة الكلية كما مر ولا يخفى انه انما يتم على
العنادية فيلزم بطلان مذهبهم لانكارهم الحقايق مطلقا خارجا وذهنا

بخلاف

بخلاف العندية فانهم لا ينفونها مطلقا بل في الخارج فقط فيختارون الشق الثاني
وهو حقيقة من الحقايق في الذهن وهو النفي وبخلاف اللاادرية فانهم لا
يعترفون بمعلوم لا يثبت به مجهول قالوا اي السوفسطايية بفرقهم الثلاث
في شبهتهم الباطلة الضروريات منها حسيات اي علوم مستفادة
باحدى الحواس الخمس الظاهرة كالعلم بان هذه النار محرقة والحس قد يغلط
كثيرا نسبة الغلط للحس مجاز اذ الغلط حقيقة انما هو للنفس اذ هي الحاكمة
والمدركة لكن نسب الغلط اليه باعتبار انه سببه وتخصيص غلطه ببعض
المواضع كما يفيده قوله كثيرا باعتبار انه في هذا البعض متفق عليه فيوخذ
منه مقدمة يستدل بها على غلطه فيها فيلزم عدم الوثوق به مطلقا اذ لا
شهادة لمتهم لا يقال ادخال قد على المضارع المشعرة بالتقليل ينافي قوله
كثيرا لانا نقول القلة في الغلط بالنسبة الى عدم الغلط لا ينافي الكثرة
في نفسه فتامل ثم استشهدوا على غلط الحس كثيرا بقولهم كالاحول المراد
به من يتكلف الحول وليس به كما صرح به في شرح المواقف يرى الواحد اثنين
السبب في ذلك ان البصر كما سياتي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين
اللتين يتلاقيان في مقدم الدماغ فيخرج الشعاع من ملتقاهما على الاستقامة
الى ان يقع على المرايي فاذا تكلف الشخص الحول انحرفت العصبة فيخرج الشعاع
من جهتين مختلفتين فيقع كل شعاع من جهة فيدرك الواحد صورتين
والصفراوي يجد الحلو مرا سببه اختلاط المرة الصفراوية اي اختلاط
مرارة الصفرا بالحلاوة اللعابية لان اثر الصفرا مر وهو على جرم اللسان
فاذا خالط رطوبة المطعوم ظن ان المرارة من المطعوم وكل من الروية
والوجدان علم حسي باتفاق واذا غلط في بعض الجزئيات صار متهما ولا شهادة
لمتهم فلا تقبل شهادته فيما لم يثبت غلطه فيه ومنها اي من الضروريات
بديهيات مدركة بالبديهة وهي اول توجه العقل وقد يقع فيها اختلاف
بين العقلا وتعرض شبه يحتاج في حلها الى انظار دقيقة فلو كانت حقة
قطعا لما اختلف العقلا فيها ولما احتيج في حلها الى ما ذكر لكنهم اختلفوا فيها
واحتاجت في حلها الى ذلك على عدم حقيقتها فلا وثوق بها والنظريات
فرع الضروريات اذ لا بد من انتهايها اليها اذ لو توقف كل نظر على نظر لزم

التسلسل الي غير النهاية او الدور وكل منهما محال وما ادّي الي المحال محال
فلزم رجوع النظريات الي الضروريات مثلا العلم بوجود الصانع نظري يتوقف
علي النظر في العالم وما شاهد فيه فيعلم من مشاهدة التغير فيه حدوثه
فسادها اي الضروريات فسادها اي النظريات اي فيلزم من فساد الاصل
فساد الفروع وهذا اي فساد النظريات كثر فيها اختلاف العقلا قلنا
غلط الحس جواب عن شبهة القدح في الحسيات وقوله في البعض اي بعض
الحسيات لاسباب جزئية اي معيّنة لا تعمّ كل محسوس كانقسام الشعاع
في رؤية الاحول وكتكيف الحلو عند ملاقاة فم الصفراوي بالمرارة التي
هي كيفية الفم فيصير الحلو مرا فيدركه كذلك وهذا لا ينافي الجزم
بالبعض لعدم وجود تلك الاسباب في البعض الاخر وهو معنى قوله
بانتفا اسباب الغلط فيه والباء سببية متعلقة بالجزم فان قيل
الحكم بعدم الغلط في جزئي اخر يتوقف علي معرفة جميع اسباب الغلط
وانتفائها فيه اذ لا يلزم من انتفا سبب معيّن للغلط انتفا سائر الاسباب
واني لنا ذلك اجيب بانه لا حاجة لنا الي معرفة ذلك بل الواجب انتفاؤها
في الخارج ومصداق ذلك حصول جزمنا بالمحسوس بديهة من غير تردد
اذ لا يجزم العقل بديهته الا عند انتفا جميع اسباب الغلط والا لكان نظريا
لا ضروريا ثم شرع في الجواب عن شبهة القدح في البديهيات بقوله والاختلاف
في البديهي الي اخره وقوله لعدم الالف اي كما فيمن يعلم ان الواحد نصف
الاثنين لالفه ذلك وتجهل كون الخمسين عشر الخمسماية لعدم الفه ذلك
وقوله او لخفا في التصور اي كما فيمن تصوّر ان الجزء قد يصير اعظم من الكل
كاليد مثلا لتصوره فان حكمه بذلك لخفا في تصوره لظنه ان الكل ما عدا
اليد وليس كذلك بل الكل مجموع اليد وما عداها كما سيأتي ان شا الله تعالي
وقوله لاختلاف البديهة خبر عن قوله كثرة ثم اجاب عن شبهة القدح
في النظريات بقوله وكثرة الاختلافات لفساد الانظار في حقيقة بعض
النظريات يعني ليس مدّعانا ان كل نظر صحيحا كان او فاسدا يفيد العلم
بل انّ كل نظر صحيح مادّة وصورة مقرون بشرايط يفيد العلم فالنظريات
الناشية عن النظر الصحيح المقرون بشرايطه حقة قطعا في نفس الامر

وكثرة الاختلافات في البديهيات انما هو لفساد الانظار وهذا لا يستلزم فساد
الانظار المستوفية للشرايط لعدم وجود العلة فيها والطريق الحق انه لا
طريق الي المناظرة اي المباحثة من الجانبين لاثبات النسبة من جانب
وسلبها من جانب اخر معهم اي السوفسطايية خصوصا اللاادرية لانهم
اي السوفسطايية بفرقهم الثلاث لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول
اما العنادية فلانهم ينكرون الحقايق مطلقا فلا يعترفون بمعلوم لاخارجي
ولا ذهني ليثبت به مجهول واما العندية فلانهم لانكارهم للحقايق خارجا لا
يعترفون بمعلوم خارجي ليثبت به مجهول حتي تقوم الحجة عليهم واعترافهم
بالحقايق ذهنا لا يجدي نفعا في الزامهم لانهم يقولون بهذا الدليل حق في
اعتقادنا لا في نفس الامر فلا تقوم حجة علينا واما اللاادرية فلانهم لا
يزعمون انهم شاكون في ثبوت الحقايق فلا يعترفون بالدليل المعلوم ليثبت
به مجهول اذ الشك لا يجامع العلم فاتضح انه لا طريق الي المناظرة معهم لانّ
المناظرة ايراد دليل علي الخصم ليعترف بحقيقته فيؤديه الي مجهول وهذا لا
يمكن مع فرقة من الفرق الثلاث ولما نفي المناظرة الطريق الي المناظرة
كانه قيل فما يتركون سدي علي عقيدتهم الفاسدة لان هذه العقيدة تؤدي
الي مفاسد لا تحصي اشار الي دفع ذلك بقوله بل الطريق تعديتهم بالنار
ليعترفوا بحقيقة النار والالم فيجدبهم نفعا او يحترقوا بان يصروا علي
الانكار والمكابرة فيستريح الوجود منهم وسوفسطا مواسم مركب من اسمين
تركيبا تقييديا تركيب الموصوف وموسوفا مع صفته وهي اسطا ثم لما نسب
الي السفسطة لحقته يا النسبة فصار سوفسطايي وفسر قوله اسم للحكمة
المموهة بقوله والعلم المزخرف لان سوفا في لسان اليونان معناه العلم
والحكمة واسطا في لسانهم معناه المزخرف والغلط والحاصل ان ما يعبر
عنه حكما اليونان الذين سمّوا السوفسطايية بهذا الاسم بسوفا نعبر نحن عنه
بالحكمة والعلم وما يعبرون عنه باسطا نعبر عنه نحن بالمزخرف اي الغلط
فقوله لان سوفا الي اخره علة لقوله اسم الي اخره ومنه اي ومن سوفسطا الذي
هو اسم جامد اشتقت السفسطة التي هي مصدر وهكذا عكس قاعدة الاشتقاق
لان سوفسطا ليس بعربي بل يوناني ثم انهم اشتقوا من السفسطة فعلا ماضيا

ومضارعًا واسم فاعل واسم مفعول فقالوا يسفسط فهو مسفسط وذاك مسفسط
كما ان العرب اشتقوا ذلك اعني الفعل الماضي وما عطف عليه من الدحرجة ولما
ذكر ان من ذلك اشتقت السفسطة كاند قيل هل لهذا الاشتقاق نظير في اللغة
اليونانية فاجاب بان له نظيرا وهو ان الفلسفة اسم مشتق من اسم جامد وهو
فيلاسوفا وهو في الاصل مركب اضافي فلفظ فيلا مضاف وسوفا مضاف اليه
ومعنى المضاف محب ومعنى المضاف اليه الحكمة كما اشار الى ذلك بقوله كما
اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا اي محب للحكمة ولما جرى للعلم ذكر
في كلامه كان قابلا قال ما الاسباب الموصلة الى العلم فقال واسباب العلم
الى اخره والاسباب جمع سبب وهو ما يوثر في جانب الوجود والعدم وهذا تعريف
السبب الحقيقي واما هذه الاسباب فعادية كالاكل والشرب للشبع والري
وشرب الدواء لشفاء المريض ومعنى كونها عاديا ان الله تعالى يخلق المسببات
عند وجودها حسب ما اجرى به عادته لا انها توثر الوجود في المسببات
والعلم اي حقيقة العلم وما هيته من حيث هو اعم من العلم بحقايق الاشيا
صفة اي معنى قايم بغيره كما اشار الى ذلك بقوله قامت به يتجلى بها البارء
للالة فان الصفة المذكورة الة للتجلي ويصح ان تكون للسببية المذكورة
عدل الشارح عن قول غيره المعلوم الى المذكور ليلا يلزم الدور اذ لا يخفى ان
معرفة المحدود تتوقف على معرفة الحد بجميع اجزايه ومنها هنا المعلوم ومعرفته
تتوقف على معرفة العلم الذي هو المعرف فيلزم توقف الحد على المحدود المتوقف
عليه فيلزم الدور وكذلك ان تعبر عن الدور بعبارة اخرى وهي ان معرفة المحدود
تتوقف على معرفة الحد والحد يتوقف على جميع اجزايه ومنها المعلوم وهو هنا
ومعرفته تتوقف على معرفة العلم المحدود فيلزم توقف معرفة الحد على معرفة
المحدود اذ المتوقف على المتوقف على الشي متوقف على ذلك الشي ولما كان
المذكور حقيقة هو ما تعلق به الذكر فيعترض بان الحد غير جامع لجميع افراد
المحدود اذ يخرج منها الصفة المتعلقة بالشي القايم بالضمير اذا تجلى به
الصفة المذكورة اذ لم يذكر مع ان هذه الصفة المتعلقة به من افراد العلم
اشار الى دفع ذلك بقوله اي يتضح ويظهر ما يذكر اي ما من شانه ان يذكر
لا المذكور بالفعل وزاد ذلك ايضاحا بقوله ويمكن ان يعبر عنه بقوله

وفي قوله وان يعبر عنه اشارة الى ان المراد الذكر اللساني كما هو المتبادر لا يعني
التذكر اي ضد النسيان ولا الذكر القلبي والموجود في قوله موجود ايشمل
الواجب والممكن وكذا المعدوم في قوله او معدوم ما يشمل فيه المعدوم اي
الممتنع والممكن فيشمل هذا الحد ادراك الحواس الخمس الظاهرة اذ يصدق عليه
الابصار انه صفة يتجلى بها المذكور من المعاينات وعلى السمع انه صفة يتجلى
بها المذكور من الاصوات وهكذا وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
وهو المختار عند المتاخرين والجمهور على انه نوع ممتاز عن العلم بالحقيقة
لان ادراك الحواس انما يتعلق بالموجودات العينية والعلم انما يتعلق بالمعا
العقلية فالحقيقتان متمايزتان بل لو سمي ادراك الحواس علما يسمى ادراك البا
بذلك وهو مخالف للعرف واللغة وادراك العقا وبينه بقوله من
التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية راجع الى
التصديقات لا الى التصورات لانها لا تكون الا يقينية على ما سياتي
واليقينيات جمع يقيني نسبة لليقين وهو ادراك جازم مطابق ثابت لا يقبل الزو
بتشكيك المشكك فخرج بالجازم الظن والشك والوهم وبالمطابق الجهل المركب
المعبر عنه بالاعتقاد الفاسد فانه وان كان ادراكا جازما لكنه غير مطابق
للواقع وبالثابت المفسر بما بعده الاعتقاد المطابق والتقليد في الحكم المطابق
فان كلا منهما وان كان ادراكا جازما مطابقا للواقع لكنه ليس بثابت لانه يقبل
الزوال بتشكيك المشكك بخلاف قوله هو في تعريف العلم صفة اي معنى
قايم بمحل هو النفس توجب تلك الصفة لمحلها ايجابا عاديا تميزا لشي لا يحتمل
ذلك الشي مع ذلك التميز النقيض اي نقيض ذلك التميز اي الطرف
المخالف له لا حالا ولا ما لا فقولنا صفة جنس يتناول العلم وغيره وقولنا توجب
تميزا فصل يخرج للصفات التي توجب لمحلها التميز عن غيره فقط وهي ما سوى
الادراكات نفسانية كانت كالقدرة او غير نفسانية كالبياض والسواد فان
كلا منها صفة توجب لمحلها التميز عن غيره فقط لا تميزه بين الاشيا ايضا
فالقدرة ايضا مثلا توجب امتياز محلها عن العاجز لا تميزه لشي بخلاف العلم
فانه يوجب تميز محله للاشيا وتميزه عن غيره ايضا وقولنا لا يحتمل النقيض فصل
ثان يخرج للصفات الادراكية التي توجب لمحلها تميزا يحتمل متعلقه نقيضه حالا

او مالا فالاول كالظن والشك والوهم فان كلا منها وان كان صفة توجب لمحلها
ادراكا وكشفا الا ان هذا التمييز يحتمل النقيض حالا اما احتمالي الوهم او مرجوحا
في الوهم او مساويا في الشك والثاني كالاعتقاد المخطي والمصيب فان كلا منها
وان كان صفة توجب لمحلها تمييزا الشيء لا يحتمل ذلك الشيء معه نقيض ذلك التمييز
لكن عدم هذا الاحتمال حالا فقط اما مآلا فيحتمل وقوع الطرف المخالف لذلك
لانه لما لم يكن ثابتا مستندا الى موجب من عقل او حس او عادة جاز ان يزول
ويحصل بدله نقيضه بخلاف العلم فانه لما كان ثابتا مستندا الى موجب من
عقل او حس او عادة لم يبق معه تجويز النقيض لا في الحال لكونه جازما ولا في
المآل لكونه لموجب ثم ان الصفة المذكورة ان تعلقت بما عدا النسبة التامة
بان تعلقت بمفهوم الموضوع والمحمول والنسبة التقييدية بوصف او اضافة
او بمفهوم النسبة المشكوكة او بغير ذلك مما عدا النسبة سميت تلك الصفة
تصورا وان تعلقت بالنسبة التامة سميت تصديقا ايجابيا ان تعلقت بوقوع
او سلبية ان تعلقت بارتفاعها وفي قوله صفة اشارة الى رد من زعم ان العلم
مجرد تمييز وانكشاف لا صفة توجب ذلك وتحقيق المقام ان بين كل عالم ومعلوم
نسبة خاصة بها صار الاول عالما بالثاني والثاني معلوما للاول ويسمى هذه
النسبة بالتعلق والتمييز اي الكشف وذهب جمهور المتكلمين الى ان تلك النسبة
هي العلم لعدم دليل يدل على امر زايد عليها فهو على هذا من قبيل النسب والاضافات
اذ التعلق والتمييز لا يتصور الا بين شيئين وفسروه بانه تمييز لا يحتمل النقيض
وذهب بعضهم الى ان تلك النسبة ليست هي العلم واثبت وراءها صفة
حقيقية موجودة في الخارج وتلك الصفة هي مبدا ذلك التعلق ومنشاه
وجعل العلم عبارة عنها فهو على هذا من قبيل الكيفيات النفسانية فهو صفة
ذات تعلق ولا يخفى ان هذا الخلاف في علم المخلوق اما علم الخالق فهو صفة
ازلية قايمة بذاته تعالى زايدة على الذات قطعا عند اهل السنة لما سياتي
ان شا الله تعالى وانما اخترنا الحد الاول على هذا الحد فانه اي قولهم صفة الى
اخره وان كان شاملا لادراك الحواس بنا على عدم التقييد بالمعنى
فانه لم يقيد التمييز بقوله بين المعاني فشمل الادراكات المتعلقة بالاعيان
الخارجية ومن ان الكون الادراكات المتعلقة بالاعيان الخارجية علما قيد

التمييز ما بين المعاني لاخراجه فقال تمييزا بين المعاني والمراد بها ما ليس من
الاعيان الخارجية كليا كان او جزييا والمراد بالاعيان الخارجية ما يعم الذات
والمعنى الموجودين في الخارج وللتصورات بنا على انها لا تقايض لها على ما
زعموا عطف على قوله لادراك الحواس واشار بقوله على ما زعموا الى الطعن في شمول
الحد المذكور للتصورات لانه يقتضي ان كل تصور علم وليس كذلك بل التصور
على قسمين مطابق للواقع فهو علم وقسم غير مطابق فليس بعلم هذا حاصل اعتراض
الشارح واجاب عنه السيد الجرجاني رحمه الله في شرح المواقف بان التصورات
باسرها مطابقة للواقع ولا نقيض لها ولا يشكل ذلك بتصور الانسان مثلا
حيوانا ناطقا فانه غير مطابق لان لصورة الحيوان الصاهل ارتباطا عقليا مع
الفرس وافراده لا يصير سببا الا بانكشافه ولا خطا في ذلك التصور اصلا
لمطابقته دايما للفرس وافراده والخطا انما جا من الحكم على الصورة الحاصلة
في العقل بانها للفرس المراي انتهى بمعناه فهذا الحد وان شمل ما ذكر لكنه لا
يشمل غير اليقينيات من التصديقات فلا يشمل الاعتقاد بقسميه ولا الظن
مع اخويه بخلاف الاول فان التجلي فيه يشمل التام وغيره خذ هذا ولكن ينبغي
بل يجب كما قاله السيد ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن
مثلا والمراد لا يشمل ما عدا التصديق اليقيني لكن التحقيق ان الشك والوهم
ليسا من التصديق في شي اذ لا اذعان فيهما بل هما من التصورات للخلق اي
للمخلوق اي فليس باقيا على معناه من الملك والانس والجن اشارة الى ان
الالف واللام في الخلق للاستغراق فيمن يعقل اذ المقام في بيان اسباب
العلم بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته بمعنى ان ذات الخالق تعالى
اقتضى هذه الصفة الحقيقية الازلية كما اقتضى سايز صفات الكمال من القدرة
والارادة وسايز الصفات الكمالية فلا يمكن تخلف شي من تلك الصفات عن
الذات المقدس وبهذا التقرير اندفع ما يقال ان قوله لذاته يناسب مذهب
المعتزلة القايلين بانه تعالى عالم لذاته لا بصفة حقيقية قايمة بذاته تعالى
انتهى على انه لو اراد ذلك لقال فانه عالم بذاته ولذا اردفه بقوله لا لسبب
من الاسباب بخلاف علم الخلق فلا بد له من سبب خارج عنه بدليل وجود
العبد بدون العلم اذ لو كان مقتضى ذاته لم يتخلف عنها ثلاثة الحواس السليمة

والخبر الصادق والعقل اصل الحواس حواسس علي وزن فواعل جمع حاسة بمعني
القوة الحساسة كما سياتي والحواس وما بعده بدل من ثلاثة بدل مفصل من مجمل
وانما لم يسقط ثلاثة لان ايراد الشيء مفصلا بعد ايراده مجملا اوقع في النفس للتلهف
والتشوف والحاصلين من ذكره مجملا وقوله السليمة اي من الافات كالعمي والصمم
فان قيل ما وجه قوله منا العقل وقوله فيما سياتي نظر العقل حيث اطلق وحصر
هناك فالجواب ان اطلاقه هنا للاشارة الي ان العقل سبب للعلم مطلقا ضروريا كان او نظريا لكن هو بنفسه سبب للعلم الضروري ونظره سبب للعلم
النظري وانما خص السببية بنظره فيما سياتي لان غرضه هناك الرد علي من ينكر
ان نظره يفيد العلم مع تسليمه ان العقل يفيد العلم الضروري وفي قوله
بحكم الاستقرا اشارة الي ان حصر الاسباب في الثلاثة ليس بعقلي اذ لو خلي
العقل ونفسه لجوز اسبابا للعلم لا تحصر والاستقرا ههنا تتبع العقل لما وجد
في الخارج من الاسباب لانه تتبع جميع الاسباب الممكنة عنده شبه الاستقرا
بحاكم يتتبع الحجج التي تدلي بها الخصوم تسليما مضمرا في النفس لم يصرح بشيء من
اركانه سوي باسم المشبه فهو استعارة بالكناية تتبعها استعارة تخييلية وهي
اضافة الحكم الذي هو من خواص المشبه به للاستقرا او وجه الضبط اي
وكيفية ضبط السبب الذي هو المقسم وحصره في اقسامه الثلاثة علي صورة الحصر
العقلي بالترديد بين النفي والاثبات او توجيه ذلك ان السبب الذي هو المقسم
ان كان من خارج عن ذات العالم فالخبر الصادق لا غير اذ لا سبب للعلم
خارجا عن ذات العالم بحسب الوجود غيره والا اي وان لم يكن خارجا عن ذات
العالم بان كان من ذاته فان كان الة غير المدرك فالحواس لا غير والا
اي وان لم يكن الة غير المدرك بان كان الة هو المدرك فالعقل لا غير فان قيل
ان وصفه بكونه الة ينافي وصفه بكونه مدركا ضرورة الفرق بين الة الادراك
وبين المدرك بواسطتها فالجواب انه الة في الحقيقة ونفس الامر واطلق عليه
انه مدرك مجازا شايعا لانه لما كان ملاك الامر في الادراك الانساني حسيا
كان او غيره لما سياتي انه قوة بها يستعد للعلوم والادراكات اشتهر فيما بينهم
اطلاق المدرك عليه مجازا شايعا فان قيل ايراد علي حصر الاسباب في
الثلاثة السبب الحقيقي وهو الموثر في وجود العلوم كلها هو الله تعالي

لانها بخلقه وايجاده من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل فلا وجه لعد
من الثلاثة سببا للعلم فضلا عن حصره فيها كالنار للاحراق هو العقل لا غير
وانما الحواس والاخبار الات راجع الي الحواس وطرق راجع الي الاخبار فتوقف
ونشر مرتب وقوله في الادراك راجع اليهما فاذا اريد السبب الظاهري كان واحد
من الثلاثة فلا وجه لذكر غيره منها وتنظير العقل بالنار يقتضي ان الادراك فعل
كالاحراق بناء علي ما عليه بعض المتقدمين كما مر للغة من ان الادراك فعل من
افعال النفس والا فالعقل مبدا القبول والاستعداد الذين هما من قبيل الانفعا
والنار مبدا التاثير والايجاد الذين هما من قبيل الافعال علي ان نسبة النفس
الي ادراكاتها عند المعتزلة نسبة الفعل والتاثير لا نسبة التاثر والقبول
الا ما كان ضروريا منها غير مقدور واما عند الاشاعرة فنسبة النفس الي
ادراكاتها وساير افعالها نسبة القبول والمحلية لا نسبة التاثير والايجاد
واطلق الطرق علي الاخبار تشبيها لها بالطرق الحقيقية في الوصول منها
الينا فكما ان الاشيا الحسية تصل الينا من الطرق الحقيقية كذلك العلوم
تصل الينا من الاخبار ثم استعمل اسم المشبه به في المشبه بطريق الاستعارة
التحقيقية واطلق الالات علي الحواس تشبيها لها بالالات الحقيقية في كونها
سببا لحصول الشيء وكما ان الالات الحقيقية سبب في حصول الشيء المنفعل
كذلك الحواس سبب في حصول العلم ثم استعمل اسم المشبه به في المشبه بطريق
الاستعارة التحقيقية ايضا او اطلق الالات عليها بنا علي جعل الادراكات
افعالا للنفس والسبب المفضي اي الموصل الي العلم في الجملة بقطع النظر عن
تعيينه وفسر افضاءه بان يخلق الله تعالي معه العلم بطريق جري العادة
فان اريد ذلك ليشمل المدرك كالعقل الكاف باعتبار الافراد الذهنية والا
فالمدرك منحصر في العقل بحسب الخارج وكذا الكاف في كالحس والالة
كالحس والطريق كالخبر فهو لا ينحصر في الثلاثة ومما اخبر عن قوله والسبب
المفضي في الجملة والحاصل انه ان اريد السبب الحقيقي فليس واحدا من الثلا
لانحصاره في الله تعالي وان اريد السبب الظاهري فهو واحد من الثلاثة وان
اريد السبب المفضي في الجملة فهو لا ينحصر في الثلاثة فلا يصح الحصر في الثلاثة
علي واحد من التقادير بل هنا اي في السبب المفضي في الجملة اشيا اخر تفضي

الي العلم مثل الوجدان والعلوم المدركة به تسمي الوجدانيات وهي المدركة بالقوي
الباطنة فدخل فيها الخياليات وهي الصور المدركة بالحس المشترك المتادية
اليه من طرق الحواس الخمس الظاهرة ونسبت للخيال الذي هو خزانة الحس المشترك
وان كانت مدركة بالحس لا بالخيال لارتسامها فيه وهذه الصور غير مدركة
بالحواس الظاهرة لان المدرك بها انما هو الصور الخارجية وهذه الصور اثار
تلك الامور لا نفسها وليست مدركة بالعقل ولا بالخبر وهو ظاهر ودخل ايضا فيها
الوهميات اي المدركة بالوهم وسياتي عن قريب تعريفه وتعريف الحس المشترك
ان شاء الله تعالي والحدس هو ظهور المطالب والمبادي دفعة واحدة والتجربة
هي تكرر ترتب امر علي اخر دايما او غالبا كترتب الاسهال علي شرب السقمونيا ونظر
العقل بمعني ترتيب المبادي في التعريفات كترتيب الجنس والفصل بتقديم
الاول علي الثاني والمقدمات في قياس الدليل التصديقي بتقديم الصغري علي
الكبري اما نظر العقل بمعني الفكر المودي الي العلم فلا يرد علي الحصر المذكور
لانه مندرج في العقل فلذا فسر الشارح نظر العقل بمعني ترتيب المبادي والمقدمات
قلنا في الجواب هذا الحصر في الثلاثة علي عادة المشايخ اي مشايخ ماوراء النهر
وفي الاقتصار علي المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة يعني اختار
القسم الثالث وهو السبب المفضي في الجملة لا يقال فلا ينبغي حصره في الاسباب
الثلاثة حينيذ لان هناك اسبابا اخر للعلم لانا نقول الغرض المقصود لاهل الكلام
غير متعلق بتعداد جميع الاسباب وتفصيل احكامها بل الغرض المقصود لهم اولا
وبالذات موضوط العقايد الدينية ولا بحث لهم عن احوال الموجودات مقصود
لهم بطريق العرض الا اذا احتاجوا اليها في ضبط العقايد المذكورة فالبحث عن
احوال الموجودات مقصود لهم بطريق العرض بخلاف الفلاسفة فان غرضهم
اولا وبالذات مقصور علي معرفة احوال الموجودات علي ما هي عليه في نفس الامر
فلا يرخص لهم في ذلك التطرشي هو من جملتها فلا بد لهم من التطرشي في تلك
التدقيقات فان تركوا ذلك كان عليهم العار والشنار بخلاف المتكلمين فقول
بعضهم ان تلك ليست تدقيقات في نفس الامر وان كانت تدقيقات عندهم
بل هي شبه في نفس الامر غير ملاق لكلام الشارح لانه لا يريد نفي التدقيق عن
المشايخ في مقاصدهم اذ هم من التدقيق في اعلي مقام وانما تركوا التدقيق فيما ذكر

لانه ليس من مقاصدهم بخلاف الفلاسفة ثم وجه اقتصارهم علي الثلاثة بقوله
فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس
الظاهرة التي لا شك فيها اي في ثبوتها وسببيتها لبعض الادراكات ولا يمكن
جعل العقل هو السبب في تلك الادراكات لثبوتها في غير العقلا كالبهايم فعلم
استقلال الحواس واستبدادها بالسببية من غير افتقارها الي العقل فجعلت
سببا مستقلا كما اشار الي ذلك بقوله سواء كانت من ذوي العقول او
غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب للعلم وفي قوله التي لا شك فيها
تعريض بالحواس الباطنة حيث شك فيها المتكلمون ولما كان معظم المعلومات
الدينية مستفادا من الخبر الصادق وهو خبر الله تعالي ورسوله وخبر
اهل الاجماع وقوله مستفادا الي اخره اي من غير مجال للعقل فيه كالحرمة
والحل والوجوب والندب والكراهة والصحة والفساد فانه لا مجال للعقل في
افادتها وكذا احوال القبر والقيامة والجنة والنار فانها مستفادة من الخبر
الصادق ليس الا اذ لا مجال للعقل فيها سوي الحكم بامكانها واحتراز معظم
المعلومات المذكورة عن غير كوحدانية الباري عز وجل وقدرته وعلمه
واتصافه بساير الصفات الثبوتية وتنزيهه عن ساير النقايص فان للعقل
فيها مجالا ومدخلا ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر
الصادق استحق ان يجعل سببا مستقلا ولما لم يثبت عندهم اي المشايخ
الحواس الباطنة المسماة عندهم اي الفلاسفة بالحس المشترك هو قوة
في مقدم الدماغ ترتسم فيها صور المحسوسات بالحس الظاهر وله خزانة
تسمي الخيال تخزن فيها الصور المدركة بالحس المشترك وقت غيبوبتها عنه فاذا
اراد الشخص استحضارها عادت الي الحس المشترك والوهم هو قوة يدرك بها
المعاني الجزئية المنتزعة من المحسوسات بالحس الظاهر من غير ان يتادي
اليها من طرق الحواس الظاهرة كادراك عداوة زيد العدو وصداقة بكر
الصديق ومحل هذه القوة متصل مؤخر الدماغ وله خزانة تسمي الحافظة
ومحلها مؤخر الدماغ تحفظ فيها المعاني المدركة بالوهم وقت غيبوبتها
عنه فاذا اريد ادراكها عادت الي القوة الواهمة وادركت بها وبين هاتين
القوتين قوة تسمي المتصرفة والمفكرة ومن شانها تركيب الصور والمعاني

وتفصيلها اي تحليلها والتصرف فيها واختراع اشيا لا حقيقة لها كانسان له
جناحان او راسان وهذه القوة تاخذ تارة صورا من الخيال الذي هو خزانة
الحس المشترك وتركبها بضم الي بعض وتحللها بفصل بعضها عن بعض وتارة معاني
من الحافظة التي هي خزانة الوهم وتركبها او تحللها بالطريق المذكور وهذه
القوة دايما لا تسكن نوما ولا يقظة وليس عملها منتظما بل النفس التي تستعملها
علي اي نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية سميت متخيلة وان
استعملتها بواسطة القوة العاقلة سميت مفكرة والفرق عندهم بين الصور
والمعاني ان الصور ما لو وجد لم يدرك به فهذه الخمس المسماة عند الفلاسفة
بالحواس الباطنة فقول الشارح وغير ذلك اي من الخيال والحافظة والمفكرة
واذا اصاب الشخص افة في القوة الواهمة لم يدرك شيا من الاشيا التي يدرك
بها فلا يدرك العداوة والصداقة الجزئيتين مثلا وكذا اذا اصابته افة في
الحس المشترك لم يدرك شيا من مدركاته وكذا اذا اصابته افة في القوة
المفكرة لم يقدر علي تركيب المعاني والصور وتحليلها والتصرف فيها ولم
يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات
والنظريات وكان مرجع الكل اي الحواس الباطنة وما بعدها الي العقل
ففي ذكره غنا عن ذكرها جعلوه اي العقل سببا ثالثا يفضي الي العلم بمجرد
التفات يرجع الي البديهيات والوجدانيات او بانضمام حدس يرجع الي
الحدسيات او تجربة يرجع الي التجربيات او ترتيب مقدمات اي او مبادي
يرجع الي النظريات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا مثال
للوجدانيات وان الكل اعظم من الجزء مثال للبديهيات وان نور القمر
مستفاد من الشمس مثال للحدسيات وان السقمونيا مسهل مثال للتجربيات
وان العالم حادث مثال للنظريات الحاصلة بنظر العقل بمعني ترتيب
المبادي والمقدمات هو العقل مفعول ثان لجعلوا وان كان العلم في
البعض مستفادا باستعانة من الحس فالحواس جمع حاسة ولما ورد عليه
ان حاسة اسم فاعل من الاحساس ففعله احس فكان القياس في اسم الفاعل
محسة لا حاسة اجاب بان حاسة ليست اسم فاعل من الاحساس بل اسم للقوة
التي هي الحس وليست القوة محسة الي حساسة قصدا الي المبالغة وهذا بمعني

قوله بمعني القوة الحساسة خمس لما كان اسم العدد يفيد الحصر فربما يتوهم
ان حصر الاسباب الحواس في الخمس عقلي يقضي به العقل ويحيل الزيادة عليه
والنقص عنه دفع الشارح ذلك التوهم بقوله بمعني ان العقل حاكم بالضرورة
من غير افتقار الي نظر واستدلال بوجودها يعني انما اقتصر المصنف علي
هذه الخمسة لان العقل يحكم بوجودها بالاتفاق منا ومن الفلاسفة واما
الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا يحكم العقل بوجودها كما لا
يحكم بانتفايها لعدم قيام دليل علي واحد منهما واما الادلة التي اقامتها الفلاسفة
علي وجودها فكلها مدخولة مطعون فيها كما اشار اليه بقوله فلا يتم دليلها علي
الاصول الاسلامية وذلك الدليل هو زعمهم ان الواحد لا يصدر عنه الا
واحد فلا يصدر عن العقل الا واحد وهو ادراك الكليات فخصوا ادراك الجزئيات
بالحواس الباطنة ونحن نقول ما المانع من ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد
اذ لا دليل يعتد به يدل علي ذلك فلا دليل يعتد به يدل علي ثبوت الحواس الباطنة
ثم شرع في تعداد الحواس الخمس الظاهرة بقوله السمع وهي قوة اي معني قايم
بغيره مودعة اي اودعها الله تعالي في العصب المفروش في مقعر
الصماخ الصماخ كالقبة له مقعر وهو باطنه ومحدب وهو ظاهره والعصب
المودع فيه هذه القوة مفروش في مقعره تدرك بها الاصوات بطريق
وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الي الصماخ اعلم ان الصوت
عبارة عن كيفية وعرض يتكيف به الهواء كالنفس بفتح الفا فعند التكلم
وحصول القرع وهو المماسة الشديدة او القلع وهو التفريق الشديد يتموج
الهوا بذلك كالحجر المرمي في الما ثم يتكيف الهواء الذي يليه بكيفية الصوت
من شدة او ضعف او غير ذلك بان يخلق الله تعالي مثل تلك الكيفية في
الهوا المذكور ثم يخلق مثلها في الهواء الذي يلي هذا الهوا وهكذا الي الهواء
الذي يلي الصماخ لا الذي يلي الصوت لانه مندفع بما وراه وكيفيته لا تنتقل
الي ما يليه حتي تصل الي الصماخ لان العرض لا ينتقل عن محله الي غيره كما سياتي
ان شا الله تعالي وقيل ان الهواء المتكيف بالصوت هواء واحد يخرق الاهوية
وينفذ الي الصماخ قالوا والحق الاول والا لما كان ادراك جهة الصوت ولا
قربه من بعده وظاهر كلام الشارح انه ماش علي الثاني بدليل قوله وصول

الهوا المتكيف الي قوله الي اخره ويمكن ترجيعه الي القول الاول بالتاويل ولما
قال تدرك بها الاصوات خشي ان هذا الادراك لذات القوة حتي يكون وجودها
عنها واجبا عقلا ولا يمكن تخلفه فدفع ذلك بقوله بمعني ان الادراك الله تع
يخلق الادراك في النفس عند ذلك والبصر وهي قوة مودعة في العصبتين
المجوفتين اللتين يتلاقيان اي يجتمعان في مقدم الدماغ وذلك يستلزم
حصول القوة هناك اذ هما محلها فتادّيان اي تصلان الي العلبتين اما
بان تنعطف النابتة يمينا فتفد الي الحدقة اليمني والنابتة يسارا فتفد الي
الحدقة اليسري علي ما اختاره جالينوس واما بان يتقاطعا تقاطعا صليبيا
علي ما ذكره غيره وعبارة الشارح تنتظم علي الامرين تدرك بها اي
بالقوة الباصرة الاضواء جمع ضوء وهو الضوء النور اصليا كان او مكتسبا
والالوان سياتي الكلام عليها في مبحث الاعراض ان شا الله تعالي والاشكال
جمع شكل وهو هيئة احاطة نهاية واحد او اكثر بالجسم او بالسطح فهيئة احاطة
النهاية الواحدة كالكرة بالنسبة للجسم والدايرة بالنسبة الي السطح وهيئة
احاطة النهايتين كشكل نصف الكرة بالنسبة للجسم وشكل نصف الدايرة
والمقادير جمع مقدار وهو كم متصل قار الذات فالكم عرض يقبل التجزي
لذاته وبه احترز عن الكيف والنسبة فان الكيف عرض لا يقبل لذاته قسمة
ولا نسبة اما باعتبار محله فيقبل القسمة فالبياض وان كان عرضا لا يقبل
التجزي لذاته لكنه يقبله باعتبار محله وهو الجسم واما بالنسبة فانها عرض
يقتضي لذاته اضافة لا قسمة والمراد بالمتصل ان يكون لاجزايه المفروضة
بعرض العقل حد مشترك تتلاقي عنده وبه احترز عن العدد فان الاثنين
مثلا كم فانه عرض يقبل التجزي لذاته وهو منفصل لا متصل اذ لا حد مشتركا
لجزيه وبما واحد وواحد يتلاقيان عنده فلا اتصال بينهما والمراد كونه
قار الذات ان تكون اجزاوه المفروضة ثابتة مجتمعة في الوجود الخارجي
وبه احترز عن الزمان فانه وان كان كما متصلا لكنه ليس بقار الذات
سوا فسر بحركة الفلك او بمقدارها اما الاول فلان حركة الفلك واحدة
من اول الزمان الي اخره وليست مجتمعة الاجزا في الوجود بل وجود كل جزا
منها مشروط بانقضا ما قبله فلا يسمي مقدارا واما الثاني فلعين ما ذكر في

٢ ثم يعترض

الاول اذ اجزا المقدار ايضا غير قارة فلا يوجد واحد منها الا بعد انعدام
الاخر والحركات جمع حركة وهي كونان في انين في مكانين علي ما سياتي
والان جزء الزمان والحسن والقبح المتصف بهما الشخص باعتبار الخلقة
التي هي مجموع الشكل واللون فان الخلقة عبارة عما تركب من الشكل واللون
وهذا المتركب امر كلي من ما صدقاته الحسن والقبح اذ الاول عبارة عن
مجموع الشكل واللون المتناسبين والثاني عن مجموع الشكل واللون الغير
المتناسبين وغير ذلك كالطرف وهو المحدد البعد وهو الامتداد والوضع
وهو الهيئة التي تعرض للجسم بالنظر الي ما يحيط به او يكون خارجا عنه والتفرق
وهو تميز شي عن شي كان متصلا به ويقابله الاتصال والسكون وهو كونان في
اين في مكان واحد والنعومة وهي كيفية تحصل للجسم عن استوا وضع
الاجزا بان لا يكون بعضها اخفض ولا ارفع ويقابلها الخشونة هي كيفية
تحصل للجسم عن كون بعض الاجزا اخفض ولا ارفع والتنشف وهو كون الجسم
شفافا فلا يحجب البصر عما وراه ويقابله الكثافة هي كون الجسم كثيفا يحجب
البصر عما وراه والتشابه وهو كون الشي مماثلا لغيره ويقابله التخالف
ويعبر عنه بالاختلاف ايضا والضحك والبكا الحاصلين باعتبار الشكل والحركة
فان كلا من الضحك والبكا عبارة عن مجموع الشكل والحركة الحاصلين بتغير الفم
والعين عن حالهما قبل الضحك والبكا وانطباق الفم والعين والتقائهما
وهذه الامور وما اشبهها كالاستقامة والانحنا والتحدب والتقعر
فانها ترجع الي الشكل لكونها من جزييات اذ كل منها هيئة احاطة نهاية
علي وجه مخصوص ولا يضر كون بعض المذكورات عدميا لان العرض تعديد
مطلق المبصر سوا كان مدركا بالبصر اولا وبالذات اوثانيا وبالعرض فالاول
كالمعدود والثاني كالعدد فان المعدود هو المبصر اولا وبالذات والعدد
مبصر ثانيا وبالعرض علي ما صرح به الجمهور ولما قال تدرك بها فربما يختلج
في ذهن السامع انها الة موثرة في الادراك فدفع ذلك بقوله مما يخلق الله
تعالي الادراك في النفس عند استعمال تلك القوة نظير ما مر في السمع
يعني ان القوة الباصرة كغيرها من سايرالحواس لا تاثير لها في ادراك شي
مما ذكر وانما هي سبب عادي اجري الله تعالي عادته بان يخلق الادراك عند

استعداله لاكما تزعم المعتزلة والفلاسفة من ان الادراك بتاثير الحاسة ولاكما
تزعم الفلاسفة من ان الادراك بإعداد من القوة للنفس بمعنى ان القوة تصير
النفس قابلة مستعدة لان يفيض الله تعالى عليها الادراك بنا على ان الله تعالى
انما يفيض الادراك كغيره على المحال القابلة له بعد اعداد القوة لها ومن مذهبهم
اشبه حالا من مذهب المعتزلة وان كان الحق خلاف المذهبين كما تقدم ره
والشم وهي قوة مودعة اي مجعولة بجعله تعالى **في العصبتين الزائدتين**
النابتتين في بعض النسخ النابتتين بتاء مثناة فوقية ثم همز ثم تاء مثناة
فوقية ايضا ثم ياء مثناة تحتية من النثور وهو الارتفاع وفي بعض النسخ
النابتتين بياء موحدة ثم تاء مثناة فوقية ثم مثلها ثم ياء مثناة تحتية ثم نون
من النبات وهو الخروج **في مقدم الدماغ** اي في البطن المقدم من بطون
الدماغ **المشبهتين بحلمتي** جلس الثدي **تدرك بها** بخلق الله تعالى **الروائح**
بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم يعني ان
الهواء المجاور لذي الرائحة كالمسك مثلا يتكيف بكيفية اي مثلها ثم يتكيف
بها الهواء المجاور لهذا الهواء المذكور وهلم جرا على قياس ما قيل في السمع الى
ان يتكيف بها الهواء المجاور للخيشوم ولا اشكال في تكيف الهواء بكيفية ذي
الرائحة عند مجاورته له على قاعدة اهل السنة لان ذلك بمحض خلق تعالى كما
علمت واما على اصول الفلسفة فلعل ذلك الهواء لا يخلو عن امتزاج واختلاط
من العناصر الاربع وتفاعل فيما بينها تفعل به مزاجا به يستعد الهواء لقبول
تلك الكيفية لان الاستعداد عندهم شرط للقبول قال بعضهم ولا يخلو
الهواء المجاور لذي الرائحة في الاكثر عن مداخلة اجزاء كثيرة اي دخلت في
الهواء المذكور ودخل فيها واختلط كل منهما بالاخر وتلك الاجزاء تحللت من
ذي الرائحة فيحملها الهواء الى الخيشوم فتدرك منها الرائحة فعلى هذا تكون
الكيفية المشمومة هي كيفية تلك الاجزاء المتحللة قطعا ونقض ما قاله
هذا البعض بانه يلزم عليه انه لو مليت قارورة مسكا مثلا ثم سدت
وملئت اعواما ان تنقص لتحلل الاجزاء منها مرارا واللازم باطل فكذا الملزوم
فالحق كما قال بعض المتاخرين ان الشم يحصل بالطريق الاولى وهي ان يتكيف
الهواء بكيفية ذي الرائحة الى اخره وان حصل ايضا بهذا الطريق **والذوق**

وهي قوة منبثة اي منتشرة **في العصب المفروش على جرم اللسان**
اي سطحه الاعلى ويوخذ من قوله على جرم اللسان انه لا يدرك بما تحت ره
اللسان لعدم وجود القوة فيه **تدرك بها** بخلقه تعالى **الطعوم** جمع طعم
بالفتح اما بالضم فهو المطعوم **بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في**
الفم بالمطعوم اما ان تتكيف تلك الرطوبة بكيفية المطعوم وتصل الى
القوة الذائقة فعلى هذا يكون المدرك كيفية الرطوبة لا كيفية المطعوم
واما ان تتحلل الاجزاء من المطعوم وتصل الى الرطوبة اللعابية فتدرجه
الرطوبة الى الدائقة فتدرك الدائقة على هذا كيفية تلك الاجزاء نفسها
لا كيفية الرطوبة اللعابية على قياس ما قيل في الشم وظاهر كلامه كما
قال بعضهم انه لا يشترط ادراك القوة الدائقة للطعوم تكيف الرطوبة
اللعابية بكيفية المطعوم حتى يكون المدرك كيفيتها لا كيفية المطعوم
وتكون تلك الرطوبة هنا كالهواء في الشم ووجه عدم الاشتراط اغناء ره
مخالطة الرطوبة اللعابية عند ادراك ذلك التكيف فعلى هذا يكون
المدرك كيفية المطعوم لا كيفية الرطوبة وفي قوله التي في الفم اشارة الى
ان الرطوبة المذكورة ليست في محل مخصوص من الفم بل تعم جميع محاله
وقوله **ووصولها الى العصب** عطف على مخالطة واللام في العصب
للعهد الذكري اي العصب المفروش على جرم اللسان **واللمس وهي قوة**
منبثة في جميع البدن قال بعضهم اراد به جميع ظاهر اي جلده فيكون
في الكلام مضاف محذوف اي في جميع جلد البدن واما باطنه ففيه اشيا
غير حساسة كالكبد والرية والطحال والكليتين على ما صرح به في الكتب
الطبية **تدرك بها** بخلق الله عز وجل **الحرارة والبرودة والرطوبة**
واليبوسة صرح بهذه الاربعة لانها اوايل الملموسات بمعنى انتهاي المدركة
باللمس اولا وبالذات واما ما عداها وهو المشار اليه بقوله **وبخو ذلك**
كالخشونة والملاسة تدرك به ثانيا وبالعرض وبهذه الاربعة تتفاعل
الاجزاء العنصرية ويفعل بعضها عن بعض بارادة القادر المختار فيتولد
من المركبات والاوليان منها فعليتان لان الحرارة كيفية من شانها تفريق
المختلفات وجمع المتشاكلات فتفرق بين الماء والنار وبين التراب والهواء

فتلحق كلامنا بعنصره فيحصل الجمع بين الماء وعنصره والنار وعنصرها وهكذا ٥
والبرودة كيفية من شأنها تفريق المتشاكلات وجمع المختلفات فتفرق بين
النار وبين الماء والماء وهكذا وتجمع بين النار والماء وبين النار والتراب
وهكذا مثلا تفرق بين النار وعنصرها المشاكل لها وتسكنها الجسم كالذهب
والاخريان منها انفعاليتان لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل والتفريق
والاتصال واليبوسة كيفية تقتضي ضد ذلك وانما نسب الفعل الى الاوليين
والانفعال الى الاخريين لان الفعل اظهر في الاوليين والانفعال اظهر
في الاخريين فلا تناقض بين هذا وبين اثبات التفاعل للاربعة في ٥
صدر الكلام عليها ولما كان لفظ التماس في قوله عند التماس يشعر ٥
بالقصد والارادة من المتماسين فلا يشمل اتصال شيئين لا ارادة لهما ٥
اردفه بقوله والاتصال تفسير له والضمير في به للبدن وبكل حاسة
منها اي من الحواس الخمس قدم معمول يوقف وهو بكل حاسة لافادة الاختصاص
وفي تفسير يوقف بقوله اي يطلع اشارة الى ان يوقف ماخوذ من قولهم
وقفت فلانا على كذا اي اطلعته والذي يظهر كما قال بعض المحققين ان ٥
الضمير في قوله على ما وضعت هي وكذا الضمير المنفصل الموكد له عائد الى
كل الواقع على افراد الحاسة اذ هو المحدث عنه لا الى الحاسة كما صرح به الشارح
في قوله اي تلك الحاسة له واشار بقوله يعني ان تلك الحاسة الله
تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة الى ان معنى
الوضع الخلق وان معنى فاعله هو الله تعالى وانما ترك المصنف التصريح بذلك
وكولا الى ما تقرر في اصول الدين من انه تعالى هو الموجد لكل فعل حقيقة
وصرح بقوله مطابقة للمتن في قوله وبكل وحذف الشارح المضاف اليه
وهو حاسة واقام التنوين مقامه اوليدل عليه على المذهبين في ذلك ٥
واشار بقوله لادراك الى ان في كلام المصنف اضمار مضاف هو ادراك اي وضعت
لادراكه وبين بقوله اشياء مخصوصة ان ما فيما وضعت واقعة على الاشياء
المذكورة ومعنى المخصوصة المعينة كالالوان والاشكال وسائر المبصرات
بالنسبة لحاسة البصر والاصوات لحاسة السمع والطعوم لحاسة الذوق
وهكذا كما اشار اليه بقوله كالسمع للاصوات والذوق للمطعوم والشم

للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه لم يجز
ذلك او يمتنع عقلا ففيه خلاف فمن قايل بالجواز ومن قايل بالمنع ٥
والحق الجواز لما ان ذلك اي الادراك الحاصل بالحاسة بمحض خلق
الله تعالى من غير تاثير للحاسة كما هو المذهب الحق فان قيل هذا السوا
شاء من ان كل حاسة خلقت لادراك اشياء مخصوصة لا يدرك بها ما يدرك
بالحاسة الاخرى وتقرير السوال ان الذايقة خلقت لادراك اشياء مخصو
وهي الطعوم مع انها تدرك الحرارة وهي غير ما وضعت الذايقة له اذ هي ٥
من الملموسات التي وضع لها اللمس وهذا معنى قوله اليست الذايقة ٥
تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا والاستفهام في اليست للتقرير اي
تقرير المخاطب بما يعرفه وما يعرفه منا هو النفي ولذا صرح به في قوله
قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة تدرك باللمس الموجود
في الفم واللسان لما ان اللمس قوة منبثة في جميع البدن والخبر
الصادق اي المقطوع بصدقه بقرينة حصره في النوعين المذكورين اذ ٥
المنحصر فيهما هو المقطوع بصدقه لا مطلق المطابق للواقع لصدقه على خبر
الواحد المطابق للواقع وانما اقتصر الشارح على تفسيره بذلك حيث قال
اي المطابق للواقع وكولا الى قرينة المقام وهو ان المقام فيما يفيد العلم
ثم ان مطابقة الخبر للواقع باعتبار حكمه اذ هو المطابق للواقع حقيقة ٥
فنسبة المطابقة الى الخبر مجاز فان الخبر كلام يكون لنسبته الذهنية
المفهومة من النسبة الكلامية خارج وهو المسمى بالنسبة الخارجية ٥
تطابقه اي ذلك الخارج تلك النسبة المذكورة فيكون الكلام صادقا
او لا تطابقه فيكون الكلام كاذبا فعلم من هذا التقرير ان المطابق ٥
حقيقة هو نسبة الخبر المعبر عنها بالحكم لا نفس الخبر فلا تناقض في كلام
الشارح حيث اثبت المطابقة اولا للخبر وثانيا للنسبة فالصدق والكذب
على هذا اي تفسير الصادق بالمطابق للواقع وتفسير الكاذب بالغير المطابق
للواقع من اوصاف الخبر اذ هو المتصف بالمطابقة وعدمها على ما مر
وقد يقال ان اي الصدق والكذب بمعنى الاخبار عن الشيء على ما اي
الوجه الذي هو ملتبس به في الواقع اولا على ما هو به اي الاعلام بنسبة

تامة تطابق الواقع او لا تطابقه فسر الاخبار بالاعلام والشيء المخبر عنه بالنسبة التامة وما هو به بالمطابقة او عدمها لزيادة الايضاح فمن ههنا ومن ان الصدق والكذب مقولان بالاشتراك على صدق الخبر وكذبه وصدق المخبر وكذبه يقع في بعض الكتب الكلامية الخبر الصادق بالوصف بناء على المعنى الاول وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة بناء على المعنى الثاني اذا علمت ذلك فاعلم ان الخبر الصادق جنس مشتمل على نوعين احدهما المتواتر ومن ههنا الجملة صفة نوعين واللام في المتواتر للعهد الذهني اي المعروف بذلك سمي هذا الاحد بذلك اي بالمتواتر لما انه اي ذلك الاحد واللام للتاكيد وما زايدة لا يقع اي لا يحصل في الخارج دفعة حال من الضمير في يقع اي ذا دفعة اذ لا بد من صدق الحال في الحمل على صاحبها ومعنى الدفعة المرة الواحدة في الزمن الواحد وبل في قوله بل على التعاقب الانتقال من غرض الى اخر ومعنى التعاقب ان يعاقب الثاني الاول في الاخبار وهكذا الى ان يبلغ المخبرون جمعا لا يتصور تواطيهم على الكذب ولما كان التعاقب مشعرا بالبعدية بقيد الاتصال كما هو مفهومه فتخرج المعية والانفصال فسره الشارح بقوله والتوالي اذ التالي هو الاتي بعد من غير تراخ وفي قوله لا يقع دفعة الى اخره اشارة الى ان معنى التواتر لغة التتابع من الوتر يقال واترت الكتب فتواترت اي جاء بعضها في اثر بعض من غير انقطاع وانفصال ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترا اي واحدا عقب واحد قلبت الواو من وترا تاء كما في تراث وتجاه والاصل وراث ووجاه وهذا معنى التواتر بحسب الاصل فلا يخرج عنه ما اذا اخبر اثنان عن اثنين او ثلاثة او اكثر عن مثلهم وهلم الى ان يبلغ المخبرون الجمع المذكور ولا يشكل اعتبار البعدية المتصلة في مفهوم التواتر لغة لانه نقل في الاصطلاح الى المعنى الاعم ثم اشار الى تفسير المتواتر بقوله وهو الخبر وهذا جنس وقوله الثابت يعني الوارد الحاصل على السنة قوم قيد مخرج للخبر الثابت على لسان واحد مثلا ولما كان التصور مشتركا بين حصول صورة الشيء في العقل كان معه حكم او لا وبين التجويز العقلي وهو الحكم بالجواز والامكان وهذا الثاني هو المراد فسر الشارح قوله لا

يتصور تواطوهم بقوله اي لا يجوز العقل عادة توافقهم على الكذب اي في الكذب فعلى معنى في كما في قوله تعالى ودخل المدينة على حين غفلة اي في حين غفلة واشار الشارح بتفسير التواطوء بالتوافق الى انه يعتبر في مفهوم التواتر ان لا يجوز العقل توافقهم على الكذب على وجه المواضعة والموافقة ولا لكذبهم على سبيل الاتفاق وليس المراد الاول فقط كما يشعر به لفظ التواطوء والى هذا اشير كلام الكستلي حيث قال اي لا يجوز العقل توافقهم لا قصدا بطريق المواضعة ولا على سبيل الاتفاق ثم ان هذا الجمع لا يعتبر فيه عدد معين بل علامته حصول العلم بمضمون ذلك الخبر ونسبته الى من نسب اليه من غير شك ولا ريبة سواء وقع العلم بمدلول لام لاحتي لو فرض ان كافرا بلغه عنه خبر بطريق التواتر حصل له العلم بنسبته اليه لا بمدلوله فمعنى المضمون ههنا ما تضمنه الخبر من النسبة المذكورة والى ما قررناه اشار الشارح بقوله ومصداقه اي العلامة المصدقة له الدالة على بلوغ المخبرين هذا الحد ومصداق في الاصل مفعال اسم الة الصدق والمراد به ههنا اسم الفاعل كما تقرر وقوع العلم بمضمونه واكد ذلك بقوله من غير شبهة اذ الشبهة لا تجامع العلم وفي هذا التاكيد اشارة الى ان العلم ههنا بمعنى التصديق اليقيني وهو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت الذي لا يقبل الزوال بتشكيك المشكك لا بالمعنى الاعم وهو اي المتواتر بالضرورة لا بالنظر موجب اي مثبت مفيد للعلم الضروري بطريق العادة لا بطريق الايجاب العقلي والتاثير كما هو مذهب المعتزلة ولا بطريق الاعداد كما هو مذهب الفلاسفة فاطلاق الايجاب عليه بطريق التسمح ثم مثل لذلك العلم المفاد بقوله كالعلم بالملوك الخالية اي الذاهبة الماضية وقوله في الازمنة الماضية حال من الملوك او صفة له لان اللام للجنس اي كاينة او الكاينة في الازمنة الماضية والبلدان النائية يحتمل لفظ البلدان النائية العطف على الملوك اي والعلم بالبلدان النائية فيكون مثالا اخر للعلم الحاصل من المتواتر والعطف على الازمنة اي وفي البلدان النائية فيكون من تمام المثال اذ موجبيته عطف على الصفة فيكون صفة والصفتان لموصوف واحد هو الملوك والاول اقرب الى العقل لان

لان مثالين لكونهما اعم فايدة اقرب الي العقل من مثال واحد بل القيد وهو الثالثة علي الثاني يكون حشوا مفيدا لاشعاره بان العلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية في البلدان الغير النائية لا يحصل من المتواتر فلا فرق وان كان ابعد من جهة اللفظ لان لفظ البلدان اقرب الي الازمنة من الملوك فهما هنا الاثنان الي قوله وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري امران اي مقامان احدهما ان المتواتر موجب للعلم اي مفيد للواقف عليه العلم لا بقيد الضروري وذلك اي ايجابه العلم لا بقيد الضرورة حاصل لنا بالضرورة الوجدانية واشار الي الدليل علي الامر الاول بقوله فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار بفتح همزة انه عطفا علي العلم اي ونجد من انفسنا ان ذلك الي اخره الثاني وهو ان العلم الحاصل به اي بالمتواتر ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل اي من فيه اهلية الاستدلال وغيره حتي الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات اي لا اهتداء لهم بتحصيل المجهول من المعلوم والصبيان مجرور بحتي العاطفة اذ هو بعض لما قبلها غاية لها في الزيادة لا يقال الاستدلال علي كون العلم الحاصل بالمتواتر ضروريا ينافي كونه ضروريا اذ الضروري هو الذي لا يتوقف علي الاستدلال لانا نقول المدعي انه ضروري ذات العلم واما العلم باتصافه بكونه ضروريا فهو نظري فيتوقف علي الاستدلال فلا منافاة واورد علي المقام الاول امران اشار الي الاول بقوله واما خبر النصاري بقتل عيسي عليه السلام واليهود بتابيد دين موسي عليه السلام اي بكونه مؤبدا لا ينسخ فتواتره ممنوع وتقرير الايراد انه لو كان المتواتر يفيد العلم لافاد خبر النصاري بقتل عيسي عليه السلام وخبر اليهود بتابيد دين موسي عليه السلام العلم بقتل عيسي وبتابيد شريعة موسي عليهما السلام اذ كل من الخبرين خبر جمع لا يتصور تواطيهم علي الكذب عن مثلهم وهكذا والمتواتر لا يشترط في حصول العلم به الاسلام كما لا يشترط فيه البلوغ ولا العدالة واللازم وهو افادة العلم بذلك باطل لمعارضته القاطع كالقران ومعجزات الانبيا عليهم الصلاة والسلام فالملزوم وهو افادة المتواتر العلم مثله وتقرير

الجواب انه يشترط في افادة المتواتر العلم ان يوجد في جميع الطبقات عدد لا يتصور تواطوهم علي الكذب ويشترط في الطبقة الاولي ايضا الاستناد في الاخبار الي احساس تام اما بالمعاينة والمشاهدة او بالسماع وقد فقد الشرط كما نقله اهل العلم بالاخبار في الطبقة الاولي المخبرة عن قتل عيسي عليه السلام اما انتفا الشرط الاول فلان عدد النصاري المخبرين عن قتله عليه السلام لم يبلغ حد التواتر فيها بل وفي الوسطي واما انتفا الشرط الثاني فلانهم لم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا الي شبهه من بعيد خوفا من الاعدا مصلوبا فشبه لهم ففي الحقيقة لم يروا مصلوبا الا شبهه واما بلوغ عدد اليهود المخبرين عن تابيد دين موسي عليه السلام في كل طبقة طبقة فممنوع ولعل ذلك في الاصل من وضع بعض الاحبار صونا لرياستهم كما كانوا يكتمون نعت محمد صلي الله عليه وسلم في التورية علي انه قد نقل ان تحت نصر قد استاصلهم وقطع عرقهم واستاصل علمائهم حتي لم يبق منهم الا الاحاد الذين لا يحيل العقل عادة تواطيهم علي الكذب واما قول التلوح واما مثل خبر اليهود بقتل عيسي وبتابيد دين موسي فلا نسلم تواتره فلا ينافي ما في شرح العقايد من اسناد الاخبار بقتل عيسي الي النصاري لان كلا من الفريقين قد اخبر بذلك والتواتر منتف في الطبقة الاولي من اليهود ايضا لانهم كانوا تسعة دخلوا علي عيسي عليه الصلاة والسلام فقعلوا في صاحبهم الملقي عليه الشبه ما فعلوا ثم اختلفوا في قتله فقال بعضهم لم يقتل وقال بعضهم انه قتل وصلب وما قتلوه وما صلبوه وقال بعضهم ان كان هذا عيسي فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسي وقال بعضهم رفع الي السما وقال بعضهم الوجه وجه عيسي والبدن بدن صاحبنا وبعد ان تعلم اختلاف التسعة لا يخفي عليك ان العادة لا تحيل تواطوء مثلهم علي الكذب واشار الي الامر الثاني من الايرادين علي المقام الاول بقوله فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الي الظن لا يوجب اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد وتقرير الوجه الاول من هذا الايراد ان المتواتر واحد بالذات متعدد بتعدد المخبرين فكانه مجموع تركب من عدة اخبار بضم بعضها الي بعض ومفاد كل واحد من تلك الاخبار ليس الا الظن

فاذا جمع مدلولاتها كلها كانت ظنونا اذ ضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين ه
لاستلزامه انقلاب الحقايق وهو محال عادة وتقرير الوجه الثاني منه ان كل من
تلك الاخبار المتركب منها هذا المجموع يفيد ظن الصدق فيحتمل الكذب على وجه
المرجوحية فيثبت من تلك الاخبار امر كلي وهو جواز الكذب لكل واحد منها على
انفراده والمجموع من حقيقة تلك الاخبار الاحاد فيلزم جواز كذبه فلا يفيد ه
العلم لعدم احتمال العلم للنقيض ثم اشار الشارح الى الجواب عن هذا الايراد
بوجهين بقوله قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة
الحبل المولف من الشعرات وتقرير الجواب سلمنا ان كل خبر من تلك الاخبار
على انفراده يجوز كذبه مرجوحا لكن ما المانع ان يحصل من المجموع من حيث هو مجموع
ما لا يحصل من كل واحد من اجزايه على انفراده فيجوز ان يحصل منه اليقين ه
واستحالة الكذب وان كان الحاصل من كل واحد من اجزايه على انفراده ه
الظن وجواز الكذب لكن قوة في قوله قوة الحبل الى اخره اشكال لطيف وهو
انه فرق بين ما نحن فيه وبين الحبل المولف من الشعرات وهو ان في كل شعرة
على انفرادها قوة من جنس قوة الحبل لكنها ضعيفة فلا يلزم انقلاب الحقايق
بخلاف ما نحن فيه وهذا مدفوع بان المدعا ليس انقلاب الظن علما بل حصول
العلم من الاجتماع لقوته دون الانفراد فلا فرق اذن فتامل واورد على
الامر الثاني وهو ان العلم الحاصل بالمتواتر ضروري امران ايضا الاول
ان العلم الحاصل به موقوف على استحضاله من مقدمتين احديهما كونه واردا
على السنة جمع يحيل العقل عادة تواطوهم على الكذب والثانية كل خبر هذا
شانه فهو صادق وحكمه للواقع مطابق وهذا مذهب الكعبي وابو الحسين الى
انه نظري واجيب بان كون العلم الحاصل به موقوفا على استحضاله من ه
ذلك ممنوع بل الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا سواء استحضر كونه ه
واردا على السنة الجمع المذكور امر لا وسواء استحضر صدقه ومطابقته للواقع
امر لا فقد تقرر ان العلم بمضمونه لا يتوقف على استحضار المقدمتين وعلى
ملاحظتهما فضلا عن توقفه على الاستحضار منهما الذي هو فرع على استحضارهما
وملاحظتهما واما الامر الثاني من الايرادين فاشار اليه الشارح بقوله فان
قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلافات وتقريره

وتقريره ان الضروري له خاصتان لازمتان له احديهما عدم التفاوت في ه
انواعه بالقوة والضعف والثانية عدم اختلاف العقلاء فيه وهما منتفيتان ه
عن العلم المفاد بالمتواتر اما انتفا الاول فلان الضروري جنس كلي تحته ه
انواع بديهي وتجربي وحدسي ووجداني ولا يخفى ان العلم البديهي اقوى
من العلم بالمتواتر كما اشار الى ذلك بقوله ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف
الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر فلو كان العلم الحاصل بالمتواتر ضروريا
لساوى غيره من انواع الضروري واما انتفا الخاصة الثانية فقد اشار اليه
بقوله والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة
والسمنيه بضم السين المهملة وفتح الميم قوم ينسبون الى سومنات وقيل الى سمن
اسم صنم معروف يقولون بالتناسخ وينكرون حصول العلم بغير الحواس الظاهرة
ومن جملة ذلك العلم الحاصل بالمتواتر والبراهمة جمع من الهند ينكرون ه
بعثة الانبيا نسبوا الى برهام صاحبهم وقيل الى برهمن وهو اسم لاكبر اصنامهم
عليهم لعنة الله واشار الى الجواب بقوله قلنا هذا اي كون الضروريات
لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ممنوع والمنع عبارة عن عدم الاستدلال
للمستدل ولا يحتاج الى ذكر سنده بل يكفي في توجه الاعتراض على المستدل
ذكره مجردا عن السند وعلى المستدل منعه بالدليل ولكن الشارح بين سند
المنع تبرعا بقوله بل قد تتفاوت اي تختلف انواع الضروري قوة وضعفا فيكون
بعضها اقوى من بعض بواسطة التفاوت الباسببية والاضافة بيانية ه
اي نشوا بواسطة هي التفاوت في الالف والعادة اي الاعتياد وهذا من عطف
السبب على المسبب اذ الاعتياد سبب لالف النفس احد الضروريين مثلا دون
الاخر يوضح ذلك ان كلا من قولنا كل جسم متحيز وقولنا كل جوهر مجرد غير
متحيز ضروري مع ان جزم النفس فالحكم الاول لالفها له اشد من جزمها ه
بالحكم الثاني اذ لم يكثر اعتيادها لعدم تحيز الجواهر المجردة كالعقول والنفوس
عند الفلاسفة بل كثير من الناس او اكثرهم انما يسمع ذلك سماعا من غير تعقل
لمعناه بل كثير منهم لا يخطر ذلك ببالهم اصلا فليس اشدية جزم النفس باحد
الحكمين دون الاخر لكونه ضروريا والاخر نظريا بل لاعتياد النفس والفها
له دون الاخر وعطف الاخطار على الممارسة في قوله والممارسة والاخطار

من عطف السبب على المسبب لان الاخطار هو التحريك من خطر الرمح اذا تحرك والممارسة
كثرة الخطور بالبال الذي هو القلب او العقل فكثرة اخطار الحكم بالبال عبارة
عن كثرة تحريكه بالقلب او العقل وكثرة ممارسة الحكم عبارة عن كثرة حضوره في
القلب او العقل ولا شك ان كثرة الحضور مسببة عن كثرة الاحضار وتوضيح
المقصود ان كل عاقل كثيرا ما يخطر بباله كون الواحد نصف الاثنين وان لم يقيد
على تلخيص العبارة المفصحة عن ذلك وقد يمر عليه دهور كثيرة لا يخطر بباله اسكندر
فضلا عن حكمه عليه بالوجود فجزم العقل بالاول وان شارك جزمها بالثاني في
كونه ضروريا لكنه اقوى لكثرة الممارسة والاخطار بالبال وعطف على الالف
قوله وتصورات اطراف الاحكام اي بواسطة التفاوت في الالف والعادة
وبواسطة التفاوت في تصورات اطراف الاحكام يوضح ذلك ان كلا من قولنا
الكل اعظم من الجزء وقولنا المثلث سطح يحيط به ثلاث نهايات حكم ضروري
اذ الحكم الضروري هو الذي لا يتوقف بعد تصور اطرافه على نظر واستدلال
وكل من هذين الحكمين كذلك ولا شك ان الجزم في الاول اقوى منه في
الثاني وسببه التفاوت في تصورات الاطراف لان تصور كل طرف من الاول
بديهي يحصل باول توجه العقل بخلاف تصور اطراف الثاني فانه خفي لتوقفه
على معرفة المثلث والاحاطة والنهاية ثم اشار الى سند منع كون العقلاء
لا تختلف في الضروري بقوله وقد تختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية
في جميع الضروريات وحاصله ان كون الضروري لا تختلف فيه العقلاء
ولا يقع ممنوعه احد منهم ممنوع بل قد يكون ضروريا بالاتفاق ويمنعه بعض العقلاء
عنادا الا ترى ان السوفسطائية وهم طائفة من العقلاء قد انكروا جميع الضروريات
عنادا فليس انكار السمنية والبراهمة لنوع من الضروري باعجب من انكار السوفسطائية
لجميع انواع الضروريات فضلا عن انكار نوع منها والثاني خبر الرسول اللام
في الرسول للجنس لا للعهد حتى يراد به نبينا صلى الله عليه وسلم خاصة ويدل
عليه تعريفه للرسول الواقع في المتن بانه انسان الى الخ وهو المؤيد المقوي
من الايد وهو القوة ومنه قوله والسما بنيناها بايد اي بقوة وقدرة ووصف
الرسول بذلك من حيث وصفه برسالة الله المويدة بالمعجزة والمقواة بها لا
من حيث ذاته والى هذا اشار بقوله اي الثابت رسالته بالمعجزة ثم اشار

الى

الى تعريف الرسول بقوله والرسول انسان في اعتبار الانسانية في جنس
الرسول اشارة الى ان الرسول بهذا المعنى لا يكون جنيا ولا ملكا وقوله بعثه الله
لتبليغ الاحكام به فصل يخرج للنبي غير الرسول اذ النبي انسان اوحي اليه بشرع
سواء امر بتبليغه فيكون رسولا ايضا ام لا فيكون نبيا فقط فيعتبر في مفهوم النبي قيد
واحد وهو ايحاء الله اليه بشرع ويعتبر في مفهوم الرسول مع هذا القيد قيد اخر وهو
امره بتبليغ ذلك الشرع والشارح حذف القيد الاول من تعريف الرسول لان
القيد الثاني وهو قوله بعثه الله لتبليغ الاحكام يستلزمه اذ المعنى بعثه الله تعالى
لتبليغ الاحكام التي اوحي اليه بها ولك ان تقول معنى بعثه الله اوحي اليه لاجل
تبليغ الاحكام المبعوث اليه بها فيستفاد القيد الاول من كلامه بالمنطوق
كالثاني وقد يشترط فيه الكتاب جعل البني في شرح المقاصد مرادفا للرسول
وفسره بانه انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه فالنبي والرسول لفظان مترادفان
معناهما واحد وهو انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه وورد عليه بان ظاهر الكتاب
العزيز يدل على الفرق بين النبي والرسول حيث قال عز من قايل وما ارسلنا من
قبلك من رسول ولا نبي فعطف النبي على الرسول والعطف يقتضي المغايرة خصوصا
مع تكرار لفظ لا وشهد بالفرق الحديث ايضا لانه روي انه صلى الله عليه وسلم
سيل عن عدد الانبيا عليهم الصلاة والسلام فقال ماية الف واربعة وعشرون
الفا قيل فكم الرسل منهم فقال ثلاثماية وثلاثة عشر جما غفيرا فاشار الشارح
الى فرق بينهما ذكره صاحب الكشاف وهو انه يشترط في الرسول زيادة على
التعريف المذكور انه قد يشترط فيه الكتاب والنبي غير الرسول من لم يترل عليه
كتاب وانما امر ان يدعو الى شريعة من قبله وضعف هذا بما ورد في الحديث
من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب لما روي عن ابي ذر رضي الله عنه انه سال
رسول الله صلى الله عليه وسلم كم انزل الله من كتاب فقال ماية واربعة عشر منها
على ادم عشر صحايف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلاثون
صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحايف والتورية والانجيل والزبور والفرقان وقد
رمز الشارح رحمه الله الى ضعف هذا الفرق بادخال قد على المضارع وقوله
بخلاف النبي راجع لقوله بعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام اي بخلاف النبي
فانه لا يشترط فيه ان يبعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام فانه اعم من الرسول

عموما مطلقا ولما وقع للمعجزة ذكر في وصف الرسول اشار الى تعريفها بقوله والمعجزة
امر اي شيء والامر يعم الفعل كشق الجبل وفلق البحر وانبجار الماء من بين الاصابع
والترك كالامساك عن القوت المعتاد والقول كالقرآن وخرج بقوله خارق للعادة
السحر والشعبذة على الصحيح من انهما ليسا من قبيل خوارق العادات فان الامر المترتب
على السحر كترتب ضرر الشخص على عقد يعقدها ساحر خبيث في خيوط ثم ينفث عليها
ليس خارقا للعادة لترتبه على اسباب مخصوصة في امكنة وازمنة مخصوصة
بشرايط مخصوصة كلما باشر تلك الاسباب احد على الوجه الذي ذكر خلق الله تعر
بحسب جري العادة الضرر المترتب عليه بخلاف العادة فانه لا يعلم سببه
وخرج بقوله قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله تعر الارهاصات
وهي ما يظهر على يد النبي من الخوارق قبل دعوة الرسالة وخرج به ايضا الكرامات
وهي الخوارق التي تظهر على يد الولي وان كان مثل الارهاصات والكرامات مما
يمكن ان يتوصل به الى صدق دعوى النبوة اما في الارهاصات فظاهر واما في
الكرامات فلان الولي لا يكون وليا الا اذا كان مصدقا للنبيه في جميع ما جاء به
ولولا ذلك لما كان ما ظهر على يديه من الخوارق كرامات بل استدراج فما ظهر
على يد نبي كرامة باعتبار ومعجزة باعتبار فتدل على صدق نبيه كما سيأتي في محله
ان شاء الله تعالى نعم لا يصدق على شيء من ذلك انه قصد به اظهار صدق مدعي
النبوة فهذا القصد خاصة مطلقة للمعجزة لا يشاركها غيرها فيه والرجوع في
معرفة هذا القصد الى وقوع العلم الضروري بصدق مدعي النبوة للمشاهد
المسترشد لا يقال فيلزم الدور لتوقف العلم الضروري ايضا على معرفة هذا
القصد التي هي عبارة عن العلم بالاعجاز لانا نقول الدور مدفوع لان ذلك العلم
الضروري اعني العلم بالصدق انما يتوقف على ذات المعجزة لوحظ العلم باعجازها
او لا واما العلم بالاعجاز فانما يستفاد من وصف المعجزة الذي هو افادتها لذلك
العلم الضروري بذاتها وايضاح ذلك انه اذا حصل العلم الضروري بالصدق
من ذات المعجزة علم ان من وصف المعجزة افادتها لذلك العلم الضروري فيعلم
من هذا الوصف قصد اظهار الصدق فصح ان يكون الرجوع في معرفة القصد
الى العلم الضروري دون العكس لحصوله من ذات المعجزة لوحظ العلم باعجازها
او لا فلا دور وهو اي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي اي يفيد

ذلك افادة قطعية بحيث لا يتخلف عنه ذلك العلم الا خرقا للعادة والمقيد
بالاستدلالي احتراز عن الضروري للعلم الحاصل بالتواتر وشبهه هذا العلم اي هذا الاستدلالي
لان الاستدلال طريقه وسببه العادي ولذا اردفه الشارح بقوله اي
الحاصل بالاستدلال ولما كانت السين في الاستدلال مشعرة بالطلب
وليس مرادا لان المستدل ناظر في الدليل لا طالب له اذ هو حاصل عنده
فسر الشارح الاستدلال بقوله اي النظر في الدليل ولما جرا الاستدلال
الى الدليل عرف الشارح الدليل بقوله وهو الذي يمكن التوصل اي الوصول
بكلفة بصحيح النظر فيه من اضافة الصفة الى الموصوف الى مطلوب
خبري علما او ظنا وقيد التوصل بالامكان اشارة الى انه لا يشترط في كون
الدليل دليلا التوصل به بالفعل بل يكفي فيه الامكان اي كونه بحيث يمكن
من حصل عنده التوصل به اي بحيث يتمكن هو من التوصل به ويقدر عليه
من قولهم فلان لا يمكنه النهوض اي لا يقدر عليه فالمراد بالامكان ههنا
معناه اللغوي وهو التمكن من الشيء والقدرة عليه لا المعنى العقلي المقابل
للاستحالة العقلية والسبب في التمكن المذكور ما يصلح لان يجعل وسيلة
الى مطلوب خبري بان يكون بين الدليل والمطلوب الخبري مناسبة
مخصوصة بها يستعقب النظر في الدليل ذلك المطلوب بطريق جري العادة
فبين حدوث العالم ووجود الصانع مناسبة مخصوصة يستعقب النظر
الصحيح في حدوث العالم العلم بالصانع اذ كل حادث للتغير لا بد له من
صانع فتلك المناسبة هي التغير وحذف الشارح قيد اني العلم كما فعله
كثير من الاصوليين لان التعريف لمطلق الدليل وان كان القيد المذكور
انسب باصول الدين وقيل الدليل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته
قولا اخر القول يرادف المولف ويطلق على المعقول والملفوظ فالغاية
للاتيان بمولف اي ان يتعلق به من قضايا والقضايا جمع قضية وهي قول يصح
ان يقال لقايله انه صادق فيه او كاذب فهي الجملة الخبرية عند النحاة فخرج
المولف من المفردات كالحيوان الناطق والمولف من الجمل الغير الخبرية
كاعتقت العبد وبعت الجارية مريدا انشا العتق والبيع وخرج بقوله يستلزم
الاستقرا الناقص بان يتتبع اكثر جزييات كلي ليثبت حكما له فاذا وجد فرد

ويتردد فيه بين ان يلحق باكثر الجزئيات في الحكم وبين ان يلحق باقلها فيه الحق
بالاكثر وهذا الالحاق ظني مثال ذلك ان يحكم على حيوان مجهول الحكم بانه
يحرك فكه الاسفل عند المضغ لوجود التحريك في اكثر الجزئيات وان تخلف في
اقلها كالتمساح وصورة الالحاق هكذا هذا حيوان وكل حيوان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ فهذا يحرك فكه الاسفل عند المضغ فالمقدمة الاولى وان كانت
قطعية لكن الثانية ظنية فالنتيجة ظنية لانها تتبع اخس المقدمتين وخرج
به ايضا التمثيل وهو المعبر عنه بالقياس عند الفقهاء كان يقال النبيذ مسكر
وكل مسكر حرام كالخمر فالنبيذ حرام وهذا ايضا لا يفيد العلم بل الظن فلا يسمى
كل منهما على هذا التعريف دليلا بل امارة كالحكم على زيد بانه في الدار لرؤية
دابته مثلا على بابها فرؤية الدابة على الباب امارة دالة على كونه فيها
اي في الدار لكن دلالتها ظنية لاحتمال تخلف المظنون عن الظن
كوجود زيد خارج الدار حال وقوف الدابة وخرج به ايضا سائر ما عدا البرهان
من القياسات لان المعتبر في مقدمات البرهان هو العلم والمقدمات
المعلومة لوجوب تحققها في الخارج تستلزم تحقق قول فيه بخلاف المقدمات
الغير المعلومة وهي مقدمات غير البرهان فان المعتبر فيها اما الظن او
التسليم كما في الخطابة او التمثيل او الشبه وهي منها لا يستلزم تحقق متعلقه
في الواقع اذ لا علاقة عقلية بينه وبين شيء من الاشياء والملزوم اذا وجب
تحقق متعلقه في الواقع فليت يستلزم تحقق اللازم فيه مع انه يلزم من
تحقق اللازم تحقق الملزوم والملزوم ههنا هو المقدمات والنتيجة واللازم
هو النتيجة واحترز بقوله لذاته عما اذا استلزم القول المذكور قولا اخر
بواسطة مقدمة اجنبية كقولنا الدن في الحقة والحقة في الصندوق
فالدن في الصندوق فاستلزام هذا القول للقول الاخر وهو الدن في
الصندوق ليس لذاته بل بواسطة مقدمة اخرى اجنبية وهي ان مظروف
المظروف مظروف وانطبق الحد على نحو قولنا العالم حادث وكل حادث له
صانع فانه قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا اخر فعلى الاول الدليل
على وجود الصانع هو العالم لكن من حيث اشتماله على الجهة المودية للمطلوب
وهي الحدوث وعلى الثاني الدليل قولنا العالم حادث وكل حادث له

صانع لاعتبار التركيب في الدليل على الثاني واعتبار الشيء المنظور فيه على الاول
كالعالم واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بالمدلول
فبالثاني اوفق اذ لا يلزم من العلم بالعالم العلم بالصانع دايما بل اذا نظر في
العالم من الجهة التي ينتقل الذهن منها الى المطلوب وهي الحدوث بخلاف ما اذا
نظر من غير تلك الجهة فانه لا يلزم من العلم به من هذه الحيثية العلم بالصانع
واما المقدمتان المترتبتان فيلزم من العلم بهما العلم بالنتيجة التي هي المطلوب
من غير نظر وتكلف فانه بعد ملاحظة كون المقدمة الاولى دالة على حصول
وصف الحدوث للعالم وكون المقدمة الثانية دالة على ان ذلك الوصف
مستلزم للمطلوب يلزم العلم بالمطلوب قطعا من غير احتياج الى نظر وتعبيره
باوفق يدل على انه موافق لكل منهما لما تقدم من انه يلزم من العلم بكل منهما العلم
بالمطلوب وان احتيج الى النظر في الاول اما كونه موجبا للعلم اما حرف شرط
وتفصيل وتوكيد اما كونها حرف شرط فالملزوم الفاني جوابها ولذا قال الشارح
فللقطع واما كونها حرف تفصيل فلانها تفصل اجزاء المجمل الذي قبلها وتطبق
ذلك على ما منا ان قول المصنف وهو يوجب العلم الاستدلالي تضمن شيئين
الاول ان الخبر المذكور يوجب العلم والثاني ان ذلك العلم استدلالي
لا ضروري ففصل الشارح رحمه الله ذلك بقوله اما الى آخره واما كونها حرف شرط
تاكيد فلان قولك اما زيد فقايم اصله مهما يوجد شيء في الخارج فزيد قايم
ولا بد من وجود شيء ما في الخارج فقد علقت القيام على امر مقطوع به بحصوله
فانك فكانك قلت هو قايم قطعا ولا يخفى ما في ذلك من التاكيد ثم اعلم ان
ههنا مقامين الاول ان خبر الرسول موجب للعلم لا لغير من الاقسام الادراك
والثاني ان ذلك العلم استدلالي لا ضروري فالشارح استدل على كل من الامرين
ببرهان قطعي مولف من مقدمتين قطعيتين وتقرير الدليل على الاول ما
اشار اليه بما مر من قوله اما كونه موجبا للعلم مع قوله فللقطع بان من
اظهر الله المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة كان صادقا
فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها اي بمضمون
تلك الاحكام قطعا وعلى الثاني ما اشار اليه بقوله واما انه استدلالي
فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات

وكل خبر هذا شانه فهو صادق مضمونه واقع وهذا ظاهر غني عن الشرح ه
والعلم الثابت به اي بخبر الرسول بالدلالة المجازية اي ان خبر الرسول
الة في حصول العلم به وفي قوله ايضا هي اي تشابه العلم الثابت بالضرورة
بالدلالة او السببية ومما متقاربان فالضرورة الة في حصول العلم الضروري
وسبب له وفيه اشكال لان اسباب العلم الضروري الحواس السليمة وبديهة
العقل والخبر المتواتر ونحو ذلك كالوجدان واما الضرورة فليست سببا له ه
لانها وصف قايم بالعلم المستفاد لا سبب له ولا وصف قايم بالسبب وفي قوله
الشارح كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات اشكال ايضا لانه
لا يخلو من ان يكون تمثيلا للعلم الضروري او للضرورة او لسبب العلم ه
الضروري وعلى كل فالتمثيل غير صحيح اما الاول فلان المحسوسات وما عطف
عليها معلومات لا علوم فلا يصح التمثيل بها واما الثاني فلان الضرورة ه
وصف قايم بالعلم المستفاد كما تقدم فلا يصح التمثيل بها بواحد من المذكورات
التي هي معلومات واما الثالث فلان المحسوسات وما عطف عليها معلومات
كما تقدم لا اسباب للعلوم الضرورية فلو قال المصنف بدل قوله بالضرورة
الثابت بنحو الحواس الي اخره لسلم من هذا الاشكال ولو قال الشارح كالعلم
بالمحسوس الي اخره لسلم من الاشكال ايضا ويمكن الجواب بادعاء التجوز في ه
كلام المصنف والاضمار في كلام الشارح وكل منهما وان كان خلاف الاصل لكن
القرينة عليه ظاهرة على ان البديهيات والمتواترات يمكن اطلاقهما على
العلوم كالمعلومات فتامل ثم ان المشابهة بين العلم الثابت بخبر الرسول
وبين العلم الضروري في امرين اشار الي الاول بقوله في اليقين اي عدم
احتمال النقيض والي الثاني بقوله والثبات اي عدم احتمال الزوال
بتشكيك المشكك ثم لا يخفى ان الثبات معتبر في مفهوم اليقين عرفا اذ
اليقين في العرف هو الادراك المطابق الثابت لكن قصره الشارح على معناه لغة
وهو عدم احتمال النقيض فقط يقال يقنت الامر بكسر القاف يقينا واتيقنته
واستيقنته اي علمته وزال شكي بقرينة عطف الثبات عليه اذ العطف يقتضي
المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه فهو اي بسبب اشتماله
على الوصفين علم بمعنى الاعتقاد اي الادراك المطابق للواقع الجازم

الثابت والا اي وان لم يكن كذلك بان انتفى احد القيود المذكورة لكان جهلا
مركبا لو انتفى قيد المطابقة اوظنا لو انتفى قيد الجزم او تقليدا لو انتفى قيد
الثبات فان قيل هذا اي كون خبر الرسول يفيد علما ضروريا مضاهيا للعلم
الضروري في كونه علما بمعنى الاعتقاد الي اخره فان قيل فاني بالفاظ المشعرة
بتشبيه ما بعدها بما قبلها انما يكون في المتواتر من اخبار الرسول فقط دون
الاحاد لانها لا تفيد علما بهذا المعنى وانما يفيد الظن خاصة وقد اسم فعل
بمعنى الردع اي ارتدع عما سواه فيرجع القسم الثاني وهو خبر الرسول الي القسم
الاول وهو مطلق المتواتر اذ هو جنس شامل لهذا النوع ولغيره من انواع ه
الخبر المتواتر فيلزم اما جعل القسم قسيما او عدم الفايدة في ذكر القسم الثاني ه
قلنا في الجواب عن هذا الايراد الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من
فيه او تواتر عنه او بغير ذلك كالالهام ان امكن وهذا لا يحصر في المتواتر
فصح كونه قسيما له فلا يلزم من ذكره جعل القسم قسيما ولا عدم الفايدة في ذكره
اذ بينه وبين المتواتر عموم وخصوص من وجه فيلزم ان يجتمعا في جهة خصوصيهما
وهو المتواتر من خبر الرسول وينفرد المتواتر في غير خبر الرسول من الاخبار ه
المتواترة وينفرد خبر الرسول المذكور عنه فيما سمع من فيه صلى الله عليه وسلم
وفي قوله ان امكن اشارة الي ضعف القول القايل بافادة العلم بكونه خبر الرسول
من غير التواتر والسماع كالالهام او السماع منه صلى الله عليه وسلم في المنام
لان الملهم من غير الانبيا ليس بمعصوم والنايم لا يضبط وسياتي في كلامه ه
الشارح ان الالهام يفيد العلم للخواص وانما ذكر الشارح المتفق على افادته
العلم والمختلف فيه مع الاشارة الي ضعفه للمبالغة في الرد على القايل ه
الحاضر للخبر المفيد للعلم في المتواتر بتعديد الطرق المفيدة للعلم ولو على
قول ثم اشار الي الجواب عن سوال وارد على قوله بان سمع من فيه بقوله واما
خبر الواحد وان سمع من فيه صلى الله عليه وسلم فانما لم يفد العلم لعروض
الشبهة في كونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام وتقرير انه حين
السماع كان مفيد العلم بمضمونه ولما نقل عرضت له الشبهة الناشية من
الشك في كونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام لاحتمال غفلة الراوي مثلا
ثم انه يرد على هذا الجواب سوال وهو انه يلزم من كونه خبر الرسول المفيد للعلم

معلوما بالمشاهدة او بالتواتر كون العلم الحاصل منه ضروريا لا استدلاليا كما
زعمتم اذ الضرورة حكم سائر الحسيات والمتواترات وقد اشار الشارح الي هذا
السوال مصدرا له بالفا المشعرة بتسبب ما بعدها عما قبلها الي هذا بقوله
فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من فمي رسول الله عليه الصلاة
والسلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات
والحسيات لا استدلاليا ثم اشار الي الجواب بقوله قلنا العلم الضروري
الي اخره وحاصله ان العلم الضروري هو المتعلق بلفظ الخبر المتواتر والمسموع
من فمي عليه الصلاة والسلام وهذا معني قوله في المتواتر هو العلم بكون
اي لفظ الخبر خبر الرسول عليه الصلاة والسلام لان هذا المعني هو الذي
تتواتر الاخبار به ومعني قوله في المسموع عطف علي في المتواتر وفي المسموع
من فمي رسول الله عليه الصلاة والسلام وموادراك الالفاظ وكونها
كلام الرسول عليه السلام اي وادراك كون الالفاظ خبر الرسول واعلم ان
ادراك الالفاظ ادراك تصوري يحصل بمجرد السمع اذ بمجرد سماع الالفاظ تحصل
صورتها في عقل السامع بخلاف ادراك كون الالفاظ خبر الرسول فانه علم
تصديقي لا يحصل بمجرد السماع بل به بواسطة الابصار في الخبر المسموع من فم
الرسول عليه الصلاة والسلام او الجمع المعتبر في التواتر في المتواتر عنه واما
الاستدلالي فهو المتعلق بالمضمون والمدلول وهذا معني قوله والاستدلالي
هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله وهذا تفسير للمضمون مثلا قوله عليه
الصلاة والسلام البينة علي المدعي واليمين علي من انكر علم بالتواتر
انه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام وهو اي العلم بان هذا القول
خبر الرسول عليه الصلاة والسلام ضروري ثم بعد حصول العلم بانه
خبر الرسول علم منه اي من هذا القول من حيث النظر والاستدلال بناء علي
التعريف الثاني للدليل او من حيث ذاته بان ينظر فيه من الجهة التي تودي الي
المطلوب بناء علي التعريف الاول للدليل انه يجب ان تكون البينة علي المدعي
واليمين علي من انكر وهو استدلالي والوجوب مستفاد من علي لانها تتعلق
بها فيه تشديد والزام وصدر هذا الخبر مثلا لدفع توهم انه من افراد المتواتر
وجزيا ئذ فان قيل الخبر الصادق يعني ان من شرط المقسم ان يحصر في

اقسامه والمقسم منا وهو الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين
المذكورين وهما المتواتر وخبر الرسول عليه الصلاة والسلام بل قد يكون
خبر الله تعالي او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما
يدفع الكذب كالخبر المتواتر بقتل وهو زيد عند تنازع قومه الي
دار ان قلنا المقسم ليس هو الخبر الصادق من حيث هو هو بل المراد به خبر يكون
سببا للعلم بمضمونه تفصيلا لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر
عن القرائن المفيدة للعلم بالنسبة الي الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول
عليه الصلاة والسلام فحكمه حكم خبر الرسول يعني فيكون من خبر الرسول
اذ خبر الرسول من ان يكون عن الله تعالي او عن نفسه ان قلنا باجتهاده والا
فجميع اخباره عن الله تعالي وما ينطق عن الهوي ان هو الا وحي يوحي واما خبر
الله تعالي قبل وصوله الي الملك فليس سببا للعلم لعامة الخلق وبعد وصوله
الي الملك قبل وصوله الي الرسول سبب للعلم بالنسبة الي الملك خاصة
بل بعد وصوله الي الرسول وقبل وصوله الي الخلق لا يكون من الخبر المبحوث
لانه حينئذ سبب للعلم بالنسبة الي الملك والرسول خاصة وخرج بقولنا
تفصيلا الادلة الدالة علي افادة خبر الرسول عليه الصلاة والسلام وخبر
اهل الاجماع العلم لانها لا تفيد العلم بمضمونها تفصيلا بل اجمالا وخرج بقولنا
بمجرد كونه خبرا خبر الواحد المحتف بالقرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل انه
وان كان سببا للعلم لعامة الخلق ممن وقف عليه الا ان افادته ليست بمجرد
كونه خبرا بل بالنظر الي القرائن المذكورة فلا يدخل في المقسم لما مر من اعتبار
كونه مستقلا بالافادة ولو مع النظر في احواله ولما كان خبر اهل الاجماع داخلا
في المقسم اعتذر عنه بقوله وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر لانه خبر
جمع يستحيل تواطوهم علي الكذب عادة كما ان المتواتر خبر جمع يستحيل تواطوهم
علي الكذب عادة واختلاف الجهتين مع اشتراكهما في المعني لا يقدح في الحكم
وانما كان في حكم المتواتر لا من المتواتر لانه يشترط في المتواتر كما مر استناد
الطبقة الاولي منه الي الاحساس التام من مشاهدة او سماع بخلاف خبر
اهل الاجماع ويحتمل قوله في حكم المتواتر وجها اخر وهو ان الاجماع لا بد له من

سند فالاجماع علي قبول ذلك السند في الحكم المجمع عليه كالاخبار به بطريق
التواتر قال بعض المحققين ولو جعل اي الشارح خبر اهل الاجماع حكم خبر
الرسول اما بنا علي ان الحكم المجمع عليه مستند الي سند حقيقة والاجماع
كاشف عن صدقه وصحته وذلك السند في الحقيقة خبر للرسول عليه
الصلاة والسلام لانه ان كان من السنة فالامر ظاهر وان كان من الكتاب
فكذلك وان كان من القياس فالقياس مظهر لا مثبت فيعود الي خبر
الرسول ايضا واما بنا علي ان الحكم المجمع عليه مستند الي الادلة الدالة
علي حجية الاجماع حقيقة والاجماع مظهر لتلك الادلة وكاشف عنها
لكان له وجه وجيه ولعل مراد من قال خبر اهل الاجماع لا يفيد العلم بمجرده
بل بالنظر الي الادلة الدالة علي حجية الاجماع هو هذا الاخير وعلي هذا
لا يتجه عليه ما اورده الشارح فتامل انتهي بالمعني **وقد يجاب** اي وقد
اجيب عن ورود خبر اهل الاجماع **بانه لا يفيد العلم بمجرده بل**
بالنظر في الادلة الدالة علي كون الاجماع حجة قلنا في رد هذا
الجواب **وكذلك خبر الرسول عليه الصلاة والسلام** مع انه يفيد
العلم بالاتفاق لا يفيد العلم بمجرده بل بالنظر الي المقدمتين السابقتين
فيلزم من هذا الجواب خروج خبر الرسول عليه الصلاة والسلام ايضا
عن المقسم واللازم باطل فملزومه المودي اليه مثله وهو الجواب وقد
علمت الجواب عن هذا الرد قريبا في كلام بعض المحققين والاشارة في
قوله **ولذا جعل استدلاليا** لكون خبر الرسول لا يفيد بمجرده **واما**
العقل لما جري للعقل ذكر في كلام المصنف بين الشارح ماهيته و
واختلاف الناس فيه فقال **وهو قوة للنفس** اي صفة قايمة بها **بها**
اي بتلك القوة لا بغيرها **تستعد** النفس **للعلوم والادراكات** من
عطف العام علي الخاص فالاستعداد وهو التهيؤ والقبول سبب قريب
للعلوم والادراكات والعقل سبب بعيد لها والتعريف لاهل السنة
ان اريد بالاستعداد السبب العادي والا فهو للفلاسفة لان
الاستعداد عندهم شرط في افاضة العلوم والادراكات علي
النفس من المبدا الفياض لا يمكن حصولها بدونه ولا تخلفها عنه

لاستحالة الشح علي المبدا الفياض لانه كريم واسع العطا ويعنون به الباري
تعالي والجواب انه كريم واسع العطا سوا افاض ام لم يفض ومنعه لحكمة لا شحا
عليه تعالي عن ذلك علوا كبيرا **وهو** اي هذا التعريف **المعني** اي المقصود
بقولهم اي المتكلمين **غريزة** بمعني صفة مغروزة في النفس اي جبلت
النفس عليها فتارة يعبر عنها بالقوة باعتبار انها الة للادراك وتارة
بالغريزة باعتبار انها صفة مغروزة في النفس فظهر اتحاد مودي التعريفين
ومن خواص هذه الصفة ولوازمها عقلا او عادة علي القولين انه **يتبعها**
في الوجود **العلم بالضروريات عند سلامة الالات** فمتي وجدت
عقلا او عادة علي الخلاف والمراد بالضروريات ههنا المعلومات الضرورية
بقرينة تعلق العلم بها سوا كانت عقلية ككون الواحد نصف الاثنين
او حسية كالمبصرات وقوله عند سلامة الالات ظرف يتبعها اي يتبعها
العلم بالضروريات بشرط سلامة الالات اما عند عدم سلامتها كما في
حال النوم والسكر فيتخلف عنها العلم المذكور **وقيل العقل جوهر**
قايم بنفسه اما بسيط غير مركب من العناصر واما لطيف مشابك للاجرام
الكثيفة كالابدان الانسانية ومعني لطافته كونه شفافا نورانيا
واستدل علي جوهريته بقوله صلي الله عليه وسلم ان الله تعالي خلق العقل
في احسن صورة فقال له اقبل فاقبل فقال له ادبر فادبر الحديث وموضع
الدلالة قوله في احسن صورة وقوله اقبل الي اخره اذ الاقبال والادبار
من صفات الجواهر لا الاعراض وبقوله عليه الصلاة والسلام اول ما خلق
الله تعالي العقل فانه يدل علي انه ليس من قبيل الاعراض اذ العرض لا بد له
من موضوع يقومه فلا يوجد بدون موضوعه فكيف يخلق قبل كل شي
ويجاب بتقدير صحة الحديث بان القدرة صالحة لتجسيم الاعراض او ان
المراد التمثيل ومن زعم ان التمثيل العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس
الناطقة فقد ابعد وكيف لم يتنبه من قوله تدرك به فان النفس مدركة
لا مدرك بها **تدرك به الغايبات بالوسايط والمحسوسات بالمشاهدة**
قد تعارفوا علي اطلاق الغايب وعلي الكلي المعقول والشاهد علي الجزئي
المحسوس اي الحاضر فقوله تدرك به الغايبات اي الكليات المعقولة

وقوله بالوسايط اي بالجزييات المحسوسة ومعنى ذلك ان الشخص يتامل
بالجومرة المذكورة في احوال المحسوسات وينتبه بعضها الى بعض فينتبه له
لمناسبات بينها كالحدوث بالنسبة للتغير في العالم وينتبه ايضا لمباينات
فيدرك بذلك معاني كلية ويجرب بنسبة بعضها الى بعض ثم هكذا حتى ينتهي
الى المطلوب وعلى كل تقدير فهو سبب للعلم ايضا ومنها سوالد وهو
انه مر فايدة التصريح بكون العقل سببا للعلم بعد ان عدّ فيما سبق من
اسباب العلم الثلاثة فاجاب الشارح بانه انما صرح بذلك لما فيه
من خلاف المبتدعة في جميع النظريات فقالوا ان العقل لا
يفيد العلم في شيء من النظريات سواء كانت الهيات او طبيعيات او هندسيات
او حسابيات وقد علم في صدر الكتاب ان الموجود ان تجرد عن المادة في
الوجود الذهني والخارجي فالعلم الباحث عن احواله يسمى الالهي وان لم
يتجرد عن المادة في الوجودين بان اقترن بها فيهما فالعلم الباحث عن
احواله يسمى الطبيعي لتعلقه بالطبايع كالافلاك والعناصر وما تولد منها
وان تجرد عنها في الوجود الخارجي دون الذهني فالعلم الباحث عن
احواله يسمى الرياضي وانما انكروا افادة العلم في جميع النظريات بناء على
كثرة الاختلاف بين العقلا ولما كان الاختلاف اعم من التناقض اذ
يمكن اجتماع الخلافين كالسواد والحلاوة على شيء واحد وارتفاعهما عنه
والنقيضان لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما عقب الاختلاف بقوله وتناقض
الآراء اي مقتضيات الانظار فهو من عطف الاخص على الاعم للاشارة الى
ان اختلاف العقلا على وجه التناقض الذي لا يمكن الاجتماع فيه على الصدق
فلا بد من كذب احد النقيضين ضرورة واجاب الشارح عن هذه الشبهة
بجوابين احدهما حل الدليل وهو الكثرة عن المدلول وهو عدم الافادة
والثاني الزامي يلزمهم اثبات ما نفوا والعمدة في الرد هو الجواب الاول
ولذا صدر به حيث قال والجواب ان ذلك اي ما ذكرتم من كثرة الاختلاف
وتناقض الآراء لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من
العقل مفيدا للعلم وتقرير ان ما ذكرتم من الشبهة انما يتم ان لو كانت
الكثرة ناشية عن ذات النظر وهي انما نشأت عن وصف قايم به وهو فساده

وهذا الوصف عارض للنظر يمكن انفكاكه عنه فان اشتمل المنظر على الشرايط
المعتبرة انتفى عنه ذلك الوصف والا وجد فلا تلازم بين الكثرة وعدم
الافادة واشار الى الجواب الثاني بقوله على ان ما ذكرتم انما يتم لو دل
نظر العقل فيه اثبات ما نفيتم فيتناقض وتقريره ان بين مدعاكم
ودليلكم تناقضا ظاهرا لان المدعى سالبة كلية وهي ان النظر لا يفيد العلم
العلم بشيء من الاشيا والدليل عليه موجبة الجزيية وهي ان النظر يفيد العلم
بشيء مخصوص من الاشيا ومن القواعد المقررة ان الموجبة الجزيية تناقض
السالبة الكلية فلزم بطلان مدعاكم وانقلاب ما كان دليلا لكم دليلا
عليكم فان زعموا انه ليس بصحيح عندهم ولكنه شبهة توهم صحة مدعاهم
كدليل الخصم والعرض مقابلة الفاسد بالفاسد قلنا هذا الذي
زعموا انه معارض لدليلنا لا يخلو اما ان يفيد شيا من بطلان دليلنا
في نفس الامر او في الاعتقاد فلا يكون فاسدا لافادته في الجملة اولا
يفيد شيا من البطلان اصلا لا في نفس الامر ولا في اعتقادنا فلا يكون
معارضة لكونه لغوا لا فايدة فيه وبقي دليلنا سالما عن المعارضة
وبهذا التقرير الموافق لكلام شرح المقاصد لا يرد على الشارح ما قيل ان
غرضهم الزام الخصم بما هو عنده مسلم ووجه عدم الورود ان الغرض
تزييف ما ذكروه وبين افادة البطلان بوجه من الوجوه وبين عدم افادته
ذلك فيكون لغوا وما ذكر هذا المعترض لا يلائمه فان قيل كون
النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف بين
العقلا بل يلزم اتفاق العقلا عليه كقولنا الواحد نصف الاثنين ونحن
من العقلا وقد خالفنا فيه فبطل كونه ضروريا يبطلان لازمه وان كان
نظريا لزم اثبات النظر المفيد للعلم بالنظر المفيد للعلم لكون النظر الاول
مفيدا للعلم وهذا النظر الثاني يتوقف على النظر الاول من حيث افادته
العلم اذ لا بد للمتمسك بالنظر من العلم بافادته لانه قد اتخذه الة وتوسل
به في اثبات مقاصده فههنا نظران احدهما مثبت بفتح الباء وهو المفيد
للعلم والاخر مثبت له وهو المفيد لكون النظر الاول مفيدا للعلم فقوله
وانه دور صحيح اذ الدور اثبات الشيء بامر مغاير له يتوقف عليه والنظران

هٰهنا متغايران بالمتعلق او يقال ان النظرين شيء واحد بقطع النظر عن المتعلق ه
وقوله واما دور على حذف مضاف اي مثل الدور في استلزامه توقف الشيء
على نفسه وتحرير السوال ان كل معلوم لا ينفك عن اتصافه بواحد من وصفين
لانه ان توقف العلم به على النظر والاستدلال كان نظريا وان لم يتوقف العلم
به على ذلك كان ضروريا وكل من الوصفين له لازم منتف وانتفاء لازمه يستلزم
انتفاءه قلنا الضروري ان نختار الشق الاول من الترديد وهو كونه ضروريا
كما اختاره الامام الاستاذ الرازي والملازمة بين كونه ضروريا وبين عدم
الاختلاف ممنوعة لان الضروري قد يقع فيه خلاف اما لعناد ومكابرة
بعد العلم كالسوفسطائية في جميع الضروريات او لقصور في الادراك
لان معنى كون الحكم ضروريا عدم توقفه على النظر والاستدلال بعد تصور
الطرفين والنسبة وقد يكون بين تصور الطرفين او احدهما او النسبة بينهما
خفاء على بعض العقلا لقصور في ادراكه كما فيمن تصور الكل بصورة الجزء بخلاف
فانه لكمال يدرك ما خفي من ذلك على وجهه فان العقول متفاوتة كما لا
ونقصا بحسب الفطرة اي الخلقة باتفاق واجماع من العقلا على تفاوت
العقول في الادراك كما لا ونقصا بحسب الفطرة واستدلال من الاثار
الصادرة عن ذوي العقول بحسب تفاوت استعداد النفس عادة لادراكا
لفنون العلم واقسام الحرف واستخراج الاعمال الفكرية الدقيقة فكم من
صبي صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الشيخ الكبير من غير سابقة تعلم ه
وشهادة من الاخبار النبوية كقوله صلى الله عليه وسلم في حق النساء من
ناقصات عقل ودين والنظري قد يثبت اي ونختار الشق الثاني وهو انه
نظري ولا دور لان النظري المطلوب اثبات كونه مفيدا نظر كلي يعبر عنه
بلفظ النظر وهو الواقع في قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم وهذا قد يثبت
بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر وان كان من افراده في الواقع كما يقال
قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث ه
العالم بالضرورة وليس ذلك المذكور من الافادة القطعية الضرورية
لخصوصية هذا النظر من بين افراد النظر بل لكونه نظرا صحيحا
مقرونا بشرايطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرايطه مفيدا

ادراكه

للعلم لان الاشتراك في العلة يعطي الاشتراك في الحكم المتفرع عليه في الاصل
فان قيل هذا النظر المخصوص يفيد العلم بالضرورة فينبغي ان يشاركه في ه
ذلك جميع الفروع المقيسة اجيب بان تلك الفروع اعتبر فيها كونها انظارا ه
او عبر عنها بلفظ النظر فكان افادتها للعلم لا بالضرورة وهذا الاصل لم
يعتبر فيه كونه من افراد النظر ولم يعبر عنه بلفظ النظر فلا بدع في كون افادته
للعلم بالضرورة وتحقيقه ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان اي وصف
الموضوع فالفروع المقيسة عبر عنها بعنوان هي الانظار وهذا الاصل
المقيس عليه عبر عنه بعنوان هو القياس فتامل واعلم ان الشارح تبع فيما قاله
امام الحرمين وقد اعترضه في ذلك الامام الرازي رحمه الله وقال لا يخفى
ما فيه من السخافة لان عدم التعبير عن هذا النظر المخصوص بالنظر لا يخرجه
عن كونه من افراد النظر فلا يخرج ذلك عن اثبات الشيء بنفسه بل ينبغي ه
ان يقرر الاستدلال هكذا هذا نظر اذ لا معنى للنظر سوى ذلك وهذا
مفيد للعلم بالضرورة فينتج ان نظرا ما يفيد العلم بالضرورة وهذا ه
الاستدلال صحيح لا يستلزم اثبات الشيء بنفسه لانا انما اثبتنا ان نظرا
ما يفيد العلم بالنتيجة بقياس مركب من مقدمتين ويكفي في ابطال
السالبة الكلية وهي قولنا السمنية لا يفيد شيء من افراد النظر العلم ه
ثبوت الموجبة الجزئية وهي قولنا نظر ما يفيد العلم انتهى بمعناه واعلم
ان الدليل على ان كل نظر صحيح يفيد العلم قياس فقهي وهو قياس كل نظر
صحيح على هذا الاصل المقرر حكمه المعين علته قالوا ولا يفيد العلم حكم
الفرع الا بشرطين الاول العلم بكون الاصل معللا والثاني العلم
بكون علته كذا على انه طعن فيه بعد استيفاء ذلك بانه لا يخلو من احتمال
ان من الجايز سقوط شرط لافادة العلم في الاصل من الفرع لم نقف عليه
فمن ههنا ذكر في شرح المواقف ان النظر المخصوص هو الواقع هو النتيجة
في قولنا النتيجة في كل قياس صحيح لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا
وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا ثم
يلزم ان افادة هذا النظر معلومة بالضرورة يعني لان القياس من الشكل
الاول فلا دور ولا تناقض فثبت الاشكال الافادة بقياس منطقي لا

بقياس فقهي فاندفع الاشكال المتقدم ثم ذكر في الشرح المذكور ان حكمنا ه
بان هذا النظر المخصوص الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهي لا ه
يحتاج فيه الي الا الي تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير ان
يلاحظ العلم بكونه من افراد النظر فلا يلزم الا توقف العلم بالقضية ه
الكلية علي العلم بالقضية الشخصية وقد تكون الشخصية ضرورية والكلية
نظرية فان الحكم البديهي مشروط بتصور الطرفين وتصور الشي باعتبار
كونه نظرا ما كما في القضية الشخصية فجاز ان يكون تصوره من حيث ذاته
المخصوصة مع تصور المحكوم به كافيا في الحكم بينهما فتكون الشخصية ضرورية
ولا يكون تصوره من حيث كونه من افراد النظر كذلك فلا تكون الكلية ضرورية
بل نظرية موقوفة علي تلك الشخصية ولا استحالة فيه فان قيل لا شك ان
الكلية مشتملة علي احكام الجزئيات كلها فاذا اثبتت الكلية بحكم جزئي معين
فقد اثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه فلزم الدور اجيب بان حكمه من حيث
خصوصية ذاته غير حكمه من حيث خصوصية انه من افراد موضوع الكلية
فالاول ضروري اثبت به هذا الثاني النظري فلا دور اصلا هذا حاصل
ما قرر في شرح المواقف مع الايضاح وبما قرر اندفع الاشكال السابق
علي ان النظر المخصوص يفيد العلم بالضرورة في الفروع المقيسة عليه ه
تفيد العلم بالنظر وبه اندفع ايضا اعتراض الامام الرازي علي امام الحرمين
واتضح كلام الشارح التابع في ذلك لامام الحرمين والله سبحانه اعلم بالصواب
ولتحقيق هذا المنع اي منع لزوم ثبوت الدور الحاصل من كونه نظريا
زيادة تفصيل لا تليق بهذا الكتاب وقد علمت بعض ذلك من تقرير
كلامه وما ثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل بالبديهة اي
باول التوجه ارد قوله باول التوجه بقوله من غير احتياج الي تفكر
اي نظر واستدلال لادخال التجربيات والحدسيات اذ هما من انواع
الضروري ولا يشملهما البديهي بتفسير البديهة باول التوجه لانهما لا ه
يحصلان باول التوجه بل لا بد فيهما مع ذلك من تكرر تجربة او حدس وتفسير
البديهة باول التوجه بنا علي معناها اللغوي واحد معنييها عرفا فان
البديهي يطلق في عرف المتكلمين تارة علي الحاصل باول التوجه وتارة

علي مطلق الضروري وهذا يستلزم تفسير الضرورة باول التوجه تارة وبمطلق
الضرورة اخري وتفسيرها باول التوجه من غير احتياج الي تفكر بنا علي المعني
الثاني العرفي عند المتكلمين وهو اوسع من معناها لغة وجهة التوجيه ه
اندفع عن الشرح والمتن ايرادان تقرير الاول ان ما ثبت بالبديهة ان جعل في
مقابلة ما ثبت بالكسب اي مباشرة الاسباب بالاختيار كما فسر به الشارح ه
فينبغي ان تفسر البديهة باول التوجه من غير احتياج الي مباشرة سبب من ه
الاسباب نظرا كان او غير نظر ولا يقصر عدم الاحتياج علي النظر بخصوصه
وان جعل في مقابلة ما ثبت بالاستدلال اي النظر في الدليل فلا ينبغي
ان تفسر البديهة باول التوجه بل بعدم الاحتياج الي النظر في الدليل ه
ليدخل في البديهي كل ما ليس باستدلالي اذ لا واسطة بينهما وتقرير الثاني
ان الضروري ان جعل في كلام المتن مقابلا للاكتسابي بمعني الحاصل
بمباشرة الاسباب بالاختيار ورد عليه ان المثال المذكور وهو قول المصنف
كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئيه يتوقف علي كسب وهو الالتفات المقدور
فهو من الاكتسابي بالمعني المذكور فلا يصح جعل الضروري مقابلا للاكتسابي
وان جعل مقابلا لما ثبت بالاستدلال لزم عليه خروج بعض انواع العلم
الثابت بالعقل عن القسمين كالتجربيات والحدسيات اذ ليس حاصلا ه
باول التوجه فقط حتي يدخل في الضروري ولا بالاستدلال فقط حتي
يدخل في الاستدلالي بل باول التوجه مع التجربة او الحدس مثلا بمعني
انه اذا وقع في طريقة التجربة او الحدس ادرك باول التوجه ووجه ه
اندفاع الاول بالتوجيه المتقدم انا نختار الشق الثاني من الترديد اعني
ان البديهي في مقابلة الاستدلالي والبديهة لم تفسر باول التوجه فقط
بنا علي استعمالها في المعني اللغوي احد المعنيين عرفا بل به مع قوله
من غير احتياج الي تفكر بنا علي استعمالها في المعني الثاني العرفي ووجه
اندفاع الثاني به ان نختار الشق الثاني من الترديد ايضا وهو ان الضروري
في مقابلة الاستدلالي قولك لزم عليه خروج بعض انواع العلم الي اخره
ممنوع لانه داخل في القسم الاول وهو ما ثبت بالبديهة بعين ما تقدم ه
من ان البديهة لم تفسر بالمعني اللغوي بل بالمعني العرفي اي اول توجه

التوجُّهِ إشارةٌ الي ان للعقل توجهات اول وثان وهكذا وعبارة بعضهم باول
التوجُّه العقل ومنها تجوز اذ ليس للعقل اول وثانٍ فهو ضروري كالعلم
بان كل الشيء اعظم من جزئه هذا المثال من اجلي البديهيات اذ منها
ما لا يحصل باول التوجه بل يفتقر الي انضمام حدس او تجربة وهذا يحصل
باول التوجه من غير احتياج الي انضمام شيء فانه اي العلم بان كل الشيء اعظم
من جزئه بعد تصور معني الكل والجزء والاعظم لا يتوقف علي
شيء ومن توقف فيه جواب عما يقال كيف يكون بديهيًا مع توقف بعض
العقلاء فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد تكون اعظم
وحاصل الجواب ان من توقف فيه فهو لم يتصور معني الجزء والكل
لان اعتقد ان الكل ما عدا ذلك الجزء والكل حقيقة انما هو ذلك الجزء مع
بقية البدن فلو تصور الكل والجزء بصورتهما لعلم ان الكل هو تلك اليد
مع باقي الاجزاء والاعضاء فلم يتوقف في ان تلك اليد اعظم من الكل والا
للزم ان تكون وحدها اعظم منها نفسها مع الاجزاء الاخر ومنشأ السوال
توهم ان الحكم البديهي هو الذي يجزم به العقل بمجرد سماع اللفظ الدال
عليه وليس كذلك بل لابد في ذلك من تصور طرفيه والنسبة بينهما
وهي اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول وح يجزم به باول التوجه فان
كان تصور الطرفين والنسبة جليا فلا اشكال وان كان خفيًا فلابد منه
سواء حصل بنظر واستدلال ام لا وفي قوله فمن لم يتصور معني الكل والجزء
اشارة الي انه تصور الاعظم وما ثبت بالاستدلال يطلق الاستدلال
علي معان منها اقامة الدليل يقال استدل الشافعي علي كذا اي اقام
الدليل عليه فقول الشارح اي بالنظر في الدليل بيان لمعني الاستدلال
ههنا سواء كان استدلالا من العلة علي المعلول المراد بالعلة ههنا
الموثر عادة او حقيقة وبالمعلول الاثر العادي او الحقيقي بقرينة المثالين
المذكورين اذ التاثير فيهما عادي فالاستدلال من العلة علي المعلول
كما اذا راي نارا فعلم انها دخانا فعلم ان هناك نارا هذا الذي
او من المعلول علي العلة اذ لا يمكن وجوده بدونها لو عادة كما اذا
راي دخانا فعلم ان هناك نارا هذا الذي ذكرناه من تعميم الاستدلال

في الامرين هو المشهور الذي عليه الجمهور من المتكلمين وقد خص الاول
اي وقد خص بعضهم الاول باسم التعليل تشبيها للانتقال من العلة الي المعلول
بالتعليل وهو ابداء علة الشيء والثاني بالاستدلال لكون الاثر دليلا
علي مبتداه فهو اكتسابي اي حاصل بالكسب اعلم ان كلا من الكسب
والاكتساب يطلق في عرف اهل هذا الفن تارة علي مباشرة الاسباب
بالاختيار وكما في مباحث الافعال وتارة علي الاستدلال اي النظر في الدليل
كما في مباحث العلم والنظر فيكون كل من الاكتساب والنظر علي الثاني مرادفا
للاستدلال والشارح حمل الكسب علي المعني الاول حيث قال وهو مباشرة
الاسباب بالاختيار نظرا الي كلام صاحب البداية حيث قال وهو اي
الكسب مباشرة اسبابه ولو حمله علي المعني الثاني وهو النظر في الدليل
لكان اظهر وانسب باول كلامه لانه في اول كلامه فسر مقابل الاكتسابي وهو
ما ثبت بالبديهة بما حصل بغير نظر واستدلال فكان المناسب ان يفسر
مقابله وهو الاكتسابي بما حصل بنظر واستدلال ثم ان تفسير الكسب
بمباشرة الاسباب بالاختيار تفسير للكسب مطلقا تعلق بالعلوم او بغيرها
من الحرف والصنايع والمراد به ههنا الاول الا انه قصد تعميم الفايدة
وقد تقدم ان اسباب العلم للخلق ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق
والعقل فكسب العلوم الحسية مباشرة اسبابها اي الآتها بالاختيار
وكسب غيرها مباشرة اسبابه بذلك كاخبار الرسول وفي التقييد بالاختيار
اشارة الي ان ما حصل بغيره لا يسمي كسبيا بل اختياريا وذلك كادراك شيء
بحاسة السمع من غير اصغاء هكذا ثم اشار الي التمثيل بمباشرة الاسباب
بالاختيار بقوله كصرف العقل اي بديهة العقل في البديهيات
والنظر اي وكالنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء
اي وكالاصغاء اي امالة الاذن للسماع وتقليب الحدقة اي وكتقليب
الحدقة وكذلك مثال خامس للمباشرة اي كوضع شيء علي السطح الاعلى
من اللسان ليدرك بالذوق في المذوقات وكامساس شيء ليدرك باللامسة
في الملموسات وكتقريب شيء ليدرك بالشم في المشمومات وقد عم جميع هذه
الانواع ما مع ما قبلها من الاصغاء وتقليب الحدقة بقوله في الحسيات

فالاكتسابي اعم عموما مطلقا من الاستدلالي ووضح ذلك بقوله
لانه الذي تحصل بالنظر في الدليل والاكتسابي اعم وزاد ذلك وضوحا
بقوله فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس العكس علي نوعين لغوي وهو
جعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعا مع بقاء الكم والكيف نحو كل انسان
كاتب بالقوة وكل كاتب بالقوة انسان وقد يكون صحيحا كهذا المثال وقد
يكون فاسدا كما في قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان انسان ومنطقي وهو
جعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعا مع بقاء الكيف دون الكم نحو كل انسان
حيوان وبعض الحيوان إنسان فقول الشارح ولا عكس يعني بالمعني اللغوي
اي ولا عكس صحيح فلا يصح ان يقال وكل اكتسابي استدلالي وقس عليه كل ما
وقع في كلام المصنفين عند بيان العموم والخصوص المطلق اذ العكس المنطقي
وهو هنا بعض الاكتسابي صحيح بل لازم اذ عكس كل قضية لازمها ثم انه وضح
نفي العكس باقتراد الاكتسابي عن الاستدلالي في صورة لا يوجد فيها
الاستدلالي بقوله كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار واما
الضروري فقد يقال اي يطلق ويستعمل في مقابلة الاكتسابي
ويفسر الضروري الواقع في مقابلة الاكتسابي بما اي يعلم لا يكون تحصيله
اي ولا دفعه اذا حصل مقدورا للمخلوق اي لا يكون المخلوق متمكنا من
تحصيله ولا دفعه اذا حصل وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر
اي الضروري الواقع في مقابلة الاكتسابي بما اي يعلم يحصل بدون فكر
ونظر في دليل فمن ههنا اي ومن ان الضروري يطلق على المعنيين ويفسر
بالتفسيرين جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس عن قصد واختيار
اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار بناء على المعني الاول
للضروري وهو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اذ العلم الحاصل بالحواس
عن قصد واختيار تحصيله مقدور للمخلوق فيكون اكتسابيا وجعله بعضهم
ضروريا بناء على المعني الثاني للضروري وهو العلم الحاصل بدون فكر
ونظر اذ العلم الحاصل بالحواس حاصل بدون نظر وفكر فيكون ضروريا واعلم
ان قول الشارح ويفسر اي الضروري في مقابلة الاكتسابي الاستدلالي بما
تحصل بدون فكر ونظر في دليل يقتضي ان الضروري بالمعني الثاني اعم

مطلقا

من الضروري بالمعنى الاول اذ الحاصل بدون فكر ونظر في دليل اعم من
ان يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اولا وقد صرح بذلك بعض المحققين ممن
كتب على هذا الشرح فقال في قول الشارح فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل
بالحواس اكتسابيا ففي كونه ضروريا بالمعنى الاخص اي ما لا يكون تحصيله مقدورا
للمخلوق وقال في قوله وبعضهم اي فاثبت كونه ضروريا بالمعنى الاعم هذا ولكن
مقتضى كلام صاحب البداية ان بينهما تباينا حيث جعل الضروري بالمعنى
المقابل للاكتسابي للاستدلالي نوعا من العلم الحاصل بنظر العقل الذي
هو نوع من الاكتسابي فيكون الضروري بالمعنى الثاني مقدورا للمخلوق
فيباين الضروري بالمعنى الاول واراد صاحب البداية بنظر العقل ما هو
اعم من البديهة بالمعنى المتقدم في كلام الشارح ومن النظر المصطلح عليه
وهو النظر في الدليل ولم يرد به النظر بالمعنى الثاني فقط بدليل تقسيمه
العلم الحاصل به الى القسمين حيث قال ضروري يحصل الى اخره واستدلالي
يحصل الى اخره ويمكن حمل كلام الشارح على كلام صاحب البداية بان يزاد بعد
قوله بدون فكر ونظر ويكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقرينة هذا الحذف
بناء عدم التناقض في كلام صاحب البداية على ما ذكره هو من المعنيين فان
قلنا بما يقتضيه كلام الشارح من ان بينهما عموما مطلقا كان بين الضروري
بالمعنى الثاني وبين الاكتسابي عموم وخصوص من وجه فيجتمعان في العلم
الحاصل بالحواس عن قصد واختيار وينفرد عنه الاكتسابي في الاستدلالي
وينفرد عنه الضروري بالمعنى الثاني في الضروري بالمعنى الاول وهو ما لا
يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وان قلنا بمقتضى كلام صاحب الكشاف البداية
من ان بينهما تباينا يكون بين الضروري بالمعنى الثاني وبين الاكتسابي عموم
وخصوص مطلق فيكون كل من الضروري بالمعنى الثاني ومن الاستدلالي قسما
من الاكتسابي من غير عكس فظهر من ان الضروري يطلق بمعنيين في مقابلة
امرين انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث
نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العالم به من غير
كسبه واختيار كالعلم بوجوده وتغير احواله والاكتسابي وهو ما يحدثه
تعالى فيه اي العالم بواسطة كسب العبد من اقامة الظاهر مقام الضمير

اي بواسطة كسبه وهو مباشرة اسبابه باختياره 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 جزئيه واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار
عند رؤية الدخان وجه التناقض انه جعل الضروري اولا قسيما للاكتسابي
وثانيا قسما منه فكانه جعله ضروريا لاضروريا اذ كل منهما يناقض الاخر لاعتبار
عدم القدرة في الضروري والقدرة في الاكتسابي ووجه ظهور عدم التناقض
انه اراد بالضروري اولا الضروري بالمعنى المقابل للاكتسابي وثانيا الضروري
بالمعنى المقابل للاستدلالي فلا تناقض لاختلاف الموضوع ولما حصر اسباب
العلم للخلق في ثلاثة اسباب ورد على الحصر الالهام فانه من اسباب العلم
وليس واحدا منها فاجاب المصنف بان الحصر على طريقة اهل الحق لا على طريقة
غيرهم حيث قال والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض
اي ايجاد الله تعالى ذلك المعنى في القلب وافاضته عليه من غير سابقة طلب
ولا مباشرة سبب ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق
ولعل في قوله عند اهل الحق ولم يقل عندهم اشارة الى ذلك واحترز بذلك
عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض انه من اسباب العلم مستدلين
على ذلك بقوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها والجواب ان الالهام في الاية
بمعنى الاعلام بارسال الرسل وانزال الكتب او بدلالة العقل بالمعنى المصطلح
عليه وهو ما اشار اليه الشارح بقوله المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض
اي لا بطريق الاستفاضة اي طلب افاضة العلم من الله تعالى مع مباشرة
الاسباب لكن اورد على هذا التفسير المذكور في كلام الشارح انه منقوض
بالضروريات الغير الاكتسابية كعلم الانسان بوجوده وتغير احواله وكالعلم
الحاصل باحدي الحواس من غير قصد واختيار فان كلا منهما حاصل بطريق
الفيض لا بطريق الاستفاضة واجيب بان القاء معنى في القلب مشعر بان
الملقى من الصور العلمية خارج عن المدرك مباين له حاصل في قوته المدركة
من حيث هو كذلك فخرج العلم بوجوده وتغير احواله اذ هذه الصور العلمية
غير خارجة عن المدرك وخرج العلم الحاصل باحدي الحواس من غير قصد واختيار

اذ ليس حاصلا في قوة الشخص المدركة من حيث انه خارج مباين بل من حيث
حصوله بواسطة قواه القائمة به وان لم يكن عن اختيار وحتى في قوله حتى يرد
به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة تعليلية بمعنى كي والتعليل
للمنفي وهو من اسباب لا للنفي وكان الاولى ان يقول بدل قوله من اسباب
المعرفة بصحة الشيء اسباب العلم بالشيء ليطابق ما سبق من قوله واسباب
العلم للخلق اذ العلم لا ينحصر في الصحة بل يتعلق بالشيء مطلقا صحيحا كان او فاسدا
الا انه حاول اي قصد التنبيه على ان مرادنا بالمعرفة والعلم واحد
يعني لما لم يخف ان مقصوده بالمعرفة العلم حيث كان قوله والالهام الى اخره جوابا
عن الايراد على منع الحصر في الاسباب الثلاثة ابدل العلم بالمعرفة على انه يقول
بترادفهما ووضعهما بازاء معنى واحد وهو الادراك الجازم المطابق الثابت لا بما
اصطلح عليه البعض المشار اليها في قوله لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص
العلم بالمركبات واشار بقوله او الكليات الى ان القائل بتخصيص العلم
بالمركبات والمعرفة بالبسايط غير القائل بتخصيص العلم بالكليات والمعرفة
بالجزئيات فكان الانسب ان يأتي باو في الجزئيات من قوله والمعرفة بالبسايط
والجزئيات بدل الواو الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له
لاقتضايه ان الالهام سبب العلم بفساد الشيء دون صحته مع انه لا فرق واجيب
بانه ليس المراد الصحة المقابلة للفساد بل تقرر الشيء وتحققه في الذهن على الوجه
المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا بناء على ان المراد بالشيء المعلوم لا الموجود والا
لما صح تقسيمه الى النفي والاثبات والدليل على استعمال الصحة بهذا المعنى قول
العرب صح الخبر وصح الحديث اي تقرر وتحقق وقد استعمل نقل استعمال
الشيء بمعنى المعلوم لغة عن سيبويه بل نقل عنه ان الشيء لغة ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه وهو اخص مما ذكر ثم الظاهر انه اي المصنف اراد بقوله والالهام
ليس من اسباب المعرفة سلب العموم اي ان الالهام ليس سببا يحصل به
العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام للغير بل هو سبب العلم للخلق
خاصة يصلح حجة عليهم في انفسهم لا على غيرهم والكلام في غير الانبياء
اما الانبياء فلا كلام في انه من اسباب العلم لهم ويحصل به الالزام على الغير
اذ هو لا يقصر عن مرتبة منامهم الذي هو من الوحي والا بان اراد به عموم

السَّلَف حتي يعم السَّلَب الخاصَّة فلا يصح اذ لا شك انه قد يحصل به العلم وقد
ورد القول به في الخبر وهو قوله صلي الله عليه وسلم ان في امتي محدَّثين بفتح
الدال اي ملهمين الحديث وحكي عن كثير من السَّلَف ان الالهام بمجرده لا
يفيد العلم الا اذا وافق القواعد الاسلامية ومن علامة صدقه طمانينة القلب
بما افيض عليه من العلم الضروري من غير طلب ولا مباشرة بحيث لو تشكك لم
يشكك وههنا سوال اشار اليه بقوله واما خبر العدل الواحد وتقليد
المجتهد الي اخره وتقريره ان خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد يفيد ان العلم
ايضا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلاثة وحاصل الجواب ان اردت انها
يفيد ان العلم بمعني الظن والاعتقاد فصحيح كما اشار اليه بقوله فقد
يفيد ان الظن والاعتقاد الجازم وان اردت انها يفيد ان العلم بالمعني
المشهور فلا نم لا يخفي ان المصنف اراد العلم بالمعني المشهور قطعا فقول
الشارح فكانه اراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب
في الثلاثة علي وجه الظن بعيد اذ لا يتم المصنف بقي افادته عن الالهام
المصرح به في الحديث بالمعني الشامل للظن والاعتقاد فتامل ثم لما كان المطلب
الاعلي من هذا العلم وجود الباري عز وجل وكان العالم دليلا عليه دلالة
الاثر علي المؤثر وهذه الدلالة تتوقف علي حدوثه شرع في بيان حدوثه بقوله
والعالم الي اخره قال الغزالي رضي الله تعالي عنه ما معناه قد اجمع العقلا
علي وجوده تعالي فلا يحتاج الي دليل لانه اظهر من ان يخفي ولهذا لم تبعث الرسل
لان يدعوا الناس الي ان يقروا بوجود الصانع لانهم لا ينكرونه بل لان يدعوهم
الي التوحيد وقول الشارح اي ما سوي الله تعالي من الموجودات خرج
منها المعدومات باسرها ممكنة او مستحيلة وفي قوله مما يعلم به الصانع
اشارة الي ان العالم مشتق من العلم اذ هو اسم الة يعلم بها الصانع كطابع لما
يطبع به وخاتم لما يختم به وهذا التفسير تفسير للعالم المطلق اما المقيد
فاشار اليه بقوله يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات
وعالم الحيوان الي غير ذلك يعني ان العالم كما يطلق علي ما سوي الله تعالي
من الموجودات كذلك يطلق علي كل جملة احاد متجانسة من الموجودات
باعتبار انها شيء يعلم به الصانع ومعني تجانسها تماثلها في حقيقة واحدة من

٢ فيخرج صفات الله تعالي
لانها ليست غير الذات
كما انها ليست عينها

الحقايق

من الحقايق او اكثر فيقال عالم الانسان وعالم الحيوان الي غير ذلك فبين احاد
الانسان تجانس وتماثل في الحيوان والناطقية وهكذا والعالم اسم لجملة الاحاد
المجتمعة ويطلق علي جمل احاد متجانسة اجناس مجتمعة اي بتلك الجمل فيقال عالم
الاجسام مثلا فيفيد استغراق جمل احاد اجناس الجسم فيشمل جميع افراد اجناسه
وتوضيحه ان الجسم جنس عال تحته اجناس ويعبر عنها ايضا بالانواع الاضافية
كجنس اجسام الادميين وجنس اجسام الملايكة وجنس اجسام الجن وهكذا وتحت
كل جنس احاد مجتمعها جملة فاذا قيل عالم الاجسام افاد الاستغراق جمل احاد
اجناس الجسم فيشمل جميع افراد اجناسه وبما ذكر يتضح ما قصده الشارح من تمثيله
بعالم الاجسام وعالم الحيوان الي اخره والباقي في قوله بجميع اجزايه للملابسة
والظرف مقدم من تاخير والاصل يحدث بجميع اجزايه وفي اضافته الي جميع
الي اجزايه اشارة الي ما مر من ان العالم المطلق هو المجموع المركب من هذه
الاجزاء والسر في قوله بجميع اجزايه وتقديمه علي يحدث للاشارة الي الرد علي
الفلاسفة والمراد بالسموات والارض في قوله من السموات وما فيهما
والارض وما عليها مجموع العلويات والسفليات باسرها ودخل في قوله
وما فيهما الملايكة والكواكب وجميع ما اشتملت عليه العلويات مما لا يعلمه الا الله
ولم يقل في الارض وما فيها كما قال في السموات كانه ميل منه الي ان الارض
طبقة واحدة لا سبع طباق بعضها فوق بعض كالسموات وعليه بعض اهل السنة
وقاطبة الفلاسفة لما قرروه من ان الارض كرة واحدة واستدل لهذا القول
بافراد الارض مع جمع السما في جميع اي القران هذا ولكن الصحيح الذي عليه
الجم الغفير من اهل السنة انها سبع طبقات كالسموات بدليل قوله تعالي
الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن وهو الذي تدل عليه الاحاد
والاثار ويجب اعتقاده والجواب عن دليل القول الاول ان حكمة جمع السما
وافراد الارض ان الارض من جنس واحد والسموات من اجناس مختلفة فان
قيل كيف يسع القابلين بالاول مخالفة قوله تعالي ومن الارض مثلهن
وقوله صلي الله عليه وسلم من غصب قيد شبر من ارض طوقه من سبع ارضين
يوم القيمة اجيب بانهم اولوا ذلك بان المراد سبع اقاليم وهو تكلف لا داعي
له مع تاوه الا عتنا بعلم الهيئة ويمكن الجواب عن الشارح انه انما قال في الارض

وما عليها السفل المعادن ونحوها لكونها في حكم الارض كما صرح بذلك بعض
المحققين ويوخذ من قول الشارح وما عليها وما فيها ان الجنة في السموات
والنار في الارض لانهما مخلوقتان اليوم عند اهل السنة وقد علمت ان المراد
بالسموات والارض العلويات والسفليات فلا اشكال في كون الجنة في السموات
والنار في الارض والسر في تفسير الشارح محدث بقوله اي مخرج من العدم
الى الوجود الرد على الفلاسفة فان الحدوث ينطلق عندهم بالاشتراك
على معنيين الاول الاحتياج في الوجود الى الواجب ضرورة ان ذات المحدث لا
تستقل بايجادها فتفتقر الى موجد واجب الوجود والثاني الوجود المسبوق
بالعدم ويسمى الاول حدوثا ذاتيا ويقابله القدم الذاتي والثاني حدوثا زمانيا
ويقابله القدم الزماني بمعنى عدم المسبوقية بالعدم فالباري تعالى قديم
بالذات لانه الغني المطلق وبالزمان لانه لا ابتداء لوجوده واهل السنة لا يثبتون
الا الحدوث الزماني والقدم الزماني واما القدم الذاتي فهو وان كان ثابتا
له سبحانه لكن يستغني عنه بوجوب الوجود اذ هو عند الفلاسفة عبارة عن
وجوب الوجود فقول الشارح بمعنى انه كان معدوما فوجد اي لا بمعنى
احتياجه في الوجود الى الواجد مع كونه قديما بالزمان فان قيل يغني عن ذلك
قوله اي مخرج من العدم الى الوجود اجيب بانهم يقولون بانه مخرج من العدم
الى الوجود بمعنى انه لامكانه وكونه مستوي الطرفين يحتاج في وجوده الى من
يخرجه عن صفة العدم ويخصصه بالوجود بمعنى انه لولا وجود الواجب لما وجد
هو فلما كان الاخراج من العدم الى الوجود لا يخلو من اجمال اردفه الشارح
بعبارة صريحة في المراد وهي قوله بمعنى الى اخره ثم انه صرح بما اشار اليه بقوله
خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات اي الافلاك الشاملة
للعرش والكرسي فانهم يعبرون عن الكرسي بالفلك الثامن وعن العرش
بالفلك التاسع فالاختلاف فيهما لفظي والمراد بموادها ابعاضها واجزاؤها
المادية وصورها المخصوصة اي كونها افلاكا ونوعا من الجسم فالمراد
بالصورة ههنا ما يقوم بها الجسم كالانسانية للانسان واشكالها المخصوصة
اي كونها مستديرة والى قدم العناصر بموادها وصورها لكن لا هو
بالشخص كما في السموات بل بالنوع يعني لما تبدلت الصور الشخصية وتجددت

على التعاقب ولم تخل المادة والهيولى القديمة عن صورة قط كانت الشخصية
حادثة للتبدل والنوعية قديمة لعدم انفكاك القديم عنها وهذا معنى قوله
بمعنى انها لم تخل قط عن صورة وههنا سوال وهو ان نسبة القول بقدم
العالم الى الفلاسفة ممنوعة لانهم قايلون بالحدوث والجواب ان المراد
بالحدوث حيث اطلقوه في كلامهم هو الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج في
الوجود الى الغير لا الحدوث الزماني الذي هو محل النزاع وهذا ما اشار
اليه بقوله نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى
الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليله
حدوث العالم بقوله اذ هو اي العالم اعيان واعراض فان قوله
والعالم بجميع اجزايه حادث دعوى تحتاج الى دليل وحاصله ان الدليل على
حدوث العالم قياس مولف من مقدمتين الاولى العالم اعيان واعراض
والثانية وكل منهما حادث ينتج فالعالم بجميع اجزايه حادث فالمصنف
حذف المقدمة وبيانها كما حذف بيان الاولى والنتيجة واقتصر على ذكر
الاولى اختصارا مع الاشارة بذكرها الى المجموع الدليل والشارح تكفل ببيان
الاولى حيث قال لانه اي العالم ان قام بذاته فعين والا فعرض
وهذا دليل عقلي دايري بين النفي والاثبات وبالتصريح بالمقدمة الكبرى
حيث قال وكل منهما حادث واشار الى بيانها بقوله لما سنبين من
الدليل ولم يتعرض له المصنف هنا بذكر مقدميته وبيانهما لان
الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف يليق به مع طوله وهو موقوف
على المسايل الكلامية دون الدلايل فالاعيان ما اي ممكن يكون له
قيام بذاته والاولى ان يقول فالعين لان التعريف للماهية واللفظ
الدال عليها مفرد وانما فسرناها وهي من الفاظ العموم وضعا بممكن ولم
نفسرها بموجود كما هو حقها بقرينة جعله اي الاعيان من اقسام العالم
الممكن والمقسم معتبر في جميع اقسامه فلا يدخل الواجب ولذا لا يطلق عليه
سبحانه عين كما يطلق عليه على صفته عرض على ان ما لو فسرت بموجود لا ينتقض
التعريف بالباري سبحانه لتنزهه عن ان يوصف بعين او عرض فلا يكون
التعريف مانعا ولقايل ان يقول لا مانع من تفسير ما بموجود لاندراج ان شمل له

الواجب الا انه يخرج بقوله ماله قيام بذاته لان معناه كما سيصرح به ماله تحيز
في حيز بذاته وهو سبحانه منزه عن ذلك لان التحيز من صفات الاجسام ويمكن
الجواب بان القيام بالذات يطلق عليه سبحانه بالمعنى اللايق به لا بالمعنى
المفسر به قيام العين بذاته فيصير اللفظ موهما في الجملة فالاولى ما ذكره
الشارح ومعنى قيامه اي الممكن بذاته عند المتكلمين ان يتحيز اي يحل في
الحيز اي المكان بنفسه اي بسبب نفسه لا بسبب غيره كالعرض فقوله غير
تابع تحيزه لتحيز شيء اخر تفسير لقوله بنفسه بخلاف العرض فان تحيزه
لا بنفسه بل تابع لتحيز الجوهر اي العين الذي هو موضوعه ولما كان الموضوع
يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما المحكوم عليه كما هو الشايع في العلوم
العقلية والثاني محل العرض وهو المراد منا فسره الشارح بما هو المقصود فقال
اي محله الذي يقومه اي تحيزه بمعنى انه تحيز اي حيزه بطريق التبعية
وقد ابطل طرد تعريف الاعيان بالسرير فانه ليس بعين عندهم اذ العين
ما تركب من محض الجواهر والسرير مركب من الجواهر المخصوصة التي هي اجزاوه
المادية كقطع الخشب ومن الهيئة التاليفية اي الصورة وهي كون كل جزء
من الاجزا المادية على وجه ووضع مخصوص واجيب بان مسمى السرير هي الجواهر
المخصوصة المتالفة لا هي مع هيئة التاليف ولا خفا في صدق العين
عليها اعني الجواهر لا يقال بل يلزم اعتبار الهيئة التاليفية في مسمى السرير
حتى يتميز ماهية السرير عن غيرها من الماهيات فيلزم بطلان طرد التعريف
لانا نقول لا وجود للماهية المركبة منهما في الخارج لانعدام جزيئها اذ
الهيئة التاليفية لا تحقق لها في الخارج بل يعتبرها العقل اعتبارا اذ لا
وجود للماهية من موجود ومعدوم في الخارج لانعدام الكل بانعدام جزيئه
ومعنى التعريف ممكن له القيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم فلا
نقض بالماهية المذكورة فان قيل هو اعني التعريف منقوض بالماهية
المركبة من الجوهر والعرض الحال فيه كالبياض اذ لا خفا في وجود كل
من جزيئها وهما الجوهر والعرض الحال فيه اجيب بانه يعتبر في التعريف
الوحدة الحقيقية ولا نسلم تركب الماهية الواحدة الحقيقية وحدة حقيقية
من الجوهر والعرض الحال فيه بل ذلك المركب ماهيتان اعتبر اماهية

واحدة فالوحدة اعتبارية لا حقيقية ولما جرى ذكر تحيز العرض في كلام
الشارح ولا معنى لتحيزه الا وجوده في الموضوع تعرض الشارح لبيان وجوده
في الموضوع بقوله ومعنى وجود العرض في الموضوع الى اخره هكذا قال
قيل وفيه نظر اذ ليس معنى تحيز العرض وجوده في الموضوع بل في حيز الموضوع
الا ان يحمل على التسمح باعتبار انه لولا وجود العرض في الموضوع لما تحيز في حيز
الموضوع بطريق التبعية وقوله هو ان وجوده في نفسه هو وجوده
حالا في الموضوع يشير به الى ان الوجودين متحدان ذهنا مختلفان اعتبارا
وانما حكموا بذلك لان لموضوعه عليته في وجوده بحسب العقل فلا يتم له
وجود في نفسه بدون حلوله في موضوعه ولهذا يمتنع اي يستحيل الانتقال
عنه اي عن الموضوع اذ لو جاز انتقاله عنه للزم بقا المعلول وهو العرض
بدون علته العقلية ان انحصرت في الموضوع او توارد علتين مستقلتين
كل منهما صالح للعلية على معلول شخصي ان لم تنحصر في الموضوع وكل ذلك محال
بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر مستقل ووجوده
حالا في الحيز امر اخر ولهذا ينتقل عنه فله وجودان متغايران يحتاج له
الاول منهما الى علة معينة هي ارادة القادر المختار ولا مشارك لهذه العلة
في هذا الوجود ويحتاج الثاني الى علة اخرى هي ارادة العبد وان كانت
كسببية عادية لا موثرة في الوجود المذكور بل الموثر فيه ايضا هي ارادة القادر
المختار هذا تقرير كلامه وبعضهم نقض عنه ان معنى وجود العرض في موضوعه
هو وجوده لموضوعه فاعترض عليه بان وجوده في نفسه هو اضافه بالوجود
ووجوده للموضوع نسبة بينه وبين الموضوع يتصف بها الموضوع فالوجودان
متغايران بالضرورة فالقول بان احدهما عين الاخر باطل وما نهد هذا
البعض لا دليل عليه اما اولا فلان ظاهر عبارة الشارح آب عنه لانه قال
معنى وجوده في الموضوع ولم يقل للموضوع وثانيا بان ذلك مما لا يشتبه
بطلانه على احد فكيف بالشارح على انه لو اراد ذلك لكان معنى وجود الجسم
في حيزه هو وجوده لحيزه ولا يخفى فساده اذ وجوده في حيزه وصف قايم به
ووجوده لحيزه نسبة بينه وبين الحيز على ستن مامر وعند الفلاسفة
ان قيل ما السر في تغيير الاسلوب وهلا عطفه على قوله عند المتكلمين فيقال

قبله ماذكر قبل ذاك من قوله معنى قيامه ويحتمل ما ذكر بعد هذا من قوله
معنى قيام الشيء بذاته اجيب بان السر في ذلك ان المعرف هناك قيام العين
المختص بالممكن ومنا قيام الشيء مطلقا الشامل للواجب والممكن مجردا او ماديا كما سياتي
وهذا اضاف الشارح رحمه الله تعالى القيام هناك الى ضمير العين وهناك الى الشيء
مطلقا ايما الى ذلك وعرف القيام منا بما يصدق على الواجب حيث قال **استغناؤه**
عن محل اي موضوع **يقومه** وعرفه هناك بما يتره عنه الواجب من التحيز واعلم
ان في هذا التعريف اشكالا من وجهين الاول في قوله تفسير قيام الشيء باستغنائه
عن محل يقومه اذ القيام معنى ثبوتي والاستغنا معنى عدمي اذ هو عبارة عن عدم
الاحتياج والثاني في قوله يقومه فان معنى يقومه يصير قايما به فيلزم تعريف
الشيء بما يساويه في الجلا والخفا لان معنى القيام في يقومه متساويان ويمكن الجواب
عن الاول بانه تفسير مراد وعن الثاني بانه تعريف لفظي **ومعنى قيامه بالشيء**
اخر الضمير عايد على الشيء لا باعتبار شموله للواجب اذ الباري تعالى منزه عن ان يقوم
بشيء نعم يشمل الضمير صفاته العلية لما سياتي من انها واجبة للذات لا لنفسها
والباء في قوله **اختصاصه به** داخلة على المقصور عليه اي اختصاص الشيء القايم
بما قام به اي قصره عليه هذا ان كان الاختصاص بمعنى القصر ويحتمل ان يكون بمعنى
الانفراد اي انفراد الشيء الثاني بالاول القايم به فتكون الباء داخلة على المقصور
لا يقال هذا التعريف منقوض بقيام فص الخاتم بالخاتم وقيام الماء بالعود الاخضر
وقيام ماء الورد بالورد فانه يصدق على كل من الثلاثة انه قايم بشيء مختص به
وليس شيء منها بعرض لانا نقول كل منها خارج بقوله **بحيث يصير الاول غنيا**
والثاني ممنوعا وكانهم لما تخيلوا ورود ما ذكر زادوا قولهم بحيث الى اخره
اشارة الى انه ليس المراد مطلق الملابسة والمجاورة بل الملابسة على وجه
مخصوص ولا يخفى ان تفسير القيام للشيء بغيره بهذا المعنى شامل لصفات الماديات
والمجردات كالعقول والنفوس عندهم كما اشار الى ذلك بقوله **سواء كان الاول**
متحيزا بالتبعية **اما لا كما في صفات المجردات** ثم لما كان حد الشيء بما
يحيط به حد فيما سبق بقوله ماله قيام بذاته واشار الى تقسيمه بقوله **وهو اي**
ماله قيام بذاته من العالم اما مركب من جزءين فصاعدا اي فتدخل
صاعدا من الجزءين الى ما فوقهما **او هو الجسم** واما قول الشارح من العالم فمستدرك

كما في سواد الجسم

في البيان

استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل ثم لا يخفى ان
ما ذكر من قوله عبارة عن عدم الاولية الى اخره تعريف للازلية اي كون الشيء ازليا
ازليا لا للازل ففي عبارته تسامح **ومعنى ازلية الحركات الحادثة** يعني اذا
كان الازل عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود فلا تنافي بين كون
الشيء قديما وحادثا اذ ليس معنى كون الحركة مثلا ازلية الا وجدت في الازل
حتى يلزم من اتصافها بالحدوث ايضا اجتماع النقيضين بل معناه **انه ما من**
حركة الا ويمكن ان يعرض قبلها حركة اخرى وهكذا الى بداية فالمتصف
بالحدوث هو الحركة الجزئية وبالقديم هو الحركة المطلقة كما اشار اليه بقوله **وهذا**
اي معنى ازلية الحركة **هو مذهب الفلاسفة** في ازلية الحركة **وهم مسلمون**
انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام اي النزاع بيننا وبينهم
في الحركة المطلقة فنحن نقول بحدوثها وهم يقولون بقدمها والجواب انه لا
وجود للحركة المطلقة التي هي قدر مشترك بين جميع الجزئيات الا في ضمن
الجزئي فيلزم من حدوث جميع الجزئيات حدوث المطلق قطعا كما اشار الى
ذلك بقوله **فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات** قال
بعضهم ان هذا الجواب انما يتم اذا لم يقولوا بالتسلسل اما اذا قالوا بالتسلسل
فلا اذ ليس لنا حركة جزئية هي اول الحركات يوجد فيها المطلق بل ما من حركة
تفرض اولا الا ويمكن ان يفرض قبلها حركة اخرى والجواب ان هذا مبني على
ابطال التسلسل المبين في محله وقول الخصم ما ثبت بطلانه بالدليل العقلي
القطعي لا التفات اليه **الرابع** وارد على قوله في دليل المقدمة الاولى فلان
الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز وتقرير **انه لو كان كل جسم في حيز**
لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي
كالكوز المماس للسطح الظاهر من المحوي كالماء وتوضيح هذا المثال ان كلا
من الكوز الحاوي والماء المحوي له سطحان ظاهر وباطن ولكن سطح الماء الباطن
لا يدرك فالسطح الباطن من الكوز المماس للسطح الظاهر من الماء يسمى حيزا
ومكانا وتقرير هذا البحث انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان
الجسم الحاوي لا بد من تحيزه ايضا بان يلاقي سطحه الظاهر السطح الباطن من
جسم اخر حاويه وهكذا الى غير النهاية فعلى هذا لا بد من تحيز الفلك التاسع بان

بان يلاقي سطحه الظاهر السطح الباطن من جسم اخر يحويه مثلا الارض لها حيز هو
السطح الباطن من الماء المماس للسطح الظاهر من الارض والماء له حيز هو السطح
الباطن من الهواء المماس للسطح الظاهر من الماء والهواء له حيز هو السطح الباطن
من الهواء النار المماس للسطح الظاهر من الهواء والنار لها حيز هو السطح الباطن
من الفلك الاول المماس للسطح الظاهر من النار وهكذا الى الفلك التاسع
ثم منه الى جسم اخر وهكذا الى غير النهاية والجواب ان الحيز يعني ان ما ذكر
من لزوم عدم تناهي الاجسام انما يجري على مذهب الفلاسفة في الحيز لا
على مذهب المتكلمين لان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي
يشغله الجسم وتنفذ فيه ابعاده فلا يلزم من تحيز جميع الاجسام عدم التناهي
اذ من الجائز ان يكون كل منهما متحيزا وليس وراءها الا فراغ محقق لا موهوم حتى
يكون حيزا اذ الفراغ لا يسمى حيزا حتى يحل فيه الجسم وتنفذ فيه ابعاده وبعد حلوله
وتقوز ابعاده يصير فراغا متوهما اي مقدرا مفروضا لا محققا وتقييده
له بالذي يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لا يشغله الجسم كما هو ظاهر العبارة
اذ الفراغ الذي لا يشغله الجسم محقق لا متوهم فيتعين ان يكون قيدا كاشفا عن
ماهية الحيز للاشارة الى ان شغل الجسم اياه وتقوز ابعاده فيه معتبر في مفهومه
كما مر في صدر التقرير ولما ثبت بالدليل المذكور ان العالم محدث
ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث واختلف في علة الاحتياج الى المحدث
فذهب جمهور المتكلمين الى انها الحدوث وذهب الفلاسفة الى انها الامكان
فعلى الاول يحتاج الاحتياج بوقت الحدوث وعلى الثاني يعم جميع اوقات المحدث
اذ الامكان الذي هو علة الحاجة لا يفارقه فكذا معلوله الذي هو الحاجة
وبعض المحققين من متاخري المتكلمين قوى المذهب الثاني اذ القول بان
العلة الحدوث يستلزم ان يكون سابقا على حدوثه عليه اذ الحدوث متاخر
عن الحاجة وان العبد متصف بالغنى عن موجده في بعض الازمان وفيه من
سوء الادب ما لا يخفى ويمكن الجواب عن الاول بان الحدوث علة غائية
وهي سابقة ذهنا متاخرة خارجا كالجلوس على السرير وبما تقرر من الايراد
علم ان السر في عدول الشارح عن التعليل بالحدوث مع انه اوفق بالمذهب
وانسب بالمقام حيث قال المصنف والمحدث للعالم الى اخره الى قول الشارح

لكن الاول هو المنقول عن الشيخ الاشعري ودعوى الاستغناء عليه ممنوعة
اذ العين لا تنفك عن عرض قطعا والعرض لا يبقى زمانين يوضح ذلك انه
لما لحظ الاشعري القايل بان العلة الحدوث ما يترتب على ذلك ذهب
الى ان العرض لا يبقى زمانين اذ الاعيان لا يتصور وجودها بدون العرض به
والعرض لا يبقى زمانين فالافتقار الى الصانع من لازمها على وجه الدوام
والاستمرار ضرورة امتناع اي استحالة ترجح احد طرفي الممكن اي وجوده
وعدمه من غير مرجح وقوله ثبت ان له محدثا جواب لما والمحدث
للعالم هو الله تعالى وفي قوله اي الذات الواجب الوجود اشارة الى ان
الاسم الكريم موضوع بازاء الذات المعين الموصوف بوجوب الوجود
في الواقع لا للذات باعتبار اضافته بذلك حتى يكون موضوعا لمفهوم واجب
الوجود من حيث هو الصادق عند العقل على كثيرين وان انحصر في هذا الفرد
المعين خارجا بحسب الدليل القطعي اذ لو كان اسما للمفهوم الكلي لم يكن قولنا
لا اله الا الله توحيدا واللازم باطل قطعا فكذا الملزوم وقوله الذي يكون
وجوده من ذاته وصف كاشف للواجب الوجود ومعنى قوله من ذاته
ما عطفه عليه عطفا تفسيريا وهو قوله ولا يحتاج الى شيء اصلا لا في ذاته
ولا في صفاته ولا في افعاله وليس معنى قوله من ذاته ان ذاته علة في وجوده
كما هو ظاهر العبارة لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وهو محال ثم على كونه واجب
الوجود بالمعنى المذكور بقوله اذ لو كان جايز الوجود لكان من جملة
العالم اذ العالم عبارة عن جميع الممكنات الجايزة الوجود فلم يصلح محدثا
للعالم ومبدأ له لاستلزامه كونه محدثا لنفسه مع ان العالم اسم لجميع ما
يصلح علما اي علامة على وجود مبداء اي علة موجدة له وهي مبدأ لانه مؤثر
وذاك اثر والمؤثر مبدأ للاثر وبالجملة فيلزم على كونه من جملة العالم محذور ان
وقريب من هذا الدليل ما يقال اي الدليل الذي يقوله المتكلمون ان
مبدأ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من
جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها ووجه قربه منه اتحادهما في المودى
ووجه مغايرته له اختلافهما في الاعتبار اما الاول فلان الدليل الذي
ذكر اعتبرت فيه الموجودات محدثات وما ذكروه اعتبرت فيه الموجودات

ممكنات واما الثاني فلان ماذكره دليل واضح اتضح به المدلول وماذكروه فيه
نوع خفاء ومن زعم ان ماذكره الشارح من مسلك الحدوث وماذكروه من
مسلك الامكان فلم يتنبه لما حمل عليه الشارح كلام المتن من رد مسلك الحدوث
الى مسلك الامكان كما تقدمت الاشارة الى ذلك وقد بينوا هنا ان هذا
الدليل الذي ذكرناه وذكروا ما يقاربه دليل على وجود الصانع من غير افتقار
الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان
التسلسل وهو اي الاحد انه اي الشان لو ترتبت سلسلة الممكنات بان
يكون كل منها ما عدا المعلول الاخير معلولا لما قبله وعلة لما بعده الى غير النهاية
اما المعلول الاخير فليس علة لشيء بل معلول لما قبله فقط لاحتاجت لامكانها
اذ هي عبارة عن الاحاد الممكنة وهي اي العلة الكافية في وجود جميع تلك
الاحاد اما ان تكون نفسها او بعضها او خارجا عنها لا يجوز ان تكون نفسها
لاستحالة كون الشيء علة لنفسه لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وهو محال ولا
بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله واللازم بديي الاستحالة
اذ يلزم من كون علة لنفسه ما سبق ومن كونه علة لغيره اي لعلله ان يكون سابقا
عليها لكونه احدها ومسبوقا لها لكونها اوجدته وهو محال فتعين ان يكون
خارجا عنها كما اشار اليه بقوله بل خارجا عنها فيكون واجبا ضرورة ان
الموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب وتنقطع به السلسلة قال بعض
المحققين فمن قال ان الدليل المصدر به في كلام الشارح غير مفتقر الى ابطال
التسلسل ان اراد به انه تتم به الدلالة على وجود الواجب مع ذهابه الى ما
لا يتناهي او مع امكانه فبطلان كلامه اظهر لان ثبوت الواجب منافٍ لذلك
وان اراد ان ابطال التسلسل ليس من مقدمات هذا الدليل وان كان لازما له
متاخرا عنه فلا حق لا نزاع فيه وانما النزاع في المعنى الاول انتهى وكانه
تورك بهذا القول الشارح وحاصله ان الفايل المذكور لا يريد المعنى الاول
لكونه بديي الاستحالة والظاهر انه اراد المعنى الثاني فلا وجه لتوهيمه
ومن مشهور الادلة يعني ان على بطلان التسلسل ادلة قايمة به من
اقواها الدليل المتقدم ومن مشهورها برهان التطبيق وهو ان تفرض
مبتدا من المعلول الاخير وهو ما لا يكون علة لشيء اصلا الى غير النهاية

في جانب

في جانب المعلول الماضي جملة مفعول تفرض وتفرض مما قبله بواحد مثلا الى
غير النهاية جملة اخرى واشار بقوله مثلا الى ان الدليل لا يتوقف على
نقص واحد من الاولى بل المقصود نقص قدر معين منها واحدا او اكثر وقوله
ثم تطبق عطف على تفرض ومعنى التطبيق مقابلة احاد احديها باحاد
الاخرى ولذا فسره الشارح بقوله بان تجعل الاول من الجملة الاولى بازاء
اي في مقابلة الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم
اي احضر ما قبل الاول والثاني وجر ذلك جرا بعد جرا الى ما لا يتناهى
فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية ولم يكن الناقص
كالزايد اي مساويا له في المقدار وهو محال وان لم يكن بازاء كل واحد
من الاولى واحد من الثانية فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بازاء
شيء في الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه اي انقطاع الثانية
وتناهيها تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه
وهو ما ليس في الثانية والزايد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا
بالضرورة لا يقال الاحاطة بما لا يتناهى انما تكون في ازمنة لا تتناهى
ففرض ما لا يتناهى في ازمنة متنامية باطل لاستلزامه الاحاطة بما لا
يتناهى في ازمنة متنامية وهو محال لانا نقول هذا انما يلزم في الاحاطة
بحسب التفصيل وهذا الفرض انما يستلزم الاحاطة بما ذكر بحسب الاجمال
فلا يلزم ما ذكر ثم اعلم ان عدم التناهي مقول بالاشتراك على معنيين
احدهما عدم التناهي في امور دخلت تحت الوجود الخارجي والثاني عدم
التناهي في امور وهمية اي عقلية محضة تعتبر عقلا من غير ان يكون
لها وجود في الخارج فالاولى التي يمكن جريان التطبيق فيها اذ هي موجودة
في نفسها فلا تنقطع بانقطاع العقل بخلاف الثانية لان التطبيق يتوقف
على وجود جميع الامور التي يقع التطابق فيما بينها وهذه الامور كما علمت انما
توجد في العقل والعقل لا يمكنه تعقل اشياء لا تتناهى على التفصيل الا في
ازمنة لا تتناهى وذلك محال فاذا انقطع العقل انقطع وجودها بانقطاعه
فيفوت شرط التطبيق وهو وجود ما لا يتناهى كما اشار الى ذلك بقوله
وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود الخارجي دون ما هو

ما هو وهمي محض فانه ينقطع الوهم فلا يرد النقض بمراتب الاعداد تقرير
النقض بها ان ما ذكر من التطبيق الدال على ابطال التسلسل على ما ذكرتم
يمكن جريانه في مراتب الاعداد بان تطبق جملتان احديهما من الواحد
لا الى نهاية بان يجعل الواحد مرتبة والاثنان مرتبة اخرى بعده والثلاثة
مرتبة اخرى بعد الاثنين وهكذا الى اخر مراتب الاحاد ثم العشرات ثم
المئات ثم الالوف ثم الوف الالوف وهكذا الى غير النهاية والثانية
من الاثنين لا الى نهاية بان يجعل الاثنان مرتبة هي اول المراتب ه
والثلاثة مرتبة اخرى بعد الاثنين وهكذا الى غير النهاية ثم لا يخلوا اما
ان يكون بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية الى اخر الدليل ووجه
عدم النقض ان مراتب الاعداد من القبيل الثاني وهو العقلي المحض ولا ه
وجود لها في الخارج اذ الموجود خارجا المعدودات لا الاعداد فلا يمكن
التطبيق فيها اصلا ولا يرد النقض ايضا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته
بان تجعل المعلومات سلسلة والمقدورات سلسلة اخرى ووجه النقض
ايضا بدل ان المعلومات لا تتناهي وكذا المقدورات لا تتناهي مع ان ه
المعلومات اكثر من المقدورات كما اشار اليه بقوله فان الاولى اكثر من
الثانية فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممتنع والممكن بخلاف القدرة على
ما هو المشهور بين المتكلمين فانها تتعلق بالممكن فقط مع لا تناهيهما فلا
يصح كون التطبيق دليلا على عدم التناهي ووجه عدم النقض بالمعلومات
والمقدورات ما اشار اليه مضيفا اليه توجيه عدم النقض بمراتب الاعداد
بقوله وذلك اي عدم ورود النقض بمراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات
لان معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي
الى حد لا يتصور فوقه اخر بل كلما فرض العقل مرتبة من مراتب الاعداد
امكن ان يفرض فوقها اخرى وكلما فرض تعلق العلم بمعلوم امكن ان يفرض
تعلقه بمعلوم اخر وكلما فرض تعلق القدرة بمقدور امكن ان يفرض تعلقها
بمقدور اخر لا بمعنى ان مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات داخلة
تحت الوجود الخارجي مع لا تناهيها كما اشار الى ذلك بقوله لا بمعنى ان
ما لا نهاية له يدخل في الوجود الخارجي فانه محال ولما فرغ من مبحث

الوجود الذي هو اشرف مباحث هذا الفن شرع في مبحث التوحيد بقوله
الواحد واعلم ان المشركين على اقسام فمنهم من يعترف بان وجوب الوجود
لله تعالى وحده وانه سبحانه لا شريك له في ملكه ولا في خلقه لكن يزعم
ان معه من يستحق العبادة كالاصنام وهؤلاء يسمون الوثنية ومنهم من
يزعم ان له شريكا في وجوب الوجود وهم الثنوية الزاعمون وجود ه
اصلين للعالم يسمونهما الظلمة والنور ويعنون بالنور الله سبحانه
وتعالى وبالظلمة الشيطان ومن العلماء من قال انهم يعنون بالنور
والظلمة حقيقتهما ومن هؤلاء الزاعمين المشهورين بالمجوس من لا يعترف
بوجوب الوجود لما يزعم انه شريك فقول الشارح يعني ان صانع ه
العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ه
ذات واحدة اشارة الى الرد على الثنوية وقوله ولا يمكن الى اخره تفسير
لما قبله وفيه اشارة الى ان لفظ واجب الوجود كلي لا جزئي لانطباق حد
الكلي عليه لكن هذا الكلي محصور في الخارج بالدليل العقلي القطعي في ذات
واحدة وكان الاولى ان يقول واحد لان لفظ ذاته سبحانه الا دب فيه
عدم التانيث والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع ه
هذه العبارة تفيد انحصار المبتدا في الخبر كما في قوله صلى الله عليه وسلم
تحريمها التكبير وتحليلها التسليم وفي كلامه اشارة الى ان هناك ادلة
اخرى غير برهان التمانع وفي قوله المشار اليه بقوله تعالى لو كان ه
فيهما الهة الا الله لفسدتا اشارة لما سياتي في كلامه من ان الاية
الكريمة مشيرة الى البرهان المذكور لا مصرحة به وتقريره اي البرهان ه
انه اي الشان لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع في الافعال وقوله
بان يريد احدهما حركة زيد والاخر سكونه تفسير للتمانع لامكانه وقوله
لان كلا منهما في نفسه اي بقطع النظر عن اجتماعه مع الاخر امر ممكن اما
مع النظر الى ذلك فمحال وكذا تعلق الارادة بكل منهما اي الحركة ه
والسكون امر ممكن وفي قوله اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين
اشارة الى الجواب عما يقال ان ثبوت التضاد بين المرادين وهما الحركة
والسكون يستلزم التضاد بين الارادتين فلا يمكن اجتماعهما في الوجود

والجواب ظاهر وخص النفي بالتضاد لصدق حد الضدين على الارادتين
واختلف في تفسير الارادة من فسرها باعتقاد النفع ومنهم من فسرها بميل
يتبع ذلك النفع ومن فسرها بصفة تخصص احد الطرفين بالوقوع فاما
على التفسيرين الاولين فلا مانع من تعلق الارادة بكل من الضدين سواء
صدرت من شخصين او شخص واحد اذ لا مانع من ان يعتقد شخص نفعا
في احد الضدين ويعتقد اخر نفعا في الاخر او يميل احدهما لاحد الضدين
لاعتقاد نفعه ويميل الاخر للاخر لاعتقاد نفع الاخر ولا مانع ايضا ان
يعتقد شخص واحد النفع في كل من الضدين على السوا او مع ترجح ما لاحدهما
على الاخر او يميل لكل منهما كذلك واما على التفسير الثالث الذي هو المراد
منا فيشكل تعلق الارادة بكل من الضدين اذ لا يمكن تخصيص كل من الوجود
والعدم بالوقوع في وقت واحد لما في ذلك من اجتماع الضدين ويمكن
الجواب بان الفرض منها تعلق صدور الارادتين من اثنين لا من واحد
ولا تضاد بين تعلق ارادة احدهما بحركة زيد وتعلق ارادة الاخر بسكونه
في وقت واحد وح اي وحينئذ يتمانعان اما ان يحصل الامران اي مراد
كل منهما فيجتمع الضدان او لا يحصل الامران بان عدما او احدهما فيلزم
عجزهما او عجز احدهما واقتصر الشارح على الثاني لفهم الاول منه بطريق
الاولى وهو اي عجز احدهما امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة
الاحتياج في فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الاخر طريقه ومبدأ
الممكنات يجب ان يكون مستقلا في ايجادها فالتعدد اي امكانه مستلزم
لامكان التمانع المستلزم ذلك التمانع للمحال وهو اجتماع الضدين او عجز
احدهما فيكون التعدد محالا وهذا الذي ذكرنا من قولنا فيلزم عجز
احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج
تفصيل لما يقال اي يقوله بعض المتكلمين لان فيه تفصيلا للعلل حيث
بين ان العجز مستلزم للاحتياج وعلة له والاحتياج مستلزم للامكان
والحدوث وعلة لهما فيكون العجز علة للامكان والحدوث بواسطة
الاحتياج فالاحتياج سبب لهما قريب والعجز سبب بعيد خلاف قولهم
ان احدهما الى اخره فليس فيه تفصيل للعلل وحاصله انه لو فرض اثنان

وتعلقت ارادة احدهما بايجاد شيء وتعلقت ارادة الاخر بايجاد ضده وأوجد
الاول مراده فتارة يقتدر الاخر على مخالفته وتارة لا ان لم يقدر على
مخالفة الاخر لزم عجزه لسد الاول الطريق عليه في ايجاد مراده بايجاد
ضده فاحتاج في ايجاد مراده الى ان لا يسد الاول عليه الطريق فلا يكون
واجب الوجود اذ واجب الوجود هو الذي لا يحتاج في شيء الى شيء وان قدر
على مخالفته بايجاد مراده لزم عجز الاخر لان ايجاد ضدهما اوجد يستلزم
انتفاءهما او جد فيلزم احتياجه في فعله الى عدم ايجاد هذا ضدهما اوجده
وبما ذكرنا من قولنا لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع الى اخر البرهان
يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع وجه الاندفاع ما ذكرنا
ظاهر لانه جعل التلازم بين الامكانين وهذا القول انما يرد لو قال لو امكن
الهان لحصل بينهما تمانع فينقدح الاعتراض بان امكان التعدد لا يستلزم
وقوع التمانع لجواز الاتفاق او ان تكون المخالفة والممانعة غير ممكنة
لاستلزامها المحال تقرير الايراد ان الممانعة تستلزم تعلق الارادتين
بالضدين فتكون الممانعة مستحيلة لاستلزامها المحال من اجتماع الضدين
او عجزهما او عجز احدهما والمستلزم للمحال محال ووجه الاندفاع ما تقدم من
ان الممانعة في نفسها امر ممكن وانما جات الاستحالة عن غيرها بل الاستحالة
بالنظر الى غيرها انما جات من فرض كون كل من الممانعين الها فلو فرض
كون الممانعين غير الهين لم يلزم المحال على جميع التقادير بل على تقدير
اجتماع الضدين خاصة واما على تقدير حصول العجز منهما او من احدهما فلا
استحالة لكونهما غير الهين فاتضح ان الممانعة امر ممكن في نفسه فدعوى
استحالتها ممنوعة فالاعتراض غير وارد او ان يمتنع اجتماع الارادتين
كارادة الواحد حركة زيد والاخر سكونه معا تقرير الاعتراض ان
يقال اجتماع الارادتين مستحيل لتعلقهما بامر مستحيل في نفسه وهو اجتماع
الضدين كارادة الواحد منهما حركة زيد وسكونه معا لان اجتماعهما امر
مستحيل في نفسه ومعلوم ان الارادة لا تتعلق بالمستحيل ووجه الاندفاع
ان كل واحد من الارادتين امر ممكن في نفسه متعلق بامر ممكن في نفسه
كالحركة او السكون وليس بين الارادتين تضاد لعدم اجتماعهما في محل واحد

بخلافِ ارادةِ الواحدِ حركةَ زيدٍ وسكونه معًا لاتحادِ محلِ الارادة وقد تقدم
ان المرادَ بالارادةِ ههُنا الصفةُ المخصصةُ لاحدِ المقدورين بالوقوع واعلم
ان قوله تعالى لوكان فيهما الهة الا الله لفسدتا جهة اقناعيّة اي المركبة
من الظنيات أو منها ومن اليقينيات والغرض منها اقناع المسترشد لا
افحام المعاند القاصر عن درجة البرهان والملازمة عاديّة اكثريّة
على ما هو اللايق بالخطابيات لا عقليّة قطعيّة فان العادة جارية
جريانا اكثريا بوجود الممانع والتخالف عند تعدد على ما اشير اليه
بقوله تعالى ولعلى بعضهم على بعض اي بالقهر والغلبة وفي قوله على ما
هو اللايق بالخطابيات اشارة الى الجواب عما يقال ما السر في عدول
الاية عن الحجة القطعيّة الى الحجة الاقناعيّة وتقرير الجواب ان خطاب
القران مع الخلق كلهم جماعة عامّة وخاصة والعامة قادرون عن
ادراك البرهان بخلاف الخاصّة فاشارت الاية الى تقرير البرهان
اشارة خفية يفهمها الخواص ووجه الاشارة ما مر من ان التعدد مستلزم
لامكان التمانع استلزاما عقليا لا يمكن تخلفه وللتمانع بالفعل استلزاما
لا عاديّا اكثريا فاشارت الاية الشريفة بتقرير الثاني الى الاول وفي
تقييدنا العادية بالاكثرية اشارة الى دفع ما اعترض به العلامة ابن الهمام
على الشارح بما حاصله انهم قسموا ما يفيد العلم من الادلة الى عقلي كالعلم
بالمؤثر عند العلم والى حسي كالعلم بان هذه النار محرقة والى عادي
كالعلم بان الجبل لم ينقلب ذهبا مع العينية عنه وهو محتمل للانقلاب
ووجه الدفع ان العادي قسمان احدهما وهو المذكور في التقسيم ما لا
يتخلف عنه مدلوله الاخر قا نلعادة والثاني وهو المراد في كلام الشارح
ما لا يتخلف عنه مدلوله في الكثير الغالب والا اي وان لم تكن حجة اقناعية
بل عقلية قطعيّة فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا
النظام المشاهد وعدم جريانهما عليه فمجرد التعدد لا يستلزمه منع
للملازمة بين التعدد والفساد بالفعل من اصلها اذ يشترط في اللازم
الموذي الى الفساد في الملزوم شرطان احدهما ان لا يتخلف وجوده عن
وجود الملزوم والثاني ان يكون منتفيا مستحيلا وعلى تقدير الملازمة

بين

بين التعدد والفساد بالفعل فالشرط الاول غير موجود لجواز الاتفاق
على هذا النظام وعلى تقدير الملازمة بالامكان فالشرط الثاني غير
موجود اذ امكان الفساد لا يحيله العقل بل يوجبه لاستمراره وثبوته
ضرورة ان كل موجود ممكن تجوز العقل فساده ابدا والى هذا اشار
بقوله وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفايه بل النصوص
القطعيّة شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة
اذ لا يقع في الوجود الا الممكن فقوله بل النصوص الى اخره ترق عن مجرد
الامكان الى الوقوع بالفعل لا يقال نمنع كون الملازمة عاديّة بل
الملازمة قطعيّة والمراد بفسادهما عدم تكونهما ووجودهما بمعنى
انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما
صانعا فلم يوجدها مصنوع اذ التمانع يستلزم استحالة وجود المرادين
ووجود كل منهما على انفراده اما الاول فلما يلزم عليه من اجتماع الضدين
واما الثاني فلان الفرض ان كلا منهما جامع لصفات الالوهيّة فيستحيل
عجزه فاذا منع الاخر عن ايجاد مراده لا يمكن وجوده والا لزم العجز وليس
المراد بفسادهما خروجهما عن هذا النظام المشاهد حتى تكون الملازمة
عاديّة لا يقال لانا نقول امكان التمانع عند التعدد مسلم لكن امكان
التمانع لا يستلزم الا تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفا المصنوع
لامكان صدوره عن ارادة الواحد المختار على انه هذا جواب بحسب
التنزل يعني لو فرض ان التمانع يستلزم ان لا يكون احدهما صانعا فلا يوجد
مصنوع يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل لان
امكان التمانع لا يستلزم وقوعه على ما مر ومنع انتفا اللازم ان
اريد عدم التكون بالامكان اذ لا دليل على انتفا امكان عدم التكوّن
بل هو لازم لامكان التمانع لزوما مستمرا فان قيل مقتضى كلمة لو ان
انتفا الثاني في الماضي بسبب انتفا الاول فيه كما في بعض
النسخ هذا سؤال وارد على الاستدلال بعدم الفساد على عدم التعدد
وحاصله أنّ لو تدخل على جملتين ماضويتين لفظا فتنفيهما معنى وانتفا
الثانية منهما مسبب عن انتفا الاولى والمخاطب عالم بالانتفاين جاهل

بتسبب الثاني عن الاول فاذا دخلت لو افادته ذلك فالمخاطب بنحو لو
جيتني اكرمتك كان قبل دخول لو عالما بالانتفائين كليهما ولكنه كان جاهلا
بتسبب الثاني عن الاول فلما دخلت لو افادته ذلك فلا تفيد كلمة لو
في الاية الا الدلالة على ان انتفا الفساد في الزمان الماضي ٥
لتسبب انتفا التعدد في الماضي قلنا نعم اي افادتها لما ذكر في السؤال
بحسب اصل اللغة وهو الكثير الشايع لكن قد تستعمل لغة وهو
استعمال فصيح ايضا في الاستدلال بانتفا الجزا على انتفا الشرط من غير
دلالة على تعيين زمان ويكون مدخولها ايضا جملتين ماضويتين
لفظا منتفيتين بهما معنى وانتفا الثانية منهما الان المخاطب ههنا يعلم
انتفا الجملة الثانية ويجهل انتفا الاولى وكون انتفائها مستلزما لانتفا
الثانية فيورد له المتكلم جملتين مرتبطة الثانية منهما بالاولى ارتباط ٥
المسبب بالسبب كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير فان
المخاطب فيه عالم بانتفا الجزا المشاهد به تغير العالم بالضرورة وجاهل
بانتفا الشرط المعلوم في نفس الامر من انتفا الجزا فافادته لو ما كان ٥
يجهله اذ انتفا الشرط علة في انتفا الجزا ودليل عليه وانتفا المدلول المساوي
للدليل او الاعم منه يستلزم انتفا الدليل اما الاول فظاهر واما الثاني
فلان انتفا الاعم يستلزم انتفا الاخص ضرورة والاية من هذا القبيل
فالتعدد سبب للفساد الذي هو اعم منه اذ قد يتسبب عن عزم كارادة
القادر المختار والمخاطب جاهل بانتفا التعدد عالم بانتفا الفساد فاورد
له الحق سبحانه وتعالى ليستدل بانتفا الفساد الذي هو اعم على انتفا التعدد
الذي هو اخص وقد يستبد على بعض الاذهان احد الاستعمالين ٥
بالاخر فيقع الخبط تعريض بابن الحاجب حيث نظر الى الاستعمال الثاني
فوجدها تدل على انتفا الاول لانتفا الثاني لا بمعنى ان انتفا الثاني
علة لانتفا الاول بل بمعنى انه يعلم بانتفا الثاني انتفا الاول فاعترض
على من قال انها لانتفا الثاني لانتفا الاول بان الاول ملزوم والثاني
لازم وانتفا الملزوم لا يدل على انتفا اللازم لاحتمال كون اللازم اعم
بل الامر بالعكس كما في الاية والحق كما قاله الشارح ان كلا من الاستعمالين

ثابت وان الاستعمال الثاني متفرع على الاول فان لو لما دل على ان انتفا
الاول علة لانتفا الثاني فمن ثم يكون انتفا الثاني معلوما عند السامع دون
الاول فيدل به عليه دلالة بالمعلول على العلة القدير هذا تصريح بما
علم التزاما من قوله الله اذ معناه كما مر الذات المعين الواجب الوجود
وهذا يستلزم القدم كما اشار اليه بقوله اذ الواجب لا يكون الا قديما
اي لان ابتدا الوجوده بيان لمعنى القدم عندنا كما سياتي التنبيه عليه
اخر البحث في كلامه ثم علل الحصر بقوله اذ لو كان حادثا ولما كان ٥
الحدوث مقابلا للقدم المفسر بعدم ابتدا الوجود الذي هو عبارة عن
عدم المسبوقية بالعدم فسره بسبق العدم المستفاد لزوما من تفسير
حادثا بقوله مسبوقا بالعدم وحاصله انه لو كان حادثا لكان وجوده
من غير ضرورة اذ لا بد للحادث من محدث وذلك ينافي وجوب الوجود
الثابت له تعالى فالحدوث محال فتعين نقيضه وهو المطلوب ولشدة
ما بين الواجب والقديم من اللزوم اشتبه على بعضهم اللزوم بالترادف
فترقى عن دعوى اللزوم المستلزم للتغاير الى دعوى الترادف الذي
هو عبارة عن اتحاد المفهوم واليه ذلك اشار بقوله حتى وقع في كلام ٥
بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان فهو مبالغة على قوله اذ الواجب
لا يكون الا قديما لكنه اي انهما مترادفان ليس بمستقيم للقطع بتغاير
المفهومين اذ مفهوم القديم ما لا ابتدا لوجوده ومفهوم الواجب ما وجوده
من ذاته ولا يحتاج في وجوده الى شيء اصلا وشرط الترادف اتحاد المفهوم فلا
نزاع في بقي الترادف وانما النزاع في المساوي بحسب الصدق بمعنى
ان كلما صدق عليه احد المفهومين من الافراد صدق عليه الاخر فان ٥
بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب هذا كالتفسير
لقوله وانما النزاع الى اخره والمراد بالبعض الاشاعرة ومن يجد واحدوهم
في اثبات الصفات الحقيقية والمراد بالعموم المطلق فكلما صدق
الواجب صدق القديم ولا عكس لصدقه دون الواجب على صفاته تعالى
ومن هذا نشا سؤال هو ان التوحيد افراد الذات بالوجوب والقدم ٥
ويلزم على قدم الصفات تعدد القدما والجواب ما اشار اليه بقوله ولا

استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات
القديمة لانه المنافي للتوحيد دون الاول لان الذات مع الصفات
شيء واحد وفي كلام بعض المتاخرين كالامام حميد الدين الضرير ه
رضي الله عنه ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعر
وصفاته فاثبتوا التساوي بينهما بحسب الصدق وقد استدلوا على
ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه اي كل ما هو قديم لو لم يكن
واجبا لذاته لكان جايز العدم في نفسه بقطع النظر عن غيره فيحتاج
في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق
وجوده بايجاد شيء اخر وتخصيصه له بالوجود لا المسبوق بالعدم حتى ه
يتوجه ان الاحتياج الى المخصص لا يستلزم للحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم
بل بمعنى الاحتياج الى الغير في الايجاد والتخصيص وهذا اعم من المقارن
والمسبوق ثم اعترضوا اي بعض المتاخرين على انفسهم بان الصفات
لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقا معنى فيلزم قيام المعنى
وهو البقا بالمعنى وهو الصفات واجابوا بان كل صفة فهي باقية
ببقاء هو نفس تلك الصفة لا غيرها حتى يلزم قيام المعنى بالمعنى ه
قال بعض المحققين ولا يخفى ان هذا الاعتراض وارد على قدمها سواء قيل
بوجوبها لذاتها ام لا انتهى ثم ان الاعتراض وجوابه مبنيان على ان بقا
الشيء معنى زايد على وجوده وان القيام معناه التبعية والتحقيق كما سياتي
في كلام الشارح ان البقا هو استمرار الوجود وحقيقته الوجود في الزمان
الثاني فمعنى كون الصفات باقية انها موجودة في الزمان الثاني كما
انها موجودة في الزمان الاول بمعنى ان وجودها مقارن للزمان لا
انها مظروفة للزمان لاستحالة جريان الزمان على الله تعالى وصفاته
ففي ظاهر الكلام تسامح لاجل تقرير المعنى وتصويره في الذهن فليس هناك
معنى زايد على الوجود حتى يلزم قيام المعنى بالمعنى بل هناك وجودان ه
متعاقبان زمنا ليس في واحد وهذا اي قول الفريقين كلاهما في غاية
الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته الذي هو قول الفريق
الثاني منافٍ للتوحيد الذي هو افراد الذات بوجوب الوجود واجيب

بان ذلك انما ينافي التوحيد لو كانت الصفات ذاتا كما مر والقول بامكان
الصفات الذي هو قول الفريق الاول ينافي قولهم بان كل ممكن فهو
حادث فان زعموا انا نعني بالحدوث في هذه الكلية الحدوث الذاتي
لا الزماني وهو معنى قولنا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات
الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انفسام كل من
القدم والحدوث الى الذاتي والزماني فالقدم الذاتي عدم الاحتياج
الى ذات الواجب ويقابله الحدوث الذاتي فهو الاحتياج الى ذات الواجب
والقدم الزماني عدم ابتدا الوجود ويقابله الحدوث الزماني فهو ابتدا
الوجود وذلك معلوم من كلامه صريحا ومفهوما وفيه رفض لكثير
من القواعد منها القاعدة التي ذكرناها انفا ومنها قولهم ان الله ه
سبحانه موجد لجميع الممكنات بالاختيار لا بالذات اذ الممكن القديم كصفاته
تعالى يجب استناده اليه بطريق الايجاب ومنها قولهم ان علة الاحتياج
الى الموجد هي الحدوث بمعنى سبق العدم لا الامكان والمنصور في ه
استناد الصفات الى الذات الامكان لا الحدوث وهذا ترك المتاخرون
اعتبار الحدوث في علة الحاجة وجعلوا الامكان مستبدا في ذلك
قال بعض المحققين من المتاخرين لكن التزام هذه الاشيا اي في الصفات
مع كونه غير مخل بشيء من قواعد الملة فقد قام عليه من جهة العقل الا
فيجب القول به انتهى اوعلم من هذا ان محل القاعدة الاولى وهي ان كل ه
ممكن حادث هي غير الصفات فلا منافاة بينها وبين قول الفريق الاول
وسيأتي لهذا اي في بحث الصفات زيادة تحقيق الحي القادر العليم
السميع البصير الثاني المريد السمع والبصر في حقه تعالى الاحاطة
بجميع المسموعات والمبصرات لان بديهة العقل اي اول توجهه جازم
اي قاطعة والجازم حقيقة هو النفس فاسناد الجزم الى البديهة من ه
اسناد الفعل الى الته بان محدث العالم على هذا النمط اي النوع ه
البديع اي العجيب والنظام المحكم المتقن والنظام في الاصل السلك
الذي ينظم فيه حبات اللولو والمراد به ههنا المنظوم لان اجزا العالم

فيها من الاحكام والاتقان منظوم بعضها الى بعض واقع كل منها في محله مع ما
حال من النمط والنظام اي مصحوبين بما يشتمل العالم عليه من الافعال
المتقنة الخالية عن وجوه الخلل والنقوش المستحسنة المقبولة عند
العقول وظاهر كلامه ان من نظر في العالم مشتملا على هذه الاوصاف الاربعة
اعني النمط العجيب والنظام المحكم والافعال المتقنة والنقوش المستحسنة
جزمت بديهته بان محدثه مولاه تعالى متصفا بهذه الصفات اعني الحياة
وما بعده وليس مراد ابل مراده ان من نظر في العالم المشتمل على هذه الاوصاف
الاربع جزمت بديهته بان محدثه لا يكون بهذه الصفات واما كونه مولاه
تعالى فقد ثبت من قبل وفي كلامه اشارة الى ان الدليل على ثبوت هذه
الصفات قياس برهاني من الشكل الاول مولف من مقدمتين كبراهما
بديهية وتقريره انه قد ثبت ان محدث العالم مولاه تعالى والعالم كما
ترى مشتمل على هذه الاوصاف الاربع وكل ما اشتمل على هذه الاوصاف
الاربعة شهدت البديهة بان من احدث مثله لا يكون بدون هذه
الصفات فالعالم لا يكون محدثه ومولاه تعالى بدون هذه الصفات
وفي قوله بان محدث العالم اميا الى ان هذه الصفات جارية على المحدث
من قوله والمحدث للعالم مولاه تعالى على ان اضدادها اشارة الى
دليل ثان يدل على اتصافه تعالى بهذه الصفات ولو لم ينظر في العالم
مشتملا على ما ذكر واضدادها هي الموت والعجز والجهل وعدم السمع والبصر
وعدم المشية والارادة وكل هذه الاضداد نقايص تجب تنزيه الله
تعالى عنها واذا استحال اتصافه باضدادها وجب اتصافه تعالى بها
اذ لا واسطة بين هذه الصفات واضدادها وايضا دليل ثالث
واكثر من الادلة اهتماما بشان المدلول وقوله قد ورد الشرع بها اي
بهذه الصفات الست اذ الشايي والمريد مترادفان وبعضها مما لا يتوقف
ثبوت الشرع عليها المراد بهذا البعض السمع والبصر بناء على انهما في
حقه تعالى نوعان من العلم تنكشف بهما المسموعات والمبصرات عند ما
انتم انكشاف فلا يتوقف ثبوت الشرع على ثبوتهما لامكان ثبوته بالعلم
العام فيصح التمسك بالشرع فيها اي في الصفات التي لا يتوقف ثبوت

الشرع عليها من هذه الصفات فالضمير لما وعلم ان قوله كالتوحيد تنظير
لما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها من هذه الصفات بالتوحيد فانه مما لا
يتوقف ثبوت الشرع عليه ويصح ان يكون مثالا لمطلق الصفات التي لا يتوقف
ثبوت الشرع عليه والمراد بالتوحيد ههنا الوحدة لا حقيقته التي هي اعتقاد
الوحدة اذ اعتقاد الوحدة صفة الموحد والوحدة صفة الله سبحانه وتعالى
لخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع
عليه توقف ثبوت الشرع على وجود الله سبحانه وتعالى وحيوته وقدرته
وعلمه وارادته مما لا ينبغي ان يتوقف فيه عاقل لان الشرع عبارة عن
خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع
فاما توقفه على الوجود والحيوة فظاهر واما توقفه على المشية والقدرة
والعلم فلان تفصيل الشريعة الى الاحكام الاعتقادية والفرعية والى
القصص والامثال والمواعظ وتفصيل الاحكام الفرعية الى الايجاب
والتحريم وغيرهما لا يتصور من غير العالم المريد والتفصيل المذكور
يتوقف ثبوته على ارسال الرسل بالمعجزات الباهرات والايات البينات
وذلك لا يتصور من غير القادر المريد واما توقف الشرع على كلامه فلان
الشريعة اقسام للخطاب الذي هو نوع من الكلام فوجوده فرع وجوده اذ
وجود النوع مجردا عن جنسه محال فدخل في قوله ونحو ذلك العلم والقدرة
والارادة ليس بعرض شروع في الصفات السلبية لانها اسلوب النقايص
عنه سبحانه فكل منها سلب لنقيصة مخصوصة كسلب العرضية والجسمية
وسلب الجهة وسلب الولدية الى غير ذلك عنه تعالى وتسمى صفات الجلال
كما تسمى الصفات الثبوتية بصفات الاكرام وعلى ذلك قوله تعالى تبارك
اسم ربك ذي الجلال والاكرام وقدمت السلبية لانها صفات تخل بالخاء
المعجمة اي تبرء من النقايص بخلاف الثبوتية فانها صفات تحل اي
بالكمالات والعادة ان التخلي سابق على التحلي بالحاء المهملة ثم علل النفي
بقوله لانه اي العرض لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه اي يحيزه
فيكون بسبب افتقاره ممكنا اذ الواجب مولاه الذي لا يحتاج الى شيء في شيء
ولانه يمتنع اي يستحيل عقلا بقاؤه آنين فاكثر بل كلما وجد انعدم وتجدد

مثله واما مشاهدة بقايه فامر وهمي سببه تجدد الامثال وعطف هذا الدليل
على الاول للاشارة الى ان المعول عليه في الدلالة هو الاول واما الثاني
فبطريق التبعية والتقوية للاول فان صح فبها ونعمت والا ففي الاول
كفاية وانما لم يقتصر على الاول لان المطالب العلمية يطلب فيها كثرة
البراهين لانها تزيد الطالب يقينا والا اي وان لم يمتنع بقاوه بان امكن
لكان البقا معنى اي عرضا قايما به اي بالعرض زايدا عليه فيلزم قيام
المعنى وهو البقا بالمعنى وهو العرض وهو اي اللازم محال لان قيام
العرض ومنه البقا بالشي من حيث هو جوهرا كان او عرضا معناه ان تحيزه
اي العرض تابع لتحيزه اي الشي والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته
اورد عليه ان العرض يقتضي ان يكون تحيزه تابعا لتحيز غيره وهذا لا يستلزم
ان يكون لما قام به تحيز بذاته بل ان يكون لما قام به تحيز سوا اكان بذاته
ام بطريق التبعية لغيره واجيب بان المتحيز بالاستقلال هو الجوهر وهو صالح
لان يتحيز غيره تبعا له واحدا كان او اكثر والاعراض مستوية الاقدام في
الاحتياج الى متحيز تتبعه في التحيز فكون بعض الاعراض القايمة بالجوهر
تابعا للبعض دون العكس ترجيح بلا مرجح قال بعض المحققين وفي هذا
الجواب منع لا يخفى انتهى ولعل وجهه انه يمكن الترجيح بمرجح كاصالة ما جعل
متبوعا لما جعل تابعا ولما كان الدليل على عدم بقا العرض قياسا مركبا من
الشكل الاول مولفا من مقدمتين هما بقا العرض فيه قيام المعنى بالمعنى
وقيام المعنى بالمعنى محال فبقا العرض محال اشار الشارح الى ان كلا من
المقدمتين مبني على مقدمة ضعيفة قال بها القدما من المتكلمين اما
المقدمة الاولى فمبنية على ان بقا الشي معنى زايد عليه حيث قيل في الدليل
والا لكان البقا معنى قايما به واما المقدمة الثانية فمبنية على ان معنى
قيام الشي بالشي تبعيته له في التحيز حيث قيل في الدليل لان قيام العرض
الى اخره وهذا معنى قوله وهذا الدليل على امتناع بقا العرض مبني على
ان بقا الشي معنى زايد وعلى وجوده وعلى ان القيام معناه التبعية
في التحيز بقي ههنا سوال وهو انه اذا بطل ما قيل في معنى البقا وفي معنى
القيام فما الحق فيهما اشار الشارح الى الجواب بقوله والحق ان البقا هو

استمرار الوجود ولما كان ظاهر العبارة يوهم ان البقا معنى قايم بالوجود حيث
اضيف الاستمرار الى الوجود فيلزم الوقوع فيما فر منه وهو قيام المعنى بالمعنى
اشار الشارح الى دفع هذا الايهام بقوله وحقيقته اي العبارة الكاشفة
عن حقيقته المحققة لماهيته انه الوجود من حيث النسبة الى الزمان
الثاني والمراد به ما عدا الزمن الاول فيشمل ما عداه من الازمان وتوضيحه
ان الوجود في الاعيان متحد الحقيقة لكن ان اضيف الى اول زمانه سمي حدوثا
او الى ما بعده سمي بقا فاختلاف العبارات لاختلاف الاعتبارات ومعنى
قولنا وجد فلم يبق جواب عن ايراد وارد على تفسير البقا بالموجود تقريره
ان تفسير البقا بالوجود يستلزم التناقض في قولنا وجد فلم يبق اذ معناه
على ما ذكر وجد فلم يوجد وتقرير الجواب ان هذا الايراد غفلة عن قولنا من
حيث النسبة الى الزمن الثاني اذ لو لوحظ ذلك لعلم ان معناه انه حدث
فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني ثم اشار الى ابطال
المقدمة الثانية بقوله والحق ان القيام هو الاختصاص الناعت اي
المنعوت به ووجه الابطال ان التبعية في التحيز ليست مساوية لقيام
الشي بالشي لتخلفها عنه في قيام صفات الباري تعالى بذاته كما اشار الى
ذلك بقوله كما في اوصاف الباري تعالى بل اللازم لقيام الشي بالشي ان
يكون بين الشيين ارتباط وتعلق يستلزم كون الاول ناعتا للثاني وهذا
الثاني كما يتصور بين الجوهر والعرض كذلك يتصور بين العرضين بل
بين الجوهرين بل لا اختصاص له بالموجودين كما في قيام العمى بالاعمى وخرج
بالناعت نحو اختصاص الظرف بالمظروف واختصاص الجزء بالكل فان
وجود الكل مستلزم لوجود الجزء ووجود المظروف مستلزم لوجود الظرف
ولما ابطل الدليل على امتناع بقا الاعراض وهو دليل خاص ولا يلزم من
ابطال الدليل الخاص ابطال المدلول لاحتمال استناده لدليل اخر شرع في
ابطال المدلول بقوله والحق ان انتفا الاجسام وبقاها في كل آن
ومشاهدة بقايها بالنوع بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في
الاعراض وحاصله ان الضرورة العقلية شاهدة ببقا الاعراض بمعونة
الحس والقول بان العرض المشاهد هو المثل المتجدد لكن لما لم يميز الحس بين

الشيء وشبهه التبس عليه الحال فظن المجرد نفس المقتضي مما لا يجدي كيف ومثل
ذلك قايم في الاجسام وقد اطبقوا على بقايها وان انكان على ما زعم البعض
سفسطة محضة وليس ذلك الا لحكم بديهة العقل ببقايها بمعونة المشاهدة
وهذا القدر مشترك بينها وبين الاعراض فيجب القول ببقايهما والفوق
بالفرق بين البقاين بقيام الدليل على احدهما دون الاخر مما لا يلتفت اليه
اذ لا اعتداد بالدليل المصادم للضرورة فالتفرقة في ذلك بين الاجسام
والاعراض تحكم صرف وتخصيص للضرورات بلا العقلية بلا بالشبهات
الوهمية ولما كان ابطاله للدليل على عدم قيام المعنى بالمعنى يستلزم قوله
بنقيضه وهو القيام كما هو مذهب الفلاسفة دفع ذلك بالقدح في دليله
القول بالنقيض بقوله نعم تمسكهم اي الفلاسفة في قيام العرض بالعرض
بسرعة الحركة وبطيها ليس بتام اذ ليس منا اي في سرعة الحركة وبطيها
شيء في الخارج هو حركة واخر مثله هو سرعة او بطوء بل منا حركة محضة
متحدة الحقيقة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات وهو ما تحتها في السرعة
سريعة وبالنسبة الى البعض وهو ما فوقها في السرعة بطيئة وبهذا
القدح تبين ان ليس السرعة والبطوء نوعين حقيقيين مختلفين
من الحركة اذ الانواع الحقيقية الموجودة خارجا كالانسان والفرس وغيرهما
لا تختلف بالاضافات بل بالفصول كالناطق والصاهل ثم لا يخفى ما في
عبارته من مسامحة حيث اطلق السرعة والبطيء واراد السريعة والبطيئة
اذ لا يخفى ان النوع الحقيقي للحركة على تقدير كون السرعة والبطوء امرين
حقيقيين هو السريعة والبطيئة الا ترى ان نوع الحيوان هو الانسان مثلا
لا الانسانية ولا جسم المنفي عطف على المنفي ولا لتاكيد النفي المستفاد
من ليس لانه اي الجسم مركب من الجواهر الفردة كما هو مذهب المتكلمين او
من الهيولي والصورة كما هو مذهب الفلاسفة لان الغرض نفي الجسمية
على كل مذهب حقا كان او باطلا ومتحيز وذلك اي التركب والتحيز امارة
الحدوث لافتقار كل مركب الى اجزايه او جزيية والى علة فاعلية وافتقار
كل متحيز الى حيز والافتقار مستلزم للامكان اذ الواجب لا يحتاج الى شيء
في شيء والامكان يستلزم الحدوث وايضا كل متحيز لا يوجد الا مع التحيز

والتحيز حادث اذ قد تبين حدوث ما سوى الله تعالى وما لا يوجد
الا مع الحادث فهو حادث فالمتحيز حادث فلو قال الشارح وذلك امارة
الامكان لكان اظهر ولكلامه السابق انسب اما كونه اظهر فلان التركب
والتحيز يستلزمان الامكان بلا واسطة بخلاف الحدوث فانهما انما يستلزمه
بواسطة الامكان كما تقرر واما كونه بكلامه السابق انسب فلانه قدم ان
علة الاحتياج في الوجود هي الامكان حيث قال ضرورة امتناع ترجح احد
طرفي الممكن ولا جوهر اما عندنا معشر المتكلمين فلانه اسم للجزء الذي
لا يتجزى وهو متحيز وجزء الجسم والله تعالى متعال عن ذلك وفي قوله
وجزء من الجسم اخذا من قولهم الجوهر اسم لما تركب منه الجسم ايما الى انه لا يوجد
جوهر الا وهو في ضمن الجسم فلا يوجد جوهر مفرد على حدته وهذا لا ينافي
ما تقدم من ان الحيز اعم من المكان لشموله للجوهر لان المشغول باعتبار
شغل المجموع الجسم له مكان وباعتبار شغل كل جزء من اجزايه على حدته غير
هكذا قال بعض المحققين اصحاب الحواشي ممن تكلم على شرح العقايد ولا
يخفى ان هذا احتياج الى النقل لما وجد في الواقع وبالجملة فالقدرة صالحة
لكل ممكن ومن جملة ذلك وجود الجوهر الفرد بدون الجسم فالمدعي لكونه
لا يوجد على حدته وانما يوجد في ضمن الجسم ان اراد ان ذلك لم يقع
وانبت ذلك ولا نزاع معه وان اراد انه لا يقع فممنوع لان القدرة العلية
لا يتقاضاها ممكن والاشارة في ذلك الى التحيز والجزئية لما فيهما من
الافتقار المستلزم للامكان والحدوث تعالى الله عن ذلك واما عند
الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اي لفظ الجوهر اسما للموجود لا في
موضوع اي محل يقومه ويحصله وهو قسمان مادي ومجرد عن المادة
كالعقول والنفوس عندهم كما اشار الى ذلك بقوله مجردا كان او متحيزا
وفي قوله وان جعلوه الى آخره اشارة الى الجواب عما يقال اذا كان الجوهر
عند الفلاسفة اسما للموجود لا في موضوع كان صادقا بالمجرد فما وجه
النفي وحاصل الجواب انه وان صدق عندهم بالمجرد لكنهم جعلوه
من اقسام الممكن واراد بالمامية الممكنة التي اذا وجدت
كانت لا في موضوع كما يقال يدل على ذلك قولهم في تعريفه هو ماهية

اذا وجدت كانت لا في موضوع فقولهم اذا وجدت بدل لزوما على ان له
ماهية ووجودا زايدا عليها ووجود الواجب عندهم عينه فقولهم اذا
وجدت بالفعل المشعر بالتجدد يقتضي ان وجود تلك الماهية طاري ولو
بالرتبة بناء على معتقدهم وذلك يستلزم الامكان المنافي للوجوب واما
اذا اريد بها اي الجسم والجوهر القايم بذاته لا بمعنى المتحيز بنفسه غير
تابع لغيره في التحيز بل بمعنى المستغني عن محل يقومه مع قطع النظر عن
التركب والتحيز راجع الى الجوهر فهو لف ونشر مرتب فاذا اريد مع قطع
النظر عن الامكان بهما ذلك فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع تعالى
من جهة عدم ورود الشرع بذلك لا من جهة استحالتهما على الباري
تعالى مع تبادر الفهم من اطلاق الجسم والجوهر الى المتركب والمتحيز
ومع ذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه
تعالى بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه وهو المتركب والمتحيز
وفي قول الشارح مع تبادر الفهم الى اخره اشعار بان العمدة في المنع من
الاطلاق عدم الاذن واما التبادر وايهام اتباع المجسمة والنصارى
في الاطلاق فبطريق التبعية والتقوية ولهذا ورد الاعتراض باطلاق
الموجود والواجب والقديم عليه تعالى مع عدم ورود الشرع باطلاقها
كما اشار الى ذلك بقوله فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود
والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا صح
ذلك بالاجماع وهو من الادلة الشرعية القطعية ولا بد له من مستند
من الكتاب والسنة وان خفي هذا هو الجواب الصحيح وقد يقال
اي وقد قيل في الجواب ان الله والواجب والقديم اي الفاظها
الفاظ مترادفة مفهومها واحد والموجود لازم معنى الواجب
وكذا القديم واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة اي في لغة
فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى
واذن باطلاق ما يلازم معناه وقد ورد الشرع باطلاق الاسم
الكريم وهو لفظ الجلالة فيكون اذنا في اطلاق الواجب والقدم
لانهما مترادفان واذنا باطلاق الموجود لان معناه لازم لمعنى اذ

والموجود لا في موضوع موجود

يلزم

اذ يلزم من وجوب الوجود الوجود وفيه نظر اما اولا فالترادف ممنوع
لتغاير مفاهيمها اذ مفهوم لفظ الله الذات المعين الواجب الوجود ومفهوم
الواجب كلي وان انحصر في الخارج بالدليل القطعي في الذات المعين
كما مر ومفهوم القديم ما لا ابتداء لوجوده ويعتبر في الترادف اتحادهما
المفهوم وامرا ثانيا فلانا وان سلمنا الترادف لكن يمنع ان الاذن في
اطلاق المرادف والملزوم اذن في اطلاق المرادف الاخر واللازم
لجواز ان يكون في اطلاق المرادف الاخر واللازم مانع مثل ايهام ما
لا يليق بذاته تعالى بسبب اشتراك بين معنى المرادف او اللازم
وبين معنى اخر لا يليق بذاته تعالى او غير ذلك والخطب في ذلك
عظيم والتوقف الى التوقيف واجب الا ترى ان الشافعي يطلق عليه
تعالى دون الطبيب وكذا الجواد دون السخي وان كان كل من الوضعين
ملازما للاخر وذهبت المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل
على ثبوت معنى من المعاني لذاته تعالى اجاز اطلاق ما يدل عليه
من الالفاظ بلا توقيف ووافقهم القاضي ابو بكر منا لكنه اشترط
ان لا يكون اللفظ موهما نقصا ولعل هذا هو السر في قول الشارح
مع تبادر الفهم الى اخره وفي بعض النسخ وفيه نظر من وجهين احدهما
في الترادف والثاني في اتحاد حكمي المترادفين في الاطلاق عليه
تعالى وهو مشير الى التفصيل الذي ذكرناه ولا مصور لما كان
مصورا اسم مفعول من صوره جعله ذا صورة فيكون مفاد الكلام
تنزيهه تعالى عن ان يصوره احد والغرض نفي الصورة من اصلها

ذي صح

فسره الشارح بقوله اي صورة وشكل ولا صورة هي مجموع الشكل
واللون فعطف الشكل عليها من عطف الجزء على الكل مثل صورة انسان
او فرس لان ذلك علة النفي والاشارة للصورة من خواص الاجسام
خبر اول يحصل لها تفسير لقوله من خواص الاجسام وهو خبر ثان والضمير
فيه لذلك بواسطة الكميات الكميات جمع كمي وهو الفرد من الكم الشبيه
الى جنسه وهو الكم والكم عرض يقبل التجزي لذاته وهو على قسمين متصل
وهو ما لاجزاء المفروضة بفرض العقل حد مشترك تتلاقى عنده ومنفصل

وهو ما ليس لاجزايه المفروضة حد مشترك تتالي عنده ويسمى الاول بالمقدار
ايضا كما يسمى الثاني ايضا بالعدد فالاول كالطول والعرض والعمق فان لكل منها
حدا مشتركا تتالي الاجزاء عنده يسمى النقطة والثاني كالثلاثة فانها لا حد ٥
لاجزايها مشتركا تتالي عنده اذ الثاني منفصل عن الاول والثالث منفصل
عن الثاني ومن هذا تعلم ان المراد هو الاول لاستلزام الشكل الذي هو
هيئة احاطة نهاية اي اخره له فهو راجع الى الشكل كما ان قوله والكيفيات
راجع للصورة والكيفيات جمع كيفية نسبت لجنسها وهو الكيف وهو عرض
لا يقتضي لذاته قسمة ولا لا قسمة ولا نسبة ولا لا نسبة كالالوان فانها
لا تقتضي لذاتها شيا مما ذكر واحترز بالقيد الاول عن قبوله القسمة
باعتبار محله كالجسم وبالقيد الثاني عن الكم وبالثالث عن النسبة كالابوة
فانها عرض تقتضي لذاتها نسبة واحاطة الحدود راجع الى الشكل اذ
يلزم من هيئة الاحاطة وجود الاحاطة والنهايات تفسير للحدود اذ
اذ الحد يطلق بالاشتراك على النهاية وعلى المنع ايضا ولذا سمي السجان حداد
لمنعه المسجون من الخروج ولا محدود اسم مفعول من حدّ جعله ذا حد ٥
والغرض تنزيهه تعالى عن ان يتصف بالحد من اصله ولذا فسره الشارح ٥
بقوله اي ذي حد ونهاية وكذا الغرض من قوله ولا معدود تنزيهه
تعالى عن اتصافه بالعدد من اصله كما اشار الى ذلك بقوله اي ذي ٥
عدد وكثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا ٥
المنفصلة كالاعداد والنفي الاول راجع الى قوله كالا ولا محدود والثاني
راجع الى قوله ولا معدود وانما اختص الاول اعني قوله ولا محدود ٥
بالكميات المتصلة لاقترانه بالثاني اعني قوله ولا معدود فان الغرض
منه نفي كونه تعالى محلا للكميات المنفصلة والا فلو اقتصر على الاول
افاد سلب كونه تعالى محلا للكميات مطلقا وقد علمت من حد الكم المتصل
انه صادق عند العقل بالمقادير وغيرها وان انحصر بحسب الخارج في
المقادير ومن حد المنفصل انه صادق عقلا بالاعداد وغيرها وان ٥
انحصر خارجا في الاعداد فادخال الشارح الكاف على المقادير والاعداد
بحسب الافراد العقلية ولا متبعض ولا متجز اي ذي ابعاض واجزاء

قد تقدم التنبيه على مثله ولما كانت صيغة متفعل مشعرة بالتكثير وكان الغرض
نفي اصل مادة الفعل لا نفي الفعل بقيد التكثير فسرها الشارح بقوله اي ليس
ذي ابعاض واجزاء والسر في التعبير بصيغة الجمع دون الافراد ان كل متبعض
ومتجز يستلزم ان يكون ذا ابعاض واجزاء اذ كل ما له جزء فله جزء اخر وكل ما له
بعض فله بعض اخر ولا متركب منها اي الابعاض والاجزاء المأتي ذلك
اي التبعيض والتجزي والتركب من الاحتياج للاجزاء اذ كل متركب ومتجز
ومتبعض محتاج لاجزايه ومفتقر اليها والاحتياج ينافي وجوب الوجود فما
له اجزاء حاصله ان ذات المتركب والمتبعض والمتجزي واحد فما فايدة الجمع
بينها فاشار الى انها وان اتحدت ذاتا فهي مختلفة بالاعتبار اذ ما له اجزاء
يسمى باعتبار تالفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا
وايضا حاصله ان اعتبر كون الشيء في اصل الخلقة متفرق الاجزاء والتركب
عارض له يسمى متركبا وان اعتبر كونه في الاصل متصل الاجزاء والتحلل للاجزاء
عارض له يسمى متبعضا ومتجزيا فبين المتبعض والمتجزي ترادف وبينهما وبين
المتركب تساو بحسب الصدق ولامتناه لان ذلك اي التنافي من
صفات المقادير والاعداد حاصله ان الجسم محل للكم بقسميه وان الكم
محل للحد والنهاية والله سبحانه متعال عن الجسمية فليس محلا للكم وعن
الكمية فليس محلا للحد والنهاية لاستلزام كل من ذلك للافتقار المنزه ٥
عنه سبحانه فعلم ان الحد والنهاية من الاوصاف الاولية للكم بمعنى انه
يتصف بهما اولا وبالذات ويتصف بهما موضوعه وهو الجسم ثانيا وبالعرض
فالغرض من قوله ولامتناه سلب كونه تعالى محلا للحد والنهاية لتنزهه
سبحانه عن الكمية وبهذا اتضح الفرق بين المحدود والمتناهي وعلم سر
الجمع بينهما في النفي واندفع ما يقال ما وجه الجمع بينهما في ذلك وهلا
اكتفي بنفي احدهما واليه اشار الشارح بقوله لان ذلك اي التنافي من
صفات المقادير والاعداد بعد ان قدم ان قوله ولا محدود نفي لكونه تعالى
محلا للكميات المتصلة كالمقادير فتامل ولا يوصف بالمائية تطلق
المائية بمعنيين لغوي وهو الماهية المعبر عنها بالحقيقة ايضا وبي على
قسمين جنسية ونوعية فالاولى المقولة على كثيرين مختلفين بالحقيقة

في جواب ماموه والثانية هي المقولة على كثيرين متحدين بالحقيقة في جواب
ماموه عرفي وموه المجانسة اي المشاركة للاشياء في الجنس والحقيقة والمناسبة
بين المنقول عنه والمنقول اليه ظاهرة اذ لا يخفى ما بين الجنس والمجانسة
من الملابسة وان صدقت المايية بالمعنى الاول على النوعية فقوله
اي بالمجانسة للاشياء بيان لمعنى المايية عرفا وقوله لان معنى قولنا
عرفا ماموه من اي جنس هو ابدا للمناسبة بين المعنيين وفيه اشارة الى
ان المايية بنسبة الى ما الاستفهامية بزيادة الف بعد الف ما ثم قلب هذه
الالف المزيدة همزا والمجانسة توجب التمايز عن باقي المجانسات
بفصول مقومة اي موجدة لقوام النوع فيلزم من الاشتمال على الجنس المشترك
والفصل المقوم التركيب المستلزم للافتقار الممتنع عنه تعالى ولا بالكيفية
قد تقدم ان الكيف عرض لا يقتضي لذاته قسمة الى اخره واشار الشارح الى بيان
انواعها بقوله من اللون في المبصرات والطعم في المذوقات والرايحة
في المشمومات والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة في الملموسات
وانما اقتصر من الملموسات على هذه الاربعة لانها في المدركة باللمس اولا
وبالذات كما مر وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام راجع الى الملموسات
وتوابع المزاج في التركيب راجع الى ما عدا الملموسات وحاصل الفرق
ان الكيف القابل اما ان يكون لتركب ذلك المحل مدخل في وجوده اولا
فالاول ما عدا الملموسات من ساير المحسوسات والثاني الملموسات ومعنى
كونها من توابع المزاج ان الحقايق المختلفة كالعناصر الاربع اذا تركب بعضها
مع بعض نشا عنه المزاج وينشا عن المزاج ما ذكر وهذا تصريح بما سبق من
ان الالوان والطعوم والروايح من توابع المزاج حيث قال الشارح بعد قول
المصنف ويحدث في الاجسام والجواهر كالالوان والاكوان والطعوم
والروايح والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام ورد صريح لما
قاله المصنف هناك من انها تعرض للجواهر ايضا هذا ولكن ما ذكره لا
يثبت على اصول الجماعة لتصريحهم بان الاجسام باسرها من الافلاك
والعناصر وغيرها متساوية الاقدام لاتحاد حقايقها في التركب من
الجواهر الفردة وتخصيص بعضها بالعوارض المختلفة كتخصيص النار

بالحرارة والماء بالبرودة بمجرد ارادة القادر المختار فيجوز ان يخلق سبحانه في النار
البرودة كما وقع ذلك في النار التي القي فيها الخليل عليه الصلاة والسلام وان
يخلق في الماء الحرارة والاحراق لكون البرودة ليست من طبعه بل بمحض ارادة
القادر المختار وقد يجاب بان غرض الشارح ان ما ذكر من توابع المزاج بحسب ما
اجرى الله تعالى به عادته ويجوز ان يخلق بدلها اضدادها خرقا للعادة ولا
يتمكن في مكان لان التمكن عبارة عن نفوذ اي سريان بعد وهو الامتداد
القايم بالمتمكن من الطول والعرض والعمق في بعد اخر هو المكان كما يصرح به قريبا
متوهم عند المتكلمين اي عدم محض يتوهم تحققه في الخارج من غير ان يكون له
تحقق فيه او متحقق بكسر القاف الاولى اي موجود عند الفلاسفة يسمونه
اي البعد الاخر على التقديرين المكان وعلى القول بانه متحقق يكون قايما بالجسم
عند المشاين منهم وبنفسه عند الاشراقيين وعرفه المشاؤون بالسطح
الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وقد مر الكلام على ذلك
وعرفه الاشراقيون بانه جوهر مجرد عن المادة قايم بنفسه مستدلين على ذلك
بانه لو كان معدوما لم يتقدر بالنصف والمثل والضعف في قول القايل
هذا المكان قدر ذلك المكان او مثله او ضعفه اذ التقدير انما يكون في الموجود
دون المعدومات واستظهره كثير من متاخري المتكلمين حتى الهدسموه
المكان الفطري اي الذي تشهد به الفطرة والخلقة ثم القايلون بهذا المذهب
انقسموا فرقتين فمنهم من احال خلوه عن الشاغل وسم القايلون بان الكل ملا
وانه لا خلا ومنهم من جوز ذلك وسم القايلون بوجود الخلا والمتكلمون وان
جوزوا وجود الخلا لكنهم لا يقولون بوجوده بل يجعلونه عدما محضا محصورا
بين حاصرين وهذا يشعر بانه يكون للجسمين لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما
والكون امر اعتباري عدمي فقوله والبعد عبارة عن امتداد كان ينبغي
ان يقول موهوم او موجود قايم بالجسم او بنفسه ليشمل المذاهب الثلاثة
في المكان ويدخل البعد النافذ في قوله قايم بالجسم وقوله عند القايلين
بوجود الخلا ظرف لقوله قايم بنفسه وهو يوهم ان كل من قال بانه موجود
قايم بنفسه قايل بوجود الخلا وليس كذلك لان القايلين بذلك اختلفوا
فمنهم من قال بوجود الخلا ومنهم من قال باستحالته كما تقدم والله تعالى

لاستلزامه ص
اي الامتداد ح

متنزه عن الامتداد الموهوم والمحقق والمقدار تفسير للامتداد الذي هو
من قبيل المقادير والتحيز المستلزم للافتقار المنافي لوجوب الوجود ولما تضمن
كلام الشارح فيما سبق ان التمكن لا يتحقق الا بوجوب امتداد قايم بالممكن واخر
قايم بالمكان حيث فسر التمكن بنفوذ بعد في بعد ورد عليه تحقق التحيز بدون
امتداد في الجوهر الفرد كما اشار الى ذلك بقوله فان قيل الجوهر الفرد ٥
متحيز ولا امتداد فيه والا لكان متحزيا فلم يكن جوهرا فردا واللازم باطل
فكذا الملزوم وهو مبنى السوال على ترادف التمكن والتحيز وهو ممنوع كما اشار اليه
بقوله قلنا التمكن اخص من التحيز يعني ان دعوى المعترض ان التحيز لا
يستلزم الامتداد مسلمة واما قوله باتحاد المفهوم فممنوع لتغاير المفهومين بما
بينهما من العموم والخصوص المطلق لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله
شيء ما ممتد او غير ممتد والمكان هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم ٥
وتنفذ فيه ابعاده فكل ما صدق عليه التمكن صدق عليه التحيز ولا عكس ٥
وحينئذ فلا يلزم من ثبوت الامتداد في الاخص ثبوته للاعم فان قيل ما ٥
السر في اقتصاره على مذهب المتكلمين ولم لم يقل هو الفراغ المتوهم او المتحقق
ليشمل مذهبي الفلاسفة كما تقدم في المكان اجيب بان السر في ذلك ان ٥
الفلاسفة لا يقولون بثبوت الجوهر الفرد فلا حاجة لهم بتعريف يشمله
بخلاف المتكلمين فانهم اتفقوا على ثبوته فاحتاجوا الى ذلك فما ذكر من ٥
قوله لان التمكن الى اخره دليل على عدم التمكن في المكان واما الدليل
على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الاول فيلزم قدم الحيز اذ المتحيز
يستحيل وجوده بدون الحيز فقدمه يستلزم قدمه فيلزم تعدد الذوات
القديمة وهو كفر واورد عليه ان ذلك لا يلزم على مذهب المتكلمين اذ الحيز
عندهم هو الفراغ الموهوم وهو عدم محض فيمتنع وصفه بالقدم اذ القدم هو
الموجود الذي لا ابتدا لوجوده نعم اللزوم ظاهر على القول بوجود الحيز
واجيب عن ذلك بان هذا الجواب مبني على القول بوجوده كما اختاره جماعة
من متاخري المتكلمين كما تقدم او لا في الازل فيلزم محالا للحوادث
اذ على هذا التقدير قد حله التحيز الذي هو وصف وجودي حدث بعد ان
لم يكن واللازم باطل لتنزهه سبحانه عن ذلك فالملزوم مثله وايضا ٥

دليل

دليل اخر على نفي التحيز اي لو فرض التحيز امتنع الانفكاك حالة عن واحد من هذه
الامور الثلاثة وكلها مستحيلة في حقه تعالى فيستحيل تحيزه كما اشار الى ذلك
بقوله اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فهو يكون متناهيا او يزيد
عليه فيكون متحزيا اذ زيادته على الحيز تستلزم اشتماله على جزئين احدهما داخل
الحيز والاخر خارجه وكل من التناهي والتحزي مستحيل في حقه تعالى والاظهر
في الاستدلال كما قاله بعضهم ان يقال التحيز لاستلزامه الاحتياج الى ٥
الحيز منافٍ لوجوب الوجود كما هو المشهور انتهى واذا لم يكن في مكان ٥
ولا في حيز لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غير هما فيه اشارة الى ان
ائمة السنة نصوا على نفي التمكن والتحيز والجهة عنه سبحانه وتعالى والمصنف
اختصر ذلك في نفي التمكن اذ يعلم منه نفي التحيز ونفي الجهة اما الاول ٥
فلمشاركة التحيز للتمكن في العلة العظمى وهي الافتقار واما الثاني فلما اشار
اليه بقوله لانها اما حدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة ٥
باعتبار عروض الاضافات الى شيء اخر ففي التمكن يدل على نفي الكون في
جهة عنه تعالى بالالتزام على المعنى الاول وبالصراحة على المعنى الثاني اذ
الجهة عين المكان باعتبار الاضافة واعلم ان الجهة تطلق باطلاقين الاول
انها منتهى الاشارة الحسية اي المشار اليه الحسي ومقصد الحركة المستقيمة
اي المتحرك حركة مستقيمة فجهة المكان المعين المشار اليه اشارة حسية ٥
منتهاه وهي مقصد للمتحرك حركة مستقيمة ومعنى ذلك ان كل من قصد ان
يتحرك حركة مستقيمة كان مقصده جهة فان تحرك حركة مستقيمة الى العلو
كان مقصده جهة العلو او السفل كان مقصده جهة السفل وهكذا اما اذا
تحرك حركة معوجة فلا يلزم ذلك لان الحركة المعوجة لا تخلص لجهة معينة
من الجهات ثم ان المكان المشار اليه اشارة حسية له ست جهات كل منها ٥
طرفه ومنتهاه وهي العلو ويقابله السفل والامام ويقابله الوراء واليمين
ويقابله الشمال وكل منها مقصد للحركة المستقيمة فان قيل فاذا كانت
الجهات اطرافا ونهايات للامكنة فما معنى اثباتها للجسم ونفيها عن ٥
الواجب اذ التمكن في طرف المكان غير معقول فالجواب ان معنى كون الجسم
في جهة المكان وطرفه انه في مكان يلي تلك الجهة وذلك الطرف لا انه في

نفس الطرف ومعني كون الواجب ليس في جهة انه متعال عن الكون في مكان يلي
جهة والاطلاق الثاني انها المكان الذي علي ذلك الطرف فيسمي المكان
الذي يلي جهة ما باسمها كما يقال فوق الارض وتحتها اي المكان الذي يلي
علوا واسفل الفضا الذي شغلته الارض بابعادها فقوله اما حدود ه
واطراف للامكنة بنا علي المعني الاول للجهة وقوله او نفس لامكنة بنا
علي المعني الثاني لها ولا يجري عليه زمان لان الزمان عندنا مقدار
المتكلمين عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد اخر مجهول وحذف
الوصف في الموضعين للعلم به اذ المقدر به لا يكون الا معلوما والمقدر
لو كان معلوما لم يحتج الي التقدير بشيء فتعين ان يكون مجهولا واعترض علي
هذا التعريف بانه انما يجري علي القول بوجود الزمان وهو قول ضعيف
والصحيح انه اعتباري لا وجودي فالاولي ان يقال في تعريفه انه عبارة
عن مقارنة متجدد معلوم لمتجدد مجهول فان المقارنة امر نسبي اعتباري لا له
وجود له في الخارج فيكون التعريف حينئذ جاريا علي القول الصحيح ه
وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة اي حركة الفلك ومنهم من
عرفه بانه نفس الحركة وهي عندهم واحدة قسرية ليست مجتمعة الاجزاء في
الوجود بل وجود كل جزء منها مشروط بانقضاء ما قبله وكذا مقدار الحركة
اجزاوه غير مجتمعة في الوجود فلا يوجد جزء منها الا بعد انعدام ما قبله
فعلي تعريفه بالمقدار يكون الزمان وجوديا اذ المقدار كم متصل وعلي
تعريفه بالحركة فيكون عدميا اذ الحركة عند الفلاسفة هي الخروج من
القوة الي الفعل والخروج من الامور النسبية التي لا وجود لها في الخارج
والقول الاول هو الصحيح عندهم ولذا اقتصر عليه الشارح قال اصحاب
هذا القول ان كل موجود حادث فله في وجوده مقدر بوجود جزء من ذلك
المقدار فالمقدار محتو علي كل حادث احتوا الظرف علي المظروف فاذا صدر
عن احد فعل كان كل جزء من اجزاء مظروفا لجزء من اجزاء المقدار ومتقدرا
بقدره والفرق عندهم بين مظروفية الزمان ومظروفية المكان ان
مظروف الزمان ليس مما سئل عنه بخلاف مظروف المكان والله تعالي منزه
عن ذلك اما عندنا فلان معني جريان الزمان علي الشيء كونه متجددا معلوما

مقدرا

مقدر المتجدد معلوم وليس في ذاته سبحانه وتعالي ولا في صفاته تجدد ه
تعالي عن ذلك واما عند الفلاسفة فلان معني جريان الزمان علي الشيء ه
تطبيق مقدار حركة الفلك او نفس الحركة عليه والله سبحانه متعال عن ه
ذلك اذ لا تطابق حركة الفلك او مقدارها الا ما حواه الفلك قال
ايمتنا فلا يوصف سبحانه في انه خارج عن الزمان ولا في الزمان بل بانه
قبل الزمان وبعد الزمان ومع الزمان ولا يلزم من ذلك اتصافه تعالي ه
بالحوادث اذ القبلية والبعدية والمعية من الامور الاعتبارية التي لا ه
تحقق لها في الخارج واعلم ان ما ذكره من التنزيهات جمع تنزيه وجمعه
بالالف والتا لكونه لا يعقل وان الضمير في قوله بعضها يغني عن
البعض العايد علي ما الا نها واقعة علي التنزيهات الا انه اي المصنف
اي لكنه حاول التفصيل اي التعيين والتخصيص علي كل معني من هذه
المعاني بما يدل عليه بالصراحة والتوضيح في ذلك فضلا علة حاول
اي ايضا الحق الواجب من اضافة الموصوف الي صفته اي الحق الواجب
في باب التنزيه ورد اعلي المشبهة والمجسمة المراد بالمشبهة القايلون
بالجهة مع نفي التجسيم صريحا وسموا مشبهة لانهم وصفوا الرب تعالي بما هو من
صفات المخلوقات وقد قال تعالي ليس كمثله شيء وساير اي باقي فرق ه
الضلال والطغيان بابلغ وجه من المبالغة واوكد ما كان ابلغ ه
واوكد لكونه علي وجه التفصيل والتعيين فلم يبال بتكرير الالفاظ ه
المترادفة كالمتبعض والمتجزي والتصريح بما علم التزاما اذ العلم بانه
واجب يستلزم العلم بانه قديم والعلم بانه ليس بجسم يستلزم العلم بانه
ليس بمصور ولا محدود ولا معدود ولا موصوف بالكيفية ولا متبعض ولا
متجزي ولا متركب ولا متمكن في مكان والعلم بانه واحد يستلزم العلم بانه
ليس بمعدود والعلم بانه ليس بمتبعض ولا متجزي يستلزم العلم بانه ليس ه
بمتركب ثم ان مبني اي بنا التنزيه اي التقديس والتطهير
عما اي الامور التي ذكرت من النقايص علي انها خبرا ان تنافي وجوب
الوجود لما فيها من شايبة الحدوث والامكان اي علامتها وهي
الافتقار اذ وجوب الوجود هو الاستغنا المطلق عن كل شيء ولو قدر الامكا

على الحدوث لكان اولى لما اشرنا اليه من استلزام الامكان للحدوث الاتي ٥
الصفات العلية وقوله على ما اشرنا اليه اي عند نفي كل نقيصة من هذه
النقايص حيث قال عند نفي العرض لانه لا يقوم بذاته الى اخره وعند نفي الجسم
لانه يتركب الى اخره وعند نفي الجوهر اما عندنا فلانه اسم الى اخره وعند نفي
الصورة لان ذلك من خواص الاجسام الى اخره الى غير ذلك لا على ما ذهب
اليه المشايخ اي مشايخ ما وراء النهر ومنهم المصنف من ان معنى العرض
بحسب اللغة ما يمتنع اي يستحيل بقاؤه والله سبحانه وتعالى واجب
البقا فليس بعرض ومعنى الجوهر بحسب اللغة ما اي موجود يتركب عنه
غيره اي عن جنسه او المراد بالجوهر الجنس غيره والله سبحانه متعال عن ذلك
ومعنى الجسم بحسب اللغة ما اي موجود يتركب هو عن غيره من الجسامة
وهي الضخامة وعظم المقدار وانما يحصل ذلك بكثرة الاجزا بدليل قولهم
اي اهل اللغة هذا اجسم اي اضخم واكثر اجزا من ذاك وهو سبحانه متنزه
عن التحيز والتركب ووجه عدم بنا التنزيه على ذلك ظاهر اذ للخصم المعاند
القايل بثبوت شيء من النقايص ان يقول النزاع في نفي ما هو المتعارف عليه
من معاني هذه الالفاظ لا ما تشعر به الفاظها بحسب اللغة فالنزاع في
نفي العرض بمعنى القايم بغيره بقطع النظر عن المعنى اللغوي وهو امتناع ٥
البقا وفي نفي الجسم بالمعنى المتعارف عليه لا بالمعنى اللغوي وفي نفي الجوهر
بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بقطع النظر عن تركب غيره عنه وهلم فلو بنى المشايخ
التنزيه على ما بناه عليه الشارح من ان كلا من هذه النقايص مستلزم ٥
للافتقار المستلزم للامكان والحدوث المنافيين لوجوب الوجود لما
وجد الطاعن الى ذلك سبيلا لا يقال ان معنى الجسم بحسب اللغة ايضا
مستلزم للافتقار المستلزم لما ذكر لما اعتبر فيه من التركب عن غيره ٥
فمعناه لغة مساو لمعناه عرفا في استلزام الافتقار فلعل اعتراض الشارح على
بنايهم التنزيه بالنظر الى المجموع لانا نقول انهم لم يلاحظوا في تعليلهم ذلك
بل ما سيأتي في قولهم لو تركب فاجزاوه الى اخره فلو لحظوا في التعليل استلزام
الافتقار لصح بنا التنزيه عليه على ان ذلك في غير معنى الجسم مما ذكر من النقايص
بحسب اللغة ايضا فتامل وان الواجب لو تركب عطف على ان معنى العرض

فهو دليل للمشايخ على تعاليه تعالى عن التركب فاجزاؤه التي تركب منها اما ان
تتصف اي كل جزء منها بصفات الكمال المقتضية لالوهيته موصوفها ٥
كالعلم بكل معلوم والقدرة على كل ممكن وهكذا فيلزم تعدد ذوات الواجب
اذ الاجزا ذوات وقد فرض اتصاف كل منها بما ذكر واللازم باطل بل كفرا ولا
تتصف بصفات الكمال بالمعنى المذكور بان انتفى الاتصاف بذلك عن
جميعها او بعضها فيلزم النقص المودي للافتقار الى التكميل المستلزم ٥
للامكان والحدوث المودي لحدوث الكل المركب من الاجزا اذ هو عين ٥
الاجزا فافتقار شيء منها يستلزم افتقاره ووجه عدم بنا التنزيه على هذا
ظاهر اذ للخصم المعاند ان يقول لا نسلم استلزام عدم اتصاف كل جزء على حدته
بصفات الكمال لنقص المجموع وانما يلزم نقصه لو لم يتصف من حيث هو مجموع
بصفات الكمال فلو بنوا التنزيه على التركب على ما بناه عليه الشارح من ان ٥
التركب مستلزم للافتقار المستلزم للامكان المنافي لوجوب الوجود لم
يجد المعاند الى الطعن سبيلا وايضا دليل للمشايخ على تنزيهه تعالى عن ٥
الصورة والشكل والكيفية وحاصله انه لو كان الواجب ذا صورة وشكل ٥
وكيفية لزم المحال لانه اما ان يكون مشتملا على جميع الصور والاشكال
والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد على ذات واحدة اذ في كل من الصور
والاشكال والكيفيات ما هو متضاد كصورة الانسان وغيره وكالشكل المربع
والمثلث وكالبياض والسواد والرايحة الطيبة وضدها او مشتملا على
بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص اثباتا ونفيا
فان افاد شيء منها المدح او النقص افادة غيره منها اولا فلا وفي عدم ٥
دلالة المحدثات عليه اي على كل منها فلا تدل المحدثات على شيء منها دون شيء
فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير لان البعض المفروض كونه ٥
عليه مستويا هو والبعض الاخر في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة ٥
المحدثات على كل منها فلا تدل صورة على كمال او نقص دون اخرى وكذا القول
في الشكل والكيفية ولا تدل المحدثات على شيء من ذلك دون شيء لما تقدم من
ان المحدثات انما تدل على اتصاف صانعها بصفات الكمال كالعلم والقدرة
وهو معنى قوله بخلاف العلم والقدرة فانهما من صفات الكمال تدل

تدل المحدثات على ثبوتها للذات المقدس واضدادها اي صفات
الكمال صفات نقص لا دلالة على ثبوتها بل الدليل القاطع قايم على عدمها
واستواجميع الصور والاشكال والكيفيات فيما ذكر يستلزم عدم اقتضاء
الذات لبعضها دون بعض فتكون نسبة الذات الى البعض المفروض كونه
عليه والى غيره سواء فلابد للبعض المذكور من مخصص يخصصه بالوجود
دون العدم لاستواء وجوده وعدمه بالنظر الى الذات فيلزم افتقاره
الى غيره ودخوله تحت قدرة الغير فيكون حادثا وحدوثه يستلزم قيام
الحوادث بالذات الواجب الوجود وهو محال ووجه عدم بنائنزيهه
سبحانه عن الصورة والشكل والكيفية على ذلك ان للخصم المعاند ان يقول
نختار الشق الثاني قولكم فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيه
منع لم لا يجوز ان يكون المخصص لذلك البعض نفس ذاته كما في جميع صفاته
ودعوى مساواة الذات الى جميعها ممنوعة واما استواها في عدم دلالة
المحدثات عليها فمسلم لكن الاستواء في ذلك لا يدل على عدم ثبوتها فلو بنوا
ذلك على ما بناه عليه الشارح من انها تنافي وجوب الوجود لما فيها
من شايبة الامكان والحدوث لم تجد المعاند الى الطعن سبيلا لا يقال
ان بعض الصور اكمل من بعض كصورة الانسان فانها اكمل من صورة الفرس
مثلا لقوله تعالى لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم لانا نقول المراد
باستواء الجميع في افادة المدح بالنسبة الى الالوهية ولا مدخل لشيء منها في
الالوهية وهذا الجواب اولى من الجواب بان المراد باستواء الصور استواها
في حد ذاتها فلا يرد ان صورة الانسان اكمل من غيرها كالفرس لان الاكملية
انما جات من حيث اتصافه بالعقل والادراك لا من حيث خصوص الصورة
لمنافاة هذا الجواب للاية لانها تمسكات علة قوله لا على ما ذهب اليه
المشايخ تومن اي تضعف عقايد الطالبين وتوسع مجال اي مكان
جولان الطاعنين المخالفين لاهل السنة اذ كان لهم مطعن في العقيدة
الحقة فصار لهم مطعن اخر في ادلتها زعما منهم اي من الطالبين او له
الطاعنين او سما فزعما علة تومن او توسع او سما ان تلك المطالب
العلمية اي التنزيهات عن هذه النقايص مبنية على امثال هذه

الشبه الواهية واحتج المخالف في نفي هذه النقايص على مدعاه من اثباتها
بدليلين نقلي وعقلي اشار الى الاول بقوله بالنصوص يطلق النص على ما ه
يدل على معنى لا يحتمل غيره وعلى اللفظ الوارد في الكتاب او السنة والمراد ه
ههنا الثاني كما اشار الى ذلك بقوله الظاهرة في الجهة اي جهة العلو كقوله
تعالى اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملايكة والروح اليه اي تصعد والجسمية
كقوله تعالى وجاء ربك وهل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام الاية
والصورة نحو قوله صلى الله عليه وسلم خلق الله ادم على صورته والجوارح
اي الاعضاء نحو قوله تعالى ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم ولتصنع
على عيني واشار الى الثاني بقوله وبان كل موجودين فرضا لابد وان
يكون احدهما متصلا بالاخر مماسا له في الجهة فحذف من الاول لدلالة
الثاني عليه كون احدهما محلا والاخر حالا او معنى المماسة في الجهة كون احدهما
محلا والاخر حالا فيه فما كان جهة لاحدهما من علو او سفل او غيرهما كان جهة
للاخر وقوله او منفصلا عنه عطف على متصلا بالاخر وفسره بقوله مباينا
له في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا ه
للعالم في جهة متعلق بمباينا فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا
متناميا هذا هو اللازم للتحيز اذ التحيز كما تقدم هو الفراغ الموهوم الذي
يشغله شيء جسما كان او جوهرا فرد تعالى الله عن ذلك علما لا يخفى ان القايلين
بالجهة لا يقولون بالجسمية صريحا وان لزمهم ذلك فقوله فيكون جسما او جزء
جسم حكاية عن استدلال المجسمة صريحا لابيان لما يلزم الجهوية ايضا لقوله
واجيب والجواب ان ذلك الدليل الثاني وهو ان كل موجودين فرضا الى
اخره وهم اي حكم وهمي محض اي صرف وحكم من الوهم على غير المحسوس
باحكام المحسوس قياسا له عليه ولا عبرة بحكمه في العقليات والادلة
القطعية المتقدمة وغيرها قايمة على التنزيهات وهذا جواب
عن الدليل النقلي وحاصله ان الادلة القطعية قايمة على التنزيهات ه
وغاية افادته تلك النصوص الظن وهو لا يقاوم القطع فيجب ان يفوض
علم تلك النصوص الظاهرة الى الله بعد التنزيه عن ظاهرها جريا على
ما هو داب اي عادة السلف ايثارا علة يفوض للطريق الاسلم اذ ربما

اوّلت بغير المراد وان كان ما اولت به صحيحًا في نفسه او تاول بتاويلات
صحيحة مطابقة للواقع كما تفيده القطعيات جمعًا بين الدليلين ما امكن ه
فيقال مثلا معني صعود الكلم الطيب اليه كونه مقبولا عنده مرضيا لديه
ومعني عروج الملايكة اليه عروجهم الي موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه
ومعني مجي الرب امره او عذابه ومعني خلق الله ادم علي صورته خلقه علي
صفته من العلم والقدرة والارادة وغيرها ثم لا يخفي ان الاتفاق بين
الصفتين من جهة الاسم لا الحقيقة لان صفاته تعالي قديمة ازلية لا تتناهي
وصفات ادم حادثة متناهية كما اشار الي ذلك بقوله علي صورته وقوله
ويبقي وجه ربك اي ذاته ويد الله فوق ايديهم قدرته فوق قدرهم وقوله
ولتصنع علي عيني اي بمراي مني اي مكان اراك فيه بعلمي وحفظي علي ما ه
اختاره المتاخرون دفعا علة تاول لمطاعن الجاهلين القايلين
بتلك النقايص جهلا وجذبا اي اخذا بضبع القاصرين عن تاويل تلك
النصوص ومعرفة ما اريد بها والضبع هو ما بين المنكب والمرفق وفي القاموس
الضبع العضد كلها او وسطها بلحمها او الابط او ما بين الابط الي نصف
العضد من اعلاه سلوكا علة التاويل مع علته السابقة للسبيل الاحكم
الاعلم الاحوج الي مزيد علم وحكمة لانه يحوج الي معرفة حقايق اللغة ومجازاتها
ولا يشبهه شي اي لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة
نحو زيد مثل عمرو اي متحد معه في حقيقته وهي الانسانية فظاهر اي فانتفا
المماثلة ظاهر او فظاهر انتفاوها اذ لا اتحاد بين حقيقته تعالي وبين شي ه
من الحقايق لاستيثاره تعالي بوجوب الوجود وخواصه كتدبير العالم
وغير ذلك واما اذا اريد بها المشاركة في الاوصاف وهي كون ه
الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الاخر اي يصلح كل لما يصلح له
الاخر فلان شيا من الموجودات لا يسد مسده في شي من الاوصاف
وشيا نكرة في سياق النفي الاثبات اريد بها العموم كما في قوله تعالي علمت
نفس ما احضرت اي كل نفس ثم علل النفي بقوله فان اوصافه تعالي وبينها
بقوله من العلم والقدرة وغير ذلك وقوله اجل من جل عن كذا اي
تنزه وافعل فيه وفي قوله واعلي مما اي من الاوصاف التي في المخلوقات

ليس

ليس علي بابه اذ لا مشاركة بين اوصافه واوصاف غيره في اصل الفعل بل
اوصاف غيره وان كانت في غاية العلو بالنسبة للمخلوقات فيما بينها فهي
حقيرة بالنسبة الي اوصافه تعالي والي هذا اشار بقوله بحيث لا مناسبة
بينهما وهو غاية لقوله اجل واعلي اي ترقي الاجلية والعلو الي غاية بحيث
لا الي اخره قال في البداية ان العلم منا موجود بنا علي ما عليه المحققون
من متاخري الاشاعرة ان العلم منا صفة ذات تعلق واكثر الاشاعرة علي انه
امر اعتباري بشي يلحظه العقل من غير ان يكون له وجود في الخارج وعرض
ومحدث مبني علي ذلك ايضا وجايز الوجود وهذا وان علم من قوله
محدث ضرورة استلزام الحدوث للامكان الا انه ذكره ليذكر في مقابلة
واجب الوجود ويتجدد في كل زمان بنا علي ما عليه المتكلمون من ان العرض
لا يبقي زمانين فلو شرطية بمنزلة اذا اي فاذا اثبتنا العلم لله تعالي ه
بالادلة القطعية لكان موجودا وقديما وواجب الوجود لذاته تعالي
او لذات علمه تعالي بنا علي ما عليه بعض المتاخرين كما مر وهو ظاهر العبارة
ودايما من الازل الي الابد اورد عليه امران احدهما انه قد علم مما
قرره مماثلة علمه تعالي لعلم الخلق في وجهين كونه موجودا وكونه صفة
اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الصفة هي المعني القايم بالذات
والعرض كذلك اذ هو معني موجود قايم بغيره والامر الثاني انه صرح
بان المماثلة لا تتحقق الا بالاشتراك في جميع الاوصاف فينافيه قوله فلا
يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه اذ معناه مقتضاه تحقق المماثلة في وصف
فقط واجيب عن الاول بجوابين احدهما ان الاشتراك في وجهين لا يكفي
في المماثلة لانها انما تتحقق بالاشتراك في جميع الاوصاف ولهذا عقبه ه
الشارح بقوله وقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في
جميع الاوصاف حتي لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة ه
والثاني ان اشتراك الوجود بينهما لفظي لا معنوي وهذا الجواب هو المتعين
اذ الوجود في حقه سبحانه واجب وفي حق غيره ممكن كما اوضح ذلك بالمقابلة
والعرض صفة حادثة فلا تماثل الصفة القديمة وبالجملة فالاشتراك في
الاسم لا يوجب الاشتراك في الحقيقة واما الجواب الاول فعلي سبيل التنزل

فلا يناسب علمه علم الخلق بوجه من الوجوه
بعد الكلام صح

وارخار العنان واما الجواب عن الثاني فسيأتي في قول الشارح والظاهر انه
لا منافاة وقال الشيخ ابو المعين في التبصرة انا معشر الماتريدية نجد
اهل اللغة العربية لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل لعمرو في الفقه
اذا كان يساويه ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة
بوجوه كثيرة يعني ان الاشتراك بين الشيئين في وصف معين كالفقه
يسوغ اطلاق المماثلة عليهما فقوله في الفقه بيان للواقع وليس المعنى انه
مصرح به في التشبيه وبهذا اندفع ما يقال انه لم يظهر منافاة بين ما نقله
عن اهل اللغة وبين ما مر عن صاحب البداية لان ما مر انما هو في المماثلة
المطلقة وهذا انما هو في المقيدة بني الفقه مثلا اذ لا يظن خصوصا بمثل
هذه الائمة انه لا يصح ان يقال زيد مثل لعمرو في الفقه الا اذا ساواه في النحو
والطب والطول والعرض وسائر الصفات ومما يويد ان المراد بما مر المطلقة
الرد بالحديث لان المماثلة فيه مطلقة وكان العبارة كانت زيد مثل لعمرو
اذا كان يساويه في الفقه ويسد مسده في ذلك الباب فحرفتها النساخ
هذا تقرير الاعتراض ووجه اندفاعه مما تقرر ظاهر وما يقوله
الاشعرية من تمام كلام الشيخ ابي المعين من انه لا يماثله وفي بعض النسخ
من انه لا مماثلة اي مطلقة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان
النبي عليه الصلاة والسلام قال لحنظلة مثل مثل هكذا يوجد في بعض
النسخ برفع مثل على انه خبر وفي بعضها وهو الواقع في اسدلال الفقهاء
وغيرهم مثلا بمثل وهو منصوب على الحال اي مماثلين واراد به الاستوا
في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة
والرخاوة بيان للاوصاف المغايرة للكيل التي لم يحصل الاشتراك فيها
والظاهر نظرا للادلة وهذا من كلام الشارح انه لا مخالفة بين الاشعرية
واهل اللغة لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما اي في
الوصف الذي به المماثلة كالكيل مثلا والحاصل ان اعتراض الشيخ ابي المعين
مبني على ان مراد الاشعرية ان المماثلة لا تحصل الا اذا اشتركا في جميع الاوصاف
القائمة بهما من فقه وكرم وشجاعة وغير ذلك ولما اذا حمل كلامه على انه
لا تحصل المماثلة الا اذا اشتركا في جميع الاوصاف في الوجه الذي وقع

الاشتراك

الاشتراك فيه كالفقه وتلك الاوصاف المعتبرة كالفهم والتاويل وحفظ
القواعد ومراعاتها وغير ذلك فلا مخالفة ولا اعتراض وعلى هذا الظاهر
ينبغي ان يحمل كلام صاحب البداية ايضا والا اي وان لم يحمل كلام الاشعرية
وكلام صاحب البداية على ذلك فاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف
ومساواتهما من جميع الوجوه برفع التعدد المعتبر في المماثلة ضرورة
انها انما تتعقل بين امرين متغايرين وعلى التقدير المذكور يرتفع التعدد
بينهما اذ من جملة الاوصاف التعين المميز لما قام به عن غيره فاذا اشتركا فيه
انتفت المماثلة وحصل الاتحاد ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء المراد بالشيء
بالنسبة الى العلم مطلق المفهوم موجودا كان او معدوما واجبا كان الموجود
او جايز امكنا كان المعدوم او مستحيلا وبالنسبة الى القدرة الممكن لان الجهل
بالبعض من المفاهيم والعجز عن البعض من الممكنات نقص يجب تنزيهه
تعالى عنه وافتقار الى مخصص لان المقتضي لعلمه تعالى وقدرته نفس ذاته
والمقتضي للمعلومية انفس المعلومات اذ المعلومية قدر مشترك بينها
وللمقدورية هو الامكان المشترك بين جميع الممكنات فلنسبة المعلومات جميعا
والمقدورات كذلك الى الذات على السواء فيجب شمول العلم لكل معلوم
والقدرة لكل ممكن والا لزم التخصيص بلا مخصص وهو محال مع ان النصوص
القطعية متنا ودلالة والقطعية استفيدت من الايات الدالة على عموم
العلم وشمول القدرة بواسطة الدليل القطعي الخارجي على عدم التخصيص ليس
من المفاهيم وشيء من الممكنات بل ذلك معلوم من الدين بالضرورة فلا يقال
ان دلالة العام على العموم ظنية لاحتمال التخصيص ناطقة بعموم
العلم وشمول القدرة ان كان من النطق بمعنى التكلم فالمجاز في الاسناد
وان كان من النطق بمعنى الدلالة فالمجاز في الافراد فهو بكل شيء عليم وعلى
كل شيء قدير بيان للنصوص القطعية وفيه ايما ان ما بعد الفا متفرع عما
قبلها من قوله ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة ويحسن تعقيبه بقوله
لا كما تزعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات يعني على وجه جزئي
يدخل فيه الزمان بحيث يصح ان يقال حصل الآن فيما اذا تعلق علمه بالشيء في الحال
او من قبل فيما اذا تعلق علمه بالشيء بعد وقوعه او لم يحصل بعد وسيحصل في

نمان قريب او بعيد وفيما اذا تعلق علمه بالشي قبل وقوعه قالوا لانه اذا تعلق
علمه بوجود شي في المستقبل ثم به في الحال فلا يخلوا اما ان يستمر العلم الاول او
يتغير ويخلفه العلم بوجوده الآن لا سبيل الى الاول لانه يوجب الجهل والا الى
الثاني لانه يوجب التغير في ذاته من صفة الى صفة اخرى وكلاهما نقص
يجب تنزيه الله تعالى عنه اما علمه بوجود جميع الجزئيات في وقت وجودها
وبعدمها في وقت عدمها فقالوا انه مستمر على هذا الوجه الكلي ازلا وابدا
لا تغير فيه اصلا وفاتهم ان التغير انما هو في تعلق الصفة لا في نفس الصفة
فقولهم يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى ممنوع وايضا ما ذكروه انما
يتصور فيمن يجري عليه الزمان واما الحق سبحانه وتعالى فمنزه عن ذلك
فالزمان فرد لا يتصور لا بتصف بحال ولا ماض ولا ات واجاب الشيخ
الكامل صاحب الفتوحات المكية بانهم انما ارادوا بعدم تعلق العلم لذلك
بالجزئيات عدم احتياجه سبحانه في العلم بها الى تفصيل كما في علم المخلوق
بل يعلمها مفصلة في ضمن الكليات فاذا تعلق علمه سبحانه وتعالى بمثل
علم عدد ما في نه من الرمال من غير احتياج الى تحليل وتفصيل كما في المخلوق
فاراد والتنزيه فاخطاوا في التعبير كما يرشد الى ذلك تعليلهم في مواضع
ومما يدل على ذلك انهم يزعمون ان الملايكة جواهر مجردة تعلم الكوائن
الماضية والاتية على التفصيل فان زعمهم هذا وان كان غير صحيح لكنه دلنا
على انهم يثبتون لله تعالى العلم بالجزئيات قطعا لان اثباته لبعض خلقه
يستلزم ثبوته له قطعا بلا تردد **ولا يقدر على اكثر من واحد** معنى انه
لا يمكن ان يصدر عنه بالذات الا الواحد بالذات لان الاثر عند الفلاسفة
يناسب المؤثر فلا يصدر عن الواحد الا الواحد والله تعالى واحد من كل وجه
فلا يصدر عنه الا واحد يسمونه العقل الاول وقد تقدم ان مرادهم بالعقول
الملايكة وزعموا انه يصدر عن هذا الواحد ثلاثة اشيا نفس وعقل وفلك
لان هذا الواحد عالم بنفسه وعالم بمبدعه وممكن وله بكل وصف من
هذه الاوصاف الثلاثة اعتبار يوجب به بفعله بنفسه صدر عنه نفس
وبعلمه بمبدعه صدر عنه عقل وبكونه ممكنا صدر عنه فلك فلو صدر عنه
تعالى ثلاثة اشيا لزم ان تكون صادرة عن اشيا والجواب منع ان الواحد لانه

مثلا العشرة واحد ولا زيد يد فلا يصح جريان ما ذكر فيها وسميت الاولى
عقلية لان الفاصل لبعضها عن بعض المميز له هو العقل وذكر في التبصرة
لابي المعين من مشايخ السادة الحنفية ان كون الواحد من العشرة واليد
من زيد غيرا اي غير العشرة وزيد وتذكير الضمير لتغليب المذكر مما لم
يقل به احد من المتكلمين من اهل السنة وغيرهم سوى جعفر بن
الحارث من المعتزلة وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك
القول من اجل جهالته اي جهله اي بجهولاته وهذا اي كون الواحد من العشرة
غيرها مما لم يقل به احد لان العشرة اسم لجميع الافراد اي لمجموعها بالمطابقة
متناول لكل فرد منها بالتضمن مع تناوله لكل من اعيانه كذلك فلو
كان الواحد من العشرة غيرها اي العشرة لصار غير نفسه اذ يلزم من
مغايرته للعشرة مغايرته لكل واحد من افرادها وهو من افرادها كما اشار اليه
بقوله لانه من العشرة فيلزم ان يكون غير نفسه ولزم ان تكون العشرة
بدونه وكذا يلزم من مغايرة اليد لزيد كونها غير نفسها اذ مغايرتها له
تستلزم مغايرتها لكل جزء من اجزايه وهي من اجزايه فيلزم ان تكون غير نفسها
وهو معنى قوله وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها اي
واللازم في الصورتين محال واستحالة اللازم توجب استحالة الملزوم
وهذا مبني كما ترى على ان مغايرة الشي للشي توجب مغايرته لكل جزء من اجزايه
وهو ممنوع فان السبب في تغاير الجزء للكل وما عدا ذلك الجزء من باقي الاجزا
اختلاف المفهومين وهو مفقود في الجزء بالنظر الى نفسه والى هذا اشار
الشارح بقوله هذا كلامه اي صاحب التبصرة ولا يخفى ما فيه ثم اشار
الى تعديد الصفات العلية بقوله وهي اي صفاته الازلية وفيه اشارة
الى ان الضمير عايد على الموصوف بقيده فهو قايم مقام الاسم الظاهر مع
قيده العلم وهي صفة انث الضمير مراعاة لما بعده وهو الخبر لكونه محط
الفايدة فكان ارجح من مراعاة ما قبله وهو المبتدا لكونه مبدا الفايدة ازلية
هذا قدر مشترك بين جميع الصفات العلية فاخرج ما عدا العلم بقوله
تنكشف المعلومات انكشافا تاما والمراد بالمعلومات ما من شانه
ان يعلم موجودا كان او معدوما محالا كان او ممكنا جزئيا او كليا حادثا او

قديما مستنا ميا او غير مستناه ولو ابدل المعلومات بالمذكورات اي ما من شانه
ان يذكر ويمكن ان يعبر عنه لكان اولي حذرا من لزوم الدور وفي قوله عند
تعلقها بها اشارة الي دفع ايراد حاصله ان المعلومات جميعا لو كانت منكشفة
له تعالي لزم ان يكون عالما في الازل بان زيدا دخل الدار وهو جهل تعالي الله عنه
ووجه اللزوم ان العلم صفة ازلية لا تتغير ولا تتبدل وهذه الشبهة هي
شبهة منكري العلم بالجزيات قبل وقوعها ونسب الي جماعة من الفلاسفة
قايلين بانه لو كان تعالي عالما في الازل بان زيدا سيدخل الدار فيما
لا يزال ثم دخلها فيما لا يزال فاما ان يستمر العلم الاول او يتغير بالعلم بانه
دخل والاول يستلزم الجهل والثاني التغير في صفاته تعالي وكلاهما نقص
تعالي الله عنه وحاصله الدفع ان الموجب لانكشاف المعلوم ليس نفس
العلم بل تعلقه وهو متعلق في الازل بان زيدا سيدخل الدار فيما لا يزال
فاذا دخل زال ذلك التعلق وخلفه تعلق بانه دخل فلم يلزم من ذلك
تغير امر حقيقي في ذاته بل تغير التعلق الذي هو من قبيل الاضافات
الاعتبارية لا الصفات الحقيقية علي انهم فروا من الجهل بالتزام الجهل
وهو جهل واجاب في شرح المواقف تغيير بجواب اخر وهو ان علمه تعالي
لا يوصف بماض ولا حال ولا ات لاستحالة جريان الزمان عليه سجانه
فنسبة الازمان اليه واحدة فالتغير علي علمه سجانه بتغير الازمنة لا يتصور
هذا حاصل كلامه وهذا الجواب بعينه سياتي في كلام الشارح واجاب
بعض المحققين من متاخري المتكلمين بان الفلاسفة لا يقولون بما نسب
اليهم علي هذا الوجه المقرر وانما يقولون بان علمه سجانه لا يتعلق
بالجزيات علي وجه جزي يتغير باختلاف الزمان لاستحالة جريان
الزمان عليه سجانه وتعالي وانما يتعلق بكل من المتجددات وجودا
وعدما متقيدا بوقت الوجود والعدم علي وجه كلي لا يتغير ولا يتبدل
فكل من المتجددات قبل وجوده وبعد وجوده ووقت وجوده معلوم
الوجود له سجانه في وقت وجوده تفصيلا وكذا يصدق علي كل منها قبل
عدمه ووقت عدمه وبعده انه معلوم العدم له سجانه في وقت عدمه
وتقدم عن الشيخ الكامل صاحب الفتوحات المكية انه اجاب عنهم بان

مرادنا

مرادنا انه سبحانه عالم بالجزيات في ضمن الكليات علي وجه التفصيل من غير
احتياج الي تحليل وتفصيل كما في علم المخلوق فاراد والمبالغة في التنزيه
فاخطاوا في التعبير هنا حاصل كلامه وعلي هذا لا يرد علي العالم من ينكر تعلق
العلم بالجزيات وان وقع ذلك من بعض المقلدين فهو خطا في الفهم عن
اسلافهم والقدرة وهي صفة ازلية توثر الوجود في المقدورات
خرج بهذا القيد ما عدا القدرة الازلية من الصفات الازلية ولو ابدل
المقدورات بالممكنات لكان اولي ليلا يلزم الدور علي سنن ما مر وقوله
عند تعلقها بها ليس قيدا للاحتراز بل هو اشارة الي دفع اشكال تقريره انه
يلزم من ازلية القدرة ازلية المقدورات وهو محال ببرهان التسلسل تقريره
وتقرير الجواب ان تاثير القدرة في المقدورات ليس لذاتها حتي يلزم ما ذكر
بل علي وفق الارادة والارادة انما تتعلق بذلك فيما لا يزال فكذا القدرة
تنبيه كما ان تعلق القدرة تابع لتعلق الارادة كذلك تعلق الارادة تابع لتعلق
العلم فالله تعالي عالم في الازل بما يكون وما لا يكون وبما يكون في اي وقت
يكون فتعلق الارادة بما تعلق العلم به بوجوده في وقت وجوده فتعلق به
القدرة في ذلك الوقت فالترتب في تعلق الصفات لا في نفس الصفات
لاستحالة ذلك عليها لكونها ازلية والحيوة وهي صفة ازلية توجب
اي تثبت صحة العلم الصحة تنطلق بمعنيين الامكان والثبوت وكلاهما
صحيح والثاني لكونه اخص اولي بل متعين بالنظر لما نحن فيه وهو تعريف
الحيوة الازلية لان العلم بالنسبة اليه سجانه وتعالي واجب والقوة وهي
بمعني القدرة اي المبالغة فيها وهذا لا ينافي القول بان الشارح اشار الي
انهما مترادفان لانه وان كان بمعني المبالغة في القدرة فهو بيان لما اريد
بالقدرة اذ لا تفاوت في القدرة القديمة فرجع الامر الي الترادف والسمع
وهي صفة ازلية وحذف هذا القيد من حد السمع والبصر والارادة للعلم به
اذ الكلام في الصفات الازلية وهي صفة تتعلق بالمسموعات والبصر
وهي صفة تتعلق بالمبصرات لو ابدل المسموعات بالاصوات اذ هي متعلق
السمع والمبصرات بالمشاهدات لكان اولي ليلا يلزم الدور وذهب جماعة من
العلما الي ان كل صفة من صفاته تعالي تفعل فعل اخواتها لتميز الصفات العلية

عن صفات المخلوقين وممن ذكره بعض شراح السنوسية واعلم ان الجمهور على ان
صفات السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم تنكشف بهما المسموعات ٥
والمبصرات اتم انكشاف وذهب طايفة كالاشعري الى انهما نوعان من العلم ٥
ينكشف بهما ما ذكر وعليه فيرجع ثلاث من الصفات الى صفة واحدة وهي
العلم قال بعض المحققين واما بالنسبة الى المحسوسات من المسموعات والمذوقات
والملموسات فالمحققون على انه لا يحتاج فيها الى اثبات صفات تدرك بها
بل يكفي في ادراكها اثبات صفة العلم ولما كان البصر في حقنا يتوقف على
خروج اشعة من القوة الباصرة تمتد الى ان تقع على المراي فتنطبع صورته في
الحدقة فتتاثر الحاسة بذلك ثم ان الصورة بعد غيبوبة المراي تنطبع في الحس
المشترك ثم بعد غيبوبتها عن الحس المشترك للاشتغال بغيرها تنطبع في ٥
الحس والسمع في حقنا يتوقف على وصول هواء متكيف بكيفية الصوت
الى الصماخ فتتاثر الحاسة بذلك بوصول ذلك الهواء وقرعه للعصبة المفروشة
في مقعره كجلدة الطبلة والله سبحانه متعال عن توقف سمعه وبصره على شيء
من ذلك اشار الشارح الى تنزهه سبحانه عن ذلك بقوله فتدرك المسموعات
والمبصرات ادراكا تاما لا على سبيل التخيل اي ملاحظة ما في الخيال الناشيء
عن انطباعه في الحس المشترك الناشيء عن انطباعه في الحدقة وهذا راجع الى
البصر وقوله والتوهم اي ادراك المعاني الجزئية المنتزعة من المحسوسات
من غير ان تنادي اليها من طرق الحواس الظاهرة كصداقة زيد وعداوة ٥
عمرو ومع قوله ولا على طريق تاثر حاسة راجع للسمع والبصر وقوله ووصول
هواء راجع للسمع ثم ان قوله لا على سبيل التخيل الى اخره جواب عن اعتراض
اورده من ينكر السمع والبصر في حقه تعالى تقريره ان السمع والبصر مشروطان
بما لا يتصور في حقه من التخيل والتوهم وتاثر الحاسة ووصول الهواء الى غير
ذلك مما لا يتصور في حقه تعالى وحاصل الجواب ان اشتراطهما بما ذكر ممنوع
نشا من قياس الغايب على الشاهد ومن الغفلة عن كون حقيقته تعالى
مخالفة لساير الحقايق على ان توقف سمعنا وبصرنا على ذلك ليس لامر عقلي
يوجبه العقل بل لمجرد جريان عادة الله سبحانه وتعالى بذلك ولا يلزم من
قدمهما اي السمع والبصر قدم المسموعات والمبصرات جواب عن اعتراض اخر

اورده هو لا تقريره انه يلزم من اثبات السمع والبصر له تعالى قدم المسموعات
والمبصرات وذلك يستلزم قدم العالم وهو محال وحاصل الجواب منع الملازمة
كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات اللهم
اي السمع والبصر والعلم والقدرة صفات قديمة تحدث اي تتجدد لها
تعلقات بالحوادث عند وجود الحوادث والارادة والمشيئة جمع بينهما
اشعارا بترادفهما كما صرح الشارح بذلك في قوله وبهما عبارتان عن صفة
ازلية وحذف ذلك لان الكلام في الصفات الازلية كما مر توجب اي تثبت
تخصيص اي تخصص احد المقدورين من الوجود والعدم في احد الاوقات
يصح ان يكون متعلقا بتخصيص او بالوقوع وهذا اقرب معنى والاول صناعة
لان عمل المصدر موخر اضعيف مع استوا نسبة القدرة الى الكل اي كل
واحد من الطرفين والاوقات بخلاف الارادة فان لها اختصاصا بالطرف
الواقع في الوقت الذي وقع فيه فليس نسبتها الى الطرفين في كل الاوقات
على السوا كالقدرة وقوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع عطف على استوا
فان كان الواقع الوجود تعلق علم الله به او العدم فكذلك قال في المواقف
احتجوا اي على ثبوت الارادة بان الضدين لنسبتهما الى القدرة سوا اذ كما يجوز
ان يقع بها هذا يمكن ان يقع بها بلا فرق وكل واحد منهما لنسبته للاوقات
سوا فلا بد من مخصص وليس هو القدرة للاستوا ولا العلم لانه تبع للوقوع فلا
يكون الوقوع تبعا له للدور فهو امر ثالث انتهى وهو ايضاح لكلام الشارح وقوله
فهو اي المخصص امر ثالث اي وهو الارادة وفيما ذكر من ان الارادة والمشيئة
صفة ازلية تنبيه على الرد على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة
قايمة بذات الله تعالى وهم الكرامية بنا على معتقدهم الفاسد من جواز ٥
قيام الحوادث بذاته تعالى ووجه الرد عليهم عدم ما من الصفات الازلية
القايمة بذاته تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه
ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب اطناب لفهمه من قوله ولا مكره ومعنى
ارادته فعل غيره انه امر به هم طايفة من معتزلة بغداد زعموا ان له سبحانه
ارادتين احديهما متعلقة بفعله والاخرى متعلقة بفعل العبد ومفهوم
الاولى عدمي وهو تجرد فعله تعالى عن الاكراه والسهو والمغلوبية ومفهوم

الثانية وجودي وهو امره تعالى للعبد بالفعل والمراد بالامر الطلب المعرف
باقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف لا يقال الامر بالمعنى المذكور نوع
من الكلام النفسي والمعتزلة لا يقولون به لانا نقول لا نزاع للمعتزلة في ثبوت
ذلك الطلب المستفاد من اللفظ وقيامه بذاته تعالى اذ لا يسعهم انكار ذلك
ضرورة عدم انكار التكليف ولكنهم لا يجعلونه من اقسام الكلام النفسي بل يجعلونه
الارادة ووجه الرد عليهم عد الارادة من الصفات الوجودية الازلية القائمة
بذاته تعالى من غير تفرقة بين تعلقها بفعله تعالى وبين تعلقها بفعل العبد
كيف يكون معنى ارادته تعالى فعل غيره اذ امره به والحال انه قد امر كل مكلف
بالايمان وسائر الواجبات باتفاق من جميع الفرق ولو شاء ذلك لوقع لكنه
لم يقع من اكثر المكلفين فتعين ان الارادة غير الامر ويدل على ذلك قوله
تعالى ايضا ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا اي لو شاء ايمانهم
لامنوا لكن اكثرهم لم يريدوا من فلم يشا ايمانهم وقوله صلى الله عليه وسلم ما شاء
الله كان وقد تلقته الامة بالقبول ودار على لسان حملة الشريعة سلفا وخلفا
ولا عبرة بمن اخرجه عن ظاهره لغير دليل والفعل والتخليق كل منهما
عبارة عن صفة ازلية تسمى التكوين وفيه اشارة الى ان الفعل والتكوين
والتخليق اي الايجاد مطلقا الفاظ مترادفة بمعنى واحد وهو الصفة المذكورة
اما التخليق بمعنى ايجاد الصورة او بمعنى التقدير اي التحديد بحد مخصوص
وصورة مخصوصة فسيأتي في كلامه انه تكوين مخصوص وفي قوله وسيجيء
وسيجيء تحقيقه اي اثباته بدليله اشارة الى انه ليس الغرض من ذكره
ههنا اثباته بالدليل لان لذلك بحثا مستقلا لسنا بصدده الآن بل
الغرض من ذكره ههنا انه داخل في عداد الصفات الازلية القائمة بذاته
تعالى وعدل عن لفظ الخلق الاحضر الى لفظ التخليق لشيوع استعماله
اي الخلق في المخلوق والترزيق هو تكوين مخصوص صرح به جواب عما
يقال ان غرضه اثبات صفة ازلية كلية هي التكوين فما فايدة التصريح
بهذا الجزئي فاجاب بانه انما صرح به اشارة الى ان مثل التخليق بمعنى
ايجاد الصورة او التقدير على الوجه المخصوص والتصوير بمعنى ايجاد الصورة
فهو مرادف للتخليق بالمعنى الاول والترزيق اي ايجاد الرزق والاحياء

والاماتة معناهما ظاهر وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها
راجع رجوع الجزئي الى الكلي الى صفة حقيقية ازلية قايمة بالذات وهي
التكوين بمعنى الهايئ الا انه اعتبر تعلقها بشيء خاص فان هذه الصفة الحقيقة
الازلية كما سيأتي لا تعلق لها بشيء في الازل كالقدرة والارادة بل هي معرضة لها
فيما لا يزال تعلقات مخصوصة بحسب خصوصيات المكون يحدث طابقا لتلك
التعلقات اسما مخصوصة فان تعلقت بالخلق على الوجه المخصوص سميت تخليقا
او الصورة سميت تصويرا او الرزق سميت ترزيقا او للحيوة سميت احيا او الاماتة
سميت اماتة الى غير ذلك لا كما زعم الاشعري من انها اضافات اي
تعلقات تعرض للقدرة والارادة وصفات اي صفات افعال لله تعالى
والكلام هو صفة ازلية كما يفهم من عطفه على العلم عبر عنها بالنظم اي
المنظوم قيد خرج لما عدا الكلام من الصفات الازلية المسمى بالقران كما سيجيء
بذلك الصفة الازلية التي هي مدلول ذلك بطريق الاشتراك اللفظي اذ لا
حصر في العبارة وان اقتضت بحسب الظاهر ان القران اسم للنظم لا للصفة
فيرد عليهم ان ذلك لا يلايم قواعد هذا الفن لان المعنى عندهم بالقران
اولا وبالذات هو الصفة الازلية لان غرضهم البحث عن الذات والصفات لهم
هو ملايم لاصول الفقه حيث عرف ارباب القران باللفظ المنزل على محمد صلى
الله عليه وسلم لان غرضهم البحث عن الالفاظ التي يستنبط منها الاحكام ويمكن
وقوف المجتهد عليها وقد عرفت الجواب ومن اطلاقه في هذا الفن على
الصفة الازلية قولهم القران كلام الله غير مخلوق كما سيأتي وقوله المنزل
او المركب كما في بعض النسخ وصف ثان للنظم وليس وصفا للقران وذلك
اي كون الكلام صفة ازلية عبر عنها بالنظم الى اخره ان كل من يامر وينهى
ويخبر اقتصر على هذه الانواع الثلاثة وان لم تحصر انواع الكلام فيها لانه
ليس بصدد التقسيم يجد من نفسه معنى اي معنى صادرا من نفسه ولو قال
في نفسه اي معنى قايما بنفسه لكان اولى واوضح وسيجيء هذا العلم وجدانا لحصوله
للشخص اذا راجع وجدانه وفي قوله ثم يدل من يجد ذلك المعنى في نفسه عليه
المخاطب بالعبارة او الكتابة او الاشارة اشارة الى ان الوجدان سابق على
العبارة ونحوها والى ما سيأتي من ان للشيء وجودات اربع ولم يذكر الوجود في

في الاعيان لان كلامه فيما يدل به لا فيما يدل عليه ولما كان ههنا مظنة سؤال
وهو ان المعنى المذكور العلم لا الكلام النفسي كما هو المدعى اشار الى الجواب بقوله
وهو غير العلم لوجوده حيث لا علم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه لا ثبوتا
ولا انتفاء كما اذا كان شاكا في وقوع النسبة فان المعنى المذكور حاصل له مع
بالوجدان مع عدم العلم وهذا دليل قطعي على انه غير العلم ثم ترقى الى اما هو
ابلغ من ذلك بقوله بل يعلم خلافه كما اذا اخبر بوقوع نسبة ما وهو عالم
بارتفاعها اذ لا شك في انه حال الاخبار يجد في نفسه معنى ايجابيا يدل
عليه بالعبارة مثلا وليس ذلك المعنى علما بوقوع النسبة ولا اعتقادا ولا
ظنا ولا شكا فيه اذ لا يجامع شيء منها العلم بارتفاع النسبة وبهذا اندفع
ما توهم من ان ما ذكره انما يدل على مغايرة ذلك المعنى لليقين دون سائر
الادراكات ومنشأ التوهم الغفلة عن قوله بل يعلم خلافه اذ لو لاحظ
المتوهم ذلك لعلم ان شيأ منها لا يجامع العلم بخلافه كما تقدم فيعلم المغايرة
قطعا وكذا الايراد الاعتراض بان ذلك لا يتم في الواجب لان الاخبار بوقوع
النسبة مع العلم بارتفاعها كذب يستحيل في حق الواجب لتعاليه عن
النقائص مطلقا قطعا ولا يصح قياسه على الشاهد لعدم افادته فلا ينهض
بذلك الدليل على قيام العلم النفسي بذات الواجب ووجه عدم الورود انه
ليس غرض الشارح بهذا اثبات الكلام النفسي بل تصوير الكلام النفسي والكشف
عن حقيقته لخفائها ولذلك انكره المعتزلة واما اثباته له تعالى بالبرهان
فسيجيء بعد اسطر وقد علم من هذا التصوير كما علم ايضا من صدر كلامه
ان الكلام النفسي عبارة عن مدلول الكلام اللفظي وقد بنى القوم على المغايرة
فيما بينهما بان الكلام النفسي شيء واحد لا يتغير بتغير العبارات عنه اي المتواردة
من لغة او لغات المختلفة بالازمنة والامكنة والاقوام وغير المتغير غير
المتغير بل ربما يدل عليه بغير العبارة عنه مثل الكتابة والاشارة كما به
عليه الشارح ووجود مع انعدام العبارة ليستلزم المغايرة بينهما قطعا
لاستحالة كون الشيء الواحد حاصلا وغير حاصل فان قيل يمكن ان يكون
ذلك المعنى هو الارادة فلا يدل على المدعي فالجواب ما اشار اليه بقوله
وهو غير الارادة لانه اي كل من يأمر الى اخره قد يأمر بما لا يريده فقد

وجد هذا المعنى مع انتفاء الارادة وفي قوله كمن امر عبده قصدا الى اظهار
عصيانه وعدم امتثاله امره فيه مناقشة بان الحاصل في هذه
الصورة صيغة الامر لا حقيقته التي هي الامر النفسي فلم يوجد ههنا طلب كما لم
توجد ارادة ويسمى هذا المعنى المذكور كلاما نفسانيا لهذه التسمية على
ما اشار اليه الاخطل وهو ممن يوثق بعربيته بقوله ان الكلام لفي الفؤاد
اي القلب او المعنى الذي في القلب وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
حيث حصر الكلام على ما في الفؤاد اي حقيقة بدليل قوله وانما جعل اللسان
الى اخره لاشعاره بان تسمية الكلام اللساني كلاما مجاز باعتبار دلالته على ما
في الفؤاد او بانه مقصود لغيره بتقدير كونه حقيقة ايضا وبناء على ما قال عمر
رضي الله عنه لقي زدرت اي صورت في نفسي مقالة وجعلتها على جانب
منها حيث اوقع المقالة على المصور في نفسه فدل ذلك على تسمية ما في النفس
كلاما والاصل في الاطلاق الحقيقة والمقال والكلام مترادفان لغة
وكثيرا ما تقول لصاحبك في العرف العام ان في نفسي كلاما اريد ان
اذكره لك ولما فرغ من تصوير الكلام النفسي واثباته بادلة ثلاثة لغويين نظم
ونثر وعرفي شرع في اثباته له تعالى بالدليل القطعي من الاجماع وتواتر النقل
عن الانبياء لكون المسئلة من المسايل القطعية فقال والدليل على ثبوت
صفة الكلام له تعالى اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم الصلاة
والسلام على انه تعالى متكلم تنازعه كل من اجماع ونقل وقوله مع القطع
باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام تحرير للدليل وتطبيق له على
المدعى اذ المدعى بدون هذه الضميمة الى الدليل اخص مما دل عليه الدليل
اذ المدعى ثبوت الكلام النفسي له تعالى والمستفاد من الدليل انه تعالى متكلم
والكلام كما يصدق بالنفسي يصدق باللفظي فتقول المعتزلة المراد اللفظي ومعنى
كونه تعالى متكلما به انه خالق له في غيره كالشجرة ووجه التطبيق بهذه الضميمة
ان الاجماع والتواتر دلا على صدق متكلم عليه تعالى ويستحيل صدق المشتق
على ذات مع عدم ثبوت معنى المشتق منه لتلك الذات ولا يخفى ان المتكلم
مشتق من التكلم ولا معنى له لغة الا الاتصاف بالكلام لا خلق الكلام في
الغير كما زعمت المعتزلة والتكلم ماخوذ من الكلام فلا معنى للكلام في حقه تعالى

الا الصفة القائمة بذاته تعالى اذ يستحيل ثبوت الكلام التكلم الذي هو الاتصاف
بالكلام من غير ثبوت صفة الكلام لا يقال اللازم من الدليل مع هذه القاعدة
ثبوت اتصافه تعالى بالكلام الصادق باللفظي كالنفسي فما المعين للنفسي ه
لانا نقول المعين له القطع باستحالة كونه تعالى محلا للحوادث ثم اشار الى نسخة
ما تقدم من قوله وله صفات الى هنا بقوله فثبت بهذا الدليل مع الادلة
الدالة على ثبوت ما قبل صفة الكلام من الصفات الازلية ان لله تعالى صفات
ثمانية عند الماتريدية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة
والتكوين والكلام واما عند الاشاعرة فسبعة باسقاط التكوين كما مر وكما
سيأتي وزاد جماعة منهم البقاء بدل التكوين فصارت ثمانية عندهم ايضا واسقط
لفظ المشيئة لكونها مرادفة للارادة كما مر ولما كان في الثلاثة الاخيرة
زيادة تراع وخفا يعني ان اصل التراع اي الخلاف والخفائات في جميع هذه
الصفات ولذا انكرها المعتزلة كالفلاسفة واختصت هذه الثلاثة الاخيرة
بزيادة التراع والخفا ولذلك كرر الاشارة فيما ياتي الى اثباتها وقدمها
ولما كان الباعث له على تكرير الاشارة الى اثباتها وقدمها ما ذكر وكان اخرها
في الذكر وهو الكلام اشد خفا واشهر تراعا واوفر تفصيلا وتعيينا وكان ما
قبله في ذلك وهو التكوين يليه فيما ذكر وما قبل التكوين وهو الارادة يليه
في ذلك عكس في الاعادة ترتيب الابتدا فقدم الكلام على التكوين والتكوين
على الارادة وفصل الكلام بعض التفصيل فقال وهو اي الله تعالى
متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع اي استحالة اثبات المشتق
للشيء لمتكلم اغنانا قوله متكلم بكلام عنه اذ لا معنى لكونه متكلما به الا كونه صفة له
وحاصل الجواب ما اشار اليه بقوله وفي هذا اي في التصريح بذلك من غير
قيام معنى ماخذ الاشتقاق كالكلام ومعناه الصفة القائمة بذاته تعالى
والضمير في به للشيء وفي هذا اي قوله هو صفة له رد على المعتزلة حيث ذهبوا
الى انه متكلم بكلام هو قايم بغيره كالشجرة واللوح المحفوظ اذ الكلام عندهم
الا المولف من الاصوات والحروف فيستحيل قيامه بذاته تعالى لاستحالة
كونه تعالى محلا للحوادث ونحن لا ننكر ان المولف من الحروف والاصوات قايم
بذاته بل نثبت وراه صفة ازلية قايمة بذاته وقوله ليس صفة له خبر ثان ه

ازلية وصف ثان للكلام ولا يخفى ان هذا الوصف لازم للاول اذ قيامه بذاته
تعالى يستلزم كونه صفة ازلية كما اشار اليه الشارح بقوله ضرورة امتناع اي
استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى وفي دعوى الضرورة بحث اذ كيف لا
يكون استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ضرورية مع الاحتياج في اثباتها الى
انظار دقيقة وابحاث عميقة ودفع شبه وايرادات مذكورة في الكتب المبسوطة
نعم هي مقطوع بها من طريق النظر والاستدلال فلو قال للقطع بامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى لاندفع الاشكال ليس من جنس الحروف والاصوات
الاصوات جمع صوت وهو كيفية جرسية تعرض للهواء المنضغط اي المنحبس فان
اعتمدت على مخارج من مخارج الحروف فحرف والا فصوت ساذج فعطف الاصوات
على الحروف من عطف الاعم على الاخص ضرورة انها اعراض فانها معان لا
تقوم بنفسها بل بغيرها اذ هي كيفيات قايمة بالهواء المنضغط كما مر حادثة
وصف لازم لكل عرض مشروط عقلا حدوث بعضها هو ما بعد الحرف ه
الاول بانقضا البعض هو الحرف الاول بالنسبة الى الثاني والثاني بالنسبة
الى الثالث وهلما وكذا القول في الاصوات الساذجة وسكت عن ذلك لانها
ليست في القران بل الموجود فيه هو الحروف اذ الاصوات الساذجة لا فايدة ه
فيها فينزه القران عنها وفي قوله لان امتناع التكلم بالحرف الثاني ه
بدون انقضا الحرف الاول بديهي اي يدركه كل عقل سليم باول توجهه اشارة
الى ان حدوث ما بعد الحرف الاول محسوس لا يحتاج الى دليل برهاني واما
الدليل على حدوث الاول فانقضاوه عند حدوث ما بعده اذ ما ثبت قدمه
يستحيل عدمه وهذا الدليل يجري فيما بعد الاول ايضا لما مر من ان حدوث
الثالث مشروط بانقضا الثاني وهلما فالدليل على حدوث ما بعد الاول
شيآن الحس والانقضا وعلى حدوث الاول شيء واحد وهو الانقضا وفي هذا
اي قوله ليس من جنس الحروف والاصوات مع اغنا قوله صفة ازلية عند الازلي
لا يكون من جنس الحروف والاصوات رد على الحنابلة وهم طايفة بتسمية
الى الامام احمد بن حنبل وبين عموم الهم على طريقته وحاشاه من ذلك والكرا
قد تقدم الهم بنسبة الى محمد بن كرام وابتداعه مشهور القايلين بان كلامه
تعالى عرض مركب من جنس الحروف والاصوات ومع ذلك انه عرض الى اخر

فهو قديم وهذا يقتضي ان الكراميّة قايلون بانه حروف واصوات مع كونه قديما
قايما بذاته تعالي كقول الحنابلة وفيه نظر اذ القايل بذلك الحنابلة خاصّة ٥
واما الكرامية فوافقوا الحنابلة في انه حروف واصوات وخالفوهم في قدمها
وزعموا انها مع حدوثها قايمة بذاته تعالي لما مر من انهم يجوزون قيام
الحوادث بذاته تعالي فلم يضطروا الي التزام ما تشهد البديهة باستحالته
من قدم المولف من الاصوات والحروف وراوا ان مخالفته الدليل اهون من
مخالفة الضرورة كما قاله الشارح رحمه الله في بعض كتبه قال في شرح المواقف
والكرامية وافقوا الحنابلة في انها حروف واصوات وسلموا انها حادثة
لكن زعموا انها قايمة بذاته لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالي انتهي وهو
اي الكلام النفسي صفة الصفة تنطلق بمعان منها المشتق ومنه قول النحويين
الصفة ما دل علي ذات مبهمة باعتبار حدث معين ومنها النعت ومنها
المعني القايم بالذات وهو المراد هنا كما اشار اليه بقوله اي معني قايم
بالذات خرج بذلك الكلام اللفظي لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالي لما
مر منافية للسكوت قيد مخرج لما عدا الكلام النفسي من الصفات الازلية ٥
وانطبق به الحد علي المحدود وقوله الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه وصف
كاشف عن حقيقة الموصوف خرج مخرج التعريف له ونظير ذلك الوصف في
قوله الالمعي الذي يظن بك الظن كان قد راي وقد سمعا فالذي يظن بك
اي اخره وصف كاشف عن حقيقة الالمعي خرج مخرج التعريف له وكانه قيل ما
حقيقة الالمعي فقال الذي يظن بك الظن اي اخره اي الذي لا يخلف ظنه ٥
لصدق فراسته وحدقه وقوله مع القدرة عليه فصل مخرج للخرس ونحوه اذ هو
ترك للتكلم مع العجز عنه والآفة عطف علي السكوت وكان الاحسن في التقابل
ان يقول والخرس اذ التقابل بين الكلام والخرس الذي هو تركه لا بين الكلام
والآفة التي هي سبب للخرس اللهم الا ان يقال لو عبر بذلك لاحتاج الي ذكر
المقابل الثالث المذكور في الشرح فعدل عن ذلك اختصارا مع ظهور المراد
وقوله التي هي عدم مطاوعة الالات وصف كاشف عن حقيقة الافة علي
سنن ما مر وقوله اما بحسب متعلق بعدم الفطرة اي الخلقة بان خلق ٥
الانسان علي عدم المطاوعة كما اي كالعدم الذي في الخرس او بحسب ضعف

اي الآلات وقوله وعدم بلوغها حد القوة تفسير والاضافة في حد القوة
بيانية او من اضافة الاعم الي الاخص كمسجد الجامع كما العدم الذي في الطفولية
فان قيل هذا اي قوله منافية للسكوت والافة مع تفسيرهما بما ذكره الشارح
مرجع الاشارة هو منشا السوال وحاصله ان هذا انما يصدق علي الكلام ٥
اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والخرس نما ينافي التلفظ فلا يكون
الحد صحيحا لعدم تناوله المحدود وهو النفسي علي انه لا يتناول اللفظي ايضا ٥
بتفسير الشارح الصفة بالمعني القايم بالذات قلنا المراد السكوت والافة
الباطنيان بان لا يريد من التدبير او الادراك علي ما ضبطه بعض المحققين ٥
في نفسه التكلم مع القدرة عليه او لا يقدر علي ذلك لعدم مطاوعة الالات
النفسية اما بحسب الفطرة كما في الخرس النفسي في حق الابله او بحسب ضعف
الالات النفسية وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية فكما ان الكلام ٥
لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس فالسكوت والافة اللفظيان
يقابلان اللفظي والنفسانيان يقابلان النفسي وفي جعل السكوت والافة حدين
للكلام تسمح اذ الضد حقيقة وصف وجودي فلو جعلهما منافيين كما عبر به
المصنف لسلم من التسمح والله تعالي متكلم بها اي بصفة الكلام النفسي امر
بها وكذا القول في قوله ناه مخبر واعلم ان الكلام كما انه مبدا المشتق يصح اطلاقه
علي الله تعالي وهو متكلم كذلك الامر والنهي والخبر مبادي لمشتقات يصح اطلاقها
عليه تعالي وهي الامر والناهي والمخبر كما اشار الي ذلك بقوله امر ناه مخبر فان
قيل ما السر في جعل الكلام مبدا لهذه المشتقات دون الامر والنهي والخبر
مع انها هي المبادي للامر وما بعده بلا واسطة اجيب بان السر في ذلك ٥
الاشارة الي ان مرجع هذه المبادي جميعا هو الكلام اما بواسطة او بلا واسطة
فان قيل ما الفايدة في هذه الجملة اعني قوله والله تعالي متكلم بها امر ناه مخبر
مع ان المتكلم لا يكون متكلما او لا امرا او لا ناهيا بدون الكلام فالجواب ان الفايدة
ما اشار اليه بقوله يعني ان اي الكلام صفة واحدة ازلا وابدا لا تعدد فيها
ولا تكثر بحسب ذاتها وانما تتكثر فيما لا يزال الي الامر والنهي والخبر باختلاف
اي بسبب اختلاف التعلقات فالامر وغيره انواع اعتبارية لا حقيقية ٥
والفرق بينهما ان الحقيقية لكون كل منها مركبا من حقيقة الجنس مع فصل يقومه

مُغايرةً للجنس في حقيقته ومتغايرة فيما بينها ايضا خلافا للاعتبارية فانها
تكون كل منها ليس مركبا من ذلك عين الجنس وانما تميز عنه بمجرد الاضافة والاعتبار
فالكلام عين الامر باعتبار تعلقه بطلب ايجاد الفعل وعين النهي باعتبار تعلقه
بطلب الكف عن الفعل وعين الخبر باعتبار تعلقه بالاعلام بوجود الشيء او بعدمه
وهكذا فتكثره وتعدده بحسب تعدد التعلقات الحادثة فيما لا يزال لا بحسب ذاته
فانها متحدة لا تعدد فيها ولا تكثر **كالعلم والقدرة وسائر الصفات**
التي لها تعلق احترازا عن الحياة والبقاء **فان كلا منها** اي من تلك الصفات
واحد قديم بحسب ذاتها **والتكثر والحدوث** اي التجدد **انما هو** اي كل
منهما في التعلقات والاضافات المتجددة فيما لا يزال ولا يلزم من حصول
التعلقات بعد ان لم تكن قيام الحوادث بذاته تعالى لان التعلقات امور اعتبارية
لا تحقق لها في الخارج فلا تتصف بواحد من القدم والحدوث واطلاق الحدوث
عليها مجاز كما اشرنا الى ذلك في تفسيره بالتجدد **لما ان ذلك بكمال التوحيد**
اذ يلزم على خلافه تعدد القدماء والاليق بكمال التوحيد تقليلها ما امكن
ولا ضرورة الى جعل كل من الامر وما بعده صفة حقيقية كما انه لا ضرورة الى
جعل من العلم بالنسبة الى كل معلوم والقدرة بالنسبة الى كل مقدور والارادة
بالنسبة الى كل مراد وهكذا صفات حقيقية وفي كلامه رد على من ذهب من
ذهب الى تعدد العلم بتعدد المعلومات والقدرة بتعدد المقدورات
وهكذا فان ذلك يستلزم قيام علوم لا تتناهي وقدر لا تتناهي الى غير
ذلك بذاته تعالى والاليق بكمال التوحيد خلافه ثم لما لا يخفى لما ان قوله
لما ان ذلك الى آخره دليل خطابي ولا بد في المطالب الكلامية من كون
الدليل برهانيا مفحما للخصم ولما لحظ الشارح ذلك اشار الى دليل آخر بقوله
ولانه لا تكثر لا دليل على تكثر كل في نفسه واورد عليه ايضا انه ان اراد
عدم الدليل في نفس الامر فممنوع وان اراد عدم الدليل عنده فغير مفيد
على ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول الا ترى ان العالم دليل على
وجود الصانع والصانع موجود ازلا وابدا وجد العالم او عدم فان قيل
هذا السوال متوجه على ما قرره كلام المصنف من ان الكلام صفة واحدة
تتكثر الى الامر والنهي والخبر وغير ذلك باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة

وسائر الصفات وتقرير السوال ان الفرق بين الكلام وبين باقي الصفات لا
اذ كلا من العلم والقدرة وغيرهما من سائر الصفات اليها تعلق ما عدا ما
الكلام نوع من مطلق الصفة الازلية متحصل في نفسه لا تعدد فيه ولا تكثر
بحسب ذاته والتكثر انما هو في تعلقاته واما الكلام فانه جنس تحته انواع
كالامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء لا يعقل وجوده في الازل بدونها
كما اشار الى ذلك بقوله **هذه اقسام الكلام** اي انواعه **لا يعقل وجوده**
بدونها اذ وجود الجنس مجردا عن انواعه محال لانه لا يتصور وجود الجنس الا
في ضمن النوع كالحيوان فانه لا يتعقل وجوده الا في ضمن نوع من انواعه
كالانسان ونحوه واقتصر على الثلاثة الاول لانها التي المذكورة في المتن في
ضمن امرناه مخبر **قلنا** كونها اقسام الكلام مسلم وكونه لا يعقل وجوده
بدونها **ممنوع** لان ذلك انما يلزم اذا كانت انواعا حقيقية لا اعتبارية
كما هو الواقع وهذا معنى قوله **بل انما يصير الكلام احد تلك الاقسام** اي
مسمى بواحد منها فاكثر **عند التعلقات** وهنا سوال مقدر وهو انه متى
تكون تلك التعلقات فاشار الى جواب ذلك بقوله **وذلك** اي صيرورته
احدها عند التعلقات **فيما لا يزال** واكد قوله بل انما يصير الى آخره بقوله
واما في الازل فلا انقسام اصلا فلا يسمى بواحد منها فيه كما ذهب اليه
ابو سعيد الضرير من الاشاعرة اذ وجود هذه الانواع بدون متعلقاتها
من المامور والمنهي والمخبر بفتح الباء والمستخبر منه بفتح الباء ايضا وما
اشبه ذلك كالمنادي محال وبل في كلامه للاضراب لا للابطال **وذهب**
بعضهم وهو الامام الرازي وهذا معنى قوله انما يصير الى آخره وحاصله
انه ذهب **الى انه** اي الكلام النفسي **في الازل خبر ومرجع** اي رجوع
الكل اي جميع اقسام الكلام ما عدا الخبر **اليه** اي الخبر رجوع الاخص الى الاعم
فكل منها خبر في المعنى **لان حاصل الامر** اي لانه كما يدل عليه كلام
الشارح الاتي **اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على**
الترك والنهي على العكس فحاصله اي لازمه اخبار عن استحقاق الثواب
على الترك والعقاب على الفعل اذ حقيقة الامر ايجاب الفعل وتحريم الترك
وحقيقة النهي على العكس واستلزام ذلك لما ذكره الشارح ظاهر وما ذكره

خاص بامر الايجاب ونهي التحريم اما امر الندب فيستلزم الاخبار باستحقاق الثواب
على الفعل لا العقاب على الترك ونهي الكراهة يستلزم نهي الاخبار باستحقاق
الثواب على الترك لا العقاب على الفعل وحاصل الاستخبار اي الاستعلام
الخبر عن طلب الاعلام وهذا بحسب حقيقته يستحيل على الله تعالى فالمراد
به طلب الاعلام التقديري ويلازمه الاخبار بطلب ذلك وحاصل النداء
هو الاخبار بطلب الاجابة اذ حقيقته طلب الاجابة ورد هذا المذهب
بانا نعلم اختلاف هذه المعاني اي الخبر والامر وما بعده بالضرورة
فكيف يكون مرجع الكل الى الخبر واستلزام البعض هو الامر وما بعده
للبعض وهو الخبر لا يوجب الاتحاد بل يوجب التغاير ضرورة ان الملزوم غير
اللازم فان قيل اعلم ان في تنوع الكلام النفسي في الازل الى الانواع المذكورة
ثلاثة اقوال احدها وهو ما مشى عليه المصنف والشارح عدم التنوع والثاني
وهو قول الجمهور التنوع والثالث وهو قول الرازي المتقدم انه في الازل
خبر ومرجع الكل اليه اذا علمت ذلك فاعلم ان هذا السوال ليس واردا على
خصوص عبارة المصنف والشارح اذ فيما تقدم من جواب السوال السابق ما
يدفعه وليس واردا على خصوص عنه ما ذهب اليه من القولين الاخرين بل هو
وارد على القول باثبات الكلام في الازل الذي هو مذهب الجماعة الصادق
ذلك القول بكل من الاقوال المذكورة ولا يخفى ما اشتمل عليه هذا السوال
من التذبيح حيث لم يرد على قول معين من الاقوال الثلاثة ولم يلحظ كون
الانواع اعتبارية او حقيقية وتقريره ان ثبوت صفة الكلام في الازل
يستلزم ثبوت جميع اقسامه فيه لما مر من ان وجود الجنس مجردا عن انواعه محال
ومن انواعه الامر والنهي والاخبار والامر والنهي بلا مامور ومنهي سفه
خال عن الحكمة وعبث لا فايدة فيه اذ فايدة الامر والنهي الامتثال ولا
يتعقل بدون المامور والمنهي والسفه والعبث محال على الله تعالى وما
ادي الى المحال محال فاثبات الكلام في الازل محال والاخبار في الازل
بطريق المضي كذب محض لعدم مطابقته للواقع لتوقف المطابقة في
انا ارسلنا نوحا مثلا على سبق زمن الارسال على الاخبار في الازل والازل
لكونه عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود لا يسبقه زمان بل ولا

يقارنه والكذب نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه وما ادي الى المحال محال فاثبات
الكلام في الازل محال قلنا لما كان السوال واردا على وجه الاجمال فصل
الجواب ليضمحل السوال فقال ان لم نجعل كلامه تعالى في الازل امرا ونهيا
وخبرا فلا اشكال لعدم ما يستلزم المحال من ثبوت الامر والنهي والاخبار
في الازل وان جعلناه في الازل كذلك اي امرا ونهيا وخبرا فالامر في
الازل لا يجاب تحصيل المامور به لا في الازل حتى يلزم السفه والعبث بل
في وقت وجود المامور فيما لا يزال بصفة التكليف وهو معنى قوله
وصيرورته اهلا لتحصيله اي المامور به فيكفي في ذلك الايجاب وجود
المامور في علم الامر واقتضاره على الايجاب مثال لا قيد والا فالامر النفسي
حقيقة في الندب كالايجاب على الصحيح كما صرح به في اصول الفقه نعم
صيغته حقيقة في الايجاب فقط على الصحيح وامتنع على الامر لعلم النهي منه
بالمقايسة وقوله كما اذا قدر الرجل ابنا له فامن بان يفعل كذا بعده
الوجود تنظير واورد عليه ان الموجود في هذه الصورة هو العزم والتصميم
على الامر وتخليه لا حقيقته واجيب بان ذلك يفرض فيما اذا اخبره الصادق
بانه سيولد له ابن بعد موته فيقول لمن حضر عنده اني امرابني ان يشتغل
باقتنا الفضايل فانقلوا اليه امري بل ربما يكتب ذلك بخطه ويامر بدفعه
اليه ليعلم ابنه طلبه ومعلوم انه ليس الحاصل عنده حينيذ العزم على الطلب
او تخليه بل هو حقيقة الطلب ولا يعد ذلك سفها وعبثا بل كيسا وحزما
والسر في هذا الفرض مناسبة المنتظر والمنتظر به فان خبر الصادق لا يتخلف
عنه متعلقه كما ان علم الله تعالى لا يتخلف عنه متعلقه ولما فرغ من الجواب
عن الشق الثاني بالنسبة الى الامر والنهي شرع في الجواب عنه بالنسبة
الى الخبر فقال والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء اي بالوقوع
في شيء من الازمنة ولما كان الايراد على ثبوت الاخبار في الازل قياسا
شرطيا هو لو كان الكلام ثابتا في الازل كان الاخبار بطريق المضي ازليا
ولو كان ازليا لكان كذبا واللازم محال لتعاليه سبحانه عن ذلك فملزومه
وهو كون الاخبار في الازل بطريق المضي كذلك فملزومه وهو ثبوت الكلام
النفسي كذلك اجاب بمنع الملازمة واسند المنع بان ثبوته في الازل لا يستلزم

الاخبار بطريق المضي اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة اليه
تعالى لتنزهه تعالى في الازل وفيما لا يزال عن جريان الزمان عليه سبحانه
وتعالى فجميع اخباراته تعالى الواقعة في الازل قبل وجود الزمان وكذا اخباراته
الواقعة بعد وجود الزمان ليست زمانية وان قارنت الزمان وتوضيح
ذلك ان الاخبار ضربان ازلي غير زماني ومومما لا زمن له يقع فيه كاخباره
تعالى قبل الزمان وبعده فلا يعتبر فيه الزمان على وجه الظرفية لتجرده عن
الزمان وان اعتبر فيه على وجه القيدية بان كان حكمه مقيدا به كان يقول
زيد موجود في الوقت الفلاني معدوم في غيره وداخل في الدار في وقت
معين من وقت وجوده خارج عنها في غيره وزماني ومومما يكون الزمان
ظرفا له نفسه لا للمخبر به كقولنا دخل زيد الدار او سيدخلها فان الزمن
الواقع فيه الاخبار مو الحال ومو ظرف له نفسه لا للمخبر به الذي مو الدخول
اذ زمان الدخول في الاول الماضي وفي الثاني المستقبل والزمان معتبر فيهما
على وجه الظرفية لا القيدية وذلك انما يتصور اذا كان المخبر بكسر الباء زمانيا
وعلم الله تعالى متعلق بالحادث على الضرب الاول تعلقا لا يتغير ولا يتبدل
وعلى الثاني تعلقا يتغير ويتبدل لكن لا بالنظر الى ذاته تعالى لما علمت
من استحالة جريان الزمان عليه سبحانه بل بالنظر الى زمان اخر ومو من
التعلق التنجيزي فتعلق علمه تعالى بان زيدا سيدخل الدار وبان المومنين
سيكون منهم مرضى يتغير ويتبدل بالتعلق التنجيزي الحاصل عند دخول
زيد الدار وعند مرض البعض من المومنين ومما ذكر في العلم قد يقع مثله
في اخباره تعالى بان يتعلق بوجوده في وقت وجوده وبعدمه كذلك على
وجه لا يعتبر فيه الزمان الا على وجه القيدية وتارة على وجه يتغير ويتبدل
بان يتعلق بوجوده في وقت وجوده وبعدمه كذلك على وجه يعتبر فيه الزمان
على وجه الظرفية وهذا التغير ليس بالنظر الى ذاته تعالى لما مر بل بالنظر الى
زمان اخر ومو من تعلق الاخبار التنجيزي على سنن ما مر في العلم فقوله اذ
لا ماضي الى اخره يعني ان المضي والحال والاستقبال انما يتعقل بالنسبة
الى زمن الاخبار فاذا لم يكن ثم زمان البتة لم يتعقل مضي ولا غيره فقوله
تعالى انا ارسلنا نوحا صيغة لفظية دالة على معنى قديم قايم بذاته تعالى ومو

الثاني ص

ارسال نوح الى قومه كذا في وقت كذا وهذا لا زمان فيه بالنسبة الى الاخبار لتوقف
تحقق الماضي والاستقبال على تحقق الحال وقد علمت انتفاء كل منها عن اخباره سبحانه
لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الزمان وقد علمت
من التفصيل السابق ان التغير في الضرب الثاني واقع في التعلق فقوله لا يتغير
بتغير الزمان على اطلاقه وان سبب التغير في الضرب الثاني للعلم تجوزا ٥
ولما صرح بازلية الكلام اي بكونه صفة ازلية قايمة بذاته تعالى حيث قال ومو
صفة له ازلية حاول اي قصد التنبيه على ان القران ايضا كالكلام قد يطلق
على هذا الكلام النفسي الازلي القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث
ومو المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته المفتتح ٥
بالفاتحة المختتم بسورة الناس وفي ادخال قد على الاطلاق في جانب الكلام ٥
النفسي وتجريده عنها في جانب الكلام اللفظي اشعار بان اطلاقه على اللفظي شايع
عند اهل اللغة والقراء وعلماء اصول الفقه والفقه فان كلا من هذه الطوايف
انما يبحث عن الالفاظ اما اهل اللغة فلان بحثهم عن الالفاظ من حيث مدلولاتها
اللغوية واما القراء فلان بحثهم في اوجه القراة واما اهل اصول الفقه والفقه
فلان بحثهم عن الادلة الشرعية وهذا ترى الفقها يقولون يحرم على المحدث مس ٥
القران وعلى الجنب والحايض قراة القران وما اشبه ذلك فقال والقران كلام
الله تعالى غير مخلوق وعقب القران بكلام الله تعالى لما ذكر المشايخ من
انه يقال القران كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القران غير مخلوق
وايضاحه ان لفظ القران لما كان علما على النظم المخصوص المولف من الاصوات
والحروف عند من ذكر حتى المصنف من اطلاقه على كلام الله تعالى مجردا عن
تعقيبه بما ذكر ان يسبق الفهم انه قديم كما اشار الى ذلك بقوله لئلا يسبق ٥
الى الفهم ان المولف من الاصوات والحروف قديم كما ذهبت اليه ٥
الحنابلة جهلا بالحكم او عنادا او مكابرة مع العلم بالحكم فعند تعقيبه بذلك
ينتفي المحذور لان المعنى حينئذ القران الذي مو كلام الله تعالى لا اللفظ الدال
عليه غير مخلوق وقوله لئلا يسبق الى الفهم علة لقوله يقال القران كلام الله غير
غير مخلوق ولا يقال الى اخره او يقال لقوله ولا يقال القران غير مخلوق وانما
لخصر مد مبهم في الجهل والعناد لان كل حرف يجد عند انقضاء ما قبله وذلك

ينا في القدم قال الشارح رحمه الله في بعض كتبه وكفى دليلا على جهلهم ما نقل عن
بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القران
فانظر حروفا وورقوما هو بعينه كلامه وقد صار قديما بعد ما كان حادثا انتهى
ولا يخفى ان هذا خراف يبعد صدوره عن عاقل فلعله ذكر ذلك مبالغة وحسما
للباب في ان اللفظ عندهم قديم واقام المصنف غير المخلوق مقام غير
الحادث تنبيها على اتحادهما اي غير المخلوق وغير الحادث صدقا بمعنى
ان الذات التي يصدق عليها غير مخلوق هي الذات التي يصدق عليها غير حادث
لا مفهوما اذ مفهوم غير المخلوق ما لا يتعلق به الايجاد ومفهوم غير الحادث ما
لم يسبق وحاصل ما اشار اليه الشارح بقوله واقام الى اخره الاشارة الى سوال
وجوابه تقرير السوال ان العبارة الشهيرة فيما بين المتكلمين مقابلة القديم
بالحادث فالمكان لغير الحادث فما السر في انزال المكان غير مستحقه وتقرير
الجواب ان السر في ذلك امور الاول التنبيه على اتحادهما والثاني القصد الى
اجراء الكلام على وفق الحديث كما اشار الى ذلك بقوله وقصدا الى جري الكلام
على وفق اي موافقة الحديث حيث قال عليه الصلاة والسلام القران
كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم
وهذا اغلاط لان هذه البدعة غير مكفرة والثالث التصريح بالنص الواقع فيه
الخلاف كما اشار الى ذلك بقوله ونتصيصا على محل الخلاف بالعبارة
المشهورة فيما بين الفريقين وهو اي محل الخلاف او العبارة المشهورة هو
ان القران مخلوق ام غير مخلوق فلو قال غير حادث علم محل الخلاف بيننا
وبينهم لكن بطريق اللزوم لا بطريق التنصيص اذ نفي الحادث يستلزم نفي
المخلوق واثباته يستلزم اثبات المخلوق وهذا اي كون المشهور ما ذكر تترجم
المسئلة بمسئلة خلق القران لا بمسئلة حدوثه واعلم ان كل مسئلة من
مسايل هذا الفن وقع فيها النزاع بيننا وبين فرقة من الفرق تترجم بلقب
مخصوص فترجمت هذه المسئلة بالمحل الذي ورد عليه النفي والاثبات ثم
اشار الى تحرير محل النزاع بقوله وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى
اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ
والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسي وحاصل ما يجاوله دفع ما

يتوهم

يتوهم من الاتفاق على الموضوع ومنشا التوهم ان الموضوع في كل مسئلة وقع فيها
الخلاف متحد والمحمول مختلف وذلك يقتضي الاتفاق منا ومنهم على اثبات الكلام
النفسي لا انا نقول انه غير مخلوق وهم يقولون انه مخلوق وهذا لا يصح لانهم لو اعترفوا
بثبوته لم يسعهم الحكم عليه بالمخلوقية لموافقتهم على استحالة قيام الحوادث بذاته
تعالى بل يقولون بانه ليس هناك كلام نفسي حتى يحكم عليه بانه غير مخلوق ودليلنا
على اثبات الكلام النفسي ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبيا عليهم
الصلاة والسلام انه تعالى متكلم وكلا الدليلين قطعي واورد عليه الدور لتوقف
كل من الدليلين على المدلول اما في الثاني فلان اخبار الانبيا عليهم الصلاة
والسلام عن الله تعالى بانه متكلم امر شرعي فيتوقف ثبوته على الشرع المتوقف على الكلام
وقد فرض توقفه على ذلك الامر الشرعي فلزم الدور واما في الاول فلان الاجماع يتوقف
على الشرع والشرع يتوقف على الكلام اذ الشرع عبارة عن الكلام الموحى وقد فرض
توقف الكلام على الاجماع ضرورة توقف ثبوت المدلول على الدليل فيلزم توقف
الشرع عليه اذ المتوقف على المتوقف على الشي متوقف على ذلك الشي وقد فجا الدور
واجيب بالمنع اذ لا نسلم توقف الشرع على الكلام نفسيا كان او لفظيا اذ الارسال
المترتب عليه الشرع لا يتوقف الا على وجود المرسل واتصافه بالصفات التي يتوقف
عليها الفعل الاختياري من الحياة والقدرة والارادة والعلم اذ يجوز ارسال الرسول
بان يخلق الله تعالى فيه علما ضروريا برسالته وما يتعلق بها من الاحكام او بغير
ذلك كان يخلق الله تعالى في قلب ملك من الملايكة علما ضروريا بان يبلغه كذا
الى الرسول الفلاني فيعلمه بان الله تعالى ارسله الى قوم كذا ليبلغهم كذا ويصدقه
في جميع هذه الاحوال بان يخلق المعجزة على يده من غير احتياج الى ذلك الى الكلام
مطلقا ولما كان منا مظنة سوال وهو انه لا دلالة فيما استدللتم به على محل النزاع
اذ محل النزاع ثبوت صفة ازلية قايمة بذاته تعالى والدليل انما دل على اطلاق
الكلام عليه تعالى اشار الى الجواب بقوله ولا معنى له اي لانه متكلم سوى انه
متصف بالكلام والدليل على ذلك الوجدان فان اعترفتم بذلك تم الدليل عليكم
والا فقد كابرتم الوجدان وههنا سوال مترتب على جواب السوال السابق وتقريره
ان يقال سلمنا انه لا معنى لمتكلم سوى انه متصف بصفة الكلام لكن الكلام اعم من
النفسي فلا يلزم من ثبوت صفة الكلام مطلقا ثبوت صفة الكلام النفسي اذ لا اشعار

للاعم بالاخص فالدليل لا يطابق المدّعى فلا يشتبه فاجاب بانه لا شك في انحصار
مطلق الكلام في نوعين واحدهما وهو اللفظي حادث باجماعنا ومنكم ويمتنع
اي يستحيل بالاجماع منا ومنكم قيام الحادث بذاته تعالى فتعين النوع الاخر
وهو النفسي القديم ولما فرغ من تقرير دليلنا شرع في تقرير شبههم وردّها
فقال واما استدلالهم بان القران متصف بما هو من صفات المخلوقات
وسمات الحدوث تفسير لما قبله جمع سمة وهي العلامة والمراد بها الوصف
القايم بالذات وبيّن الصفات المذكورة من التاليف من السور المولفة من
الايات المولفة من الجمل المولفة من الكلمات المولفة من الحروف ولا يخفى ان التاليف
سمة للحدوث اذ وجود كل من الحروف الّتي هي الاجزاء الاولية مشروط بانقضاء ما قبله
فتكون الكلمات حادثة فتكون الجمل حادثة فتكون السور كذلك فيكون المجموع كذلك
والتنظيم هو اخص من التاليف فان قيل المراد بالتاليف بقرينة عطف التنظيم
على التركيب من الكلمات والجمل وضم بعضها مع بعض مع ايقاع الالفة بينها سواء
كانت مترتبة المعاني متناسقة الدلالات اولا والمراد بالتنظيم جعلها مترتبة
المعاني متناسقة الدلالات اخذا له من نظم اللولو وهو ضم المشاكل الى مشاكله
بل التنظيم اخص من الترتيب الاخص من التاليف الاخص من التركيب فانه
يراعي في التنظيم قدر زايد على ما يراعي في التركيب من تقديم ما حقه التقديم
وتاخير ما حقه التاخير وذلك القدر جعل المعاني المترتبة متناسقة اخذا
له من ضم اللولو كما عرفت وممن بنه على كون التنظيم اخص من الترتيب الشريف
في حاشية الكشاف كما تقدمت الاشارة الى ذلك في الخطبة ولما تقرر علم
انه لا حاجة الى تفسير التاليف لمجرد التركيب من الكلمات والجمل وضم بعضها
مع بعض كيف اتفق والانزال والتنزيل اما وصفه بالانزال فكما في قوله
تعالى الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب واما وصفه بالتنزيل فكما في قوله
تعالى تبارك الذي نزل الفرقان على عبده فان قيل التنزيل يدل على كثرة
الفعل وتكريره دفعة بعد اخرى بخلاف الانزال فهل الانزال محمول عليه حمل
الاعم على الاخص او يبقى كل منهما على مدلوله ويجمع بينهما اجيب بان المراد انه
فالمراد بالانزال نقله من اللوح المحفوظ الى بيت العزة من سما الدنيا دفعة
بقرينة وقوعه في مقابلة التنزيل المراد به نقله من السما الدنيا الى الارض

اللفظي هو

بدفعات فقد روي انه تعالى انزل القران جملة من اللوح المحفوظ الى بيت العزة
من السما الدنيا فحفظته الحفظة وكتبته الكبتة في الصحف ثم نزله منها الى النبي
صلى الله عليه وسلم منجما مفرقا في ثلاث وعشرين سنة على حسب المصالح وكفا
الحوادث ووجه دلالة الانزال والتنزيل على حدوث ان كلا منهما عبارة عن
النقل من مكان الى مكان ولا يخفى استحالة ذلك على الصفة الازلية وكونه
عربيا اي كون مفرداته وضعها واضع لغة العرب والقابل للوضع الذي هو
تعيين اللفظ للدلالة على مسماه هو اللفظي لا النفسي مسموعا وجه دلالة اتصافه
بكونه مسموعا على الحدوث ان السمع انما يتعلق بالصوت الذي هو كيفية للنفس
يتكيف بالهواء المجاور له بتلك الكيفية وهكذا الى ان يصل الى الهوا المجاور
للصماخ فيتكيف به فيدرك الصوت فعلم ان السمع انما يتعلق عادة باللفظي دون
النفسي كما ان الفصاحة والبلاغة والاعجاز المشار اليهما بقوله فصيحا اي وبليغا
معجزا انما يتصف بها اللفظي اما الفصاحة فلان المراد بها خلوص الكلام من ضعف
التاليف وتنافر الكلمات والتعقيد مع فصاحتها واما البلاغة فلان المراد بها
مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته ولا يخفى ان ذلك انما هو من صفات
اللفظي لاستحالته على النفسي واما الاعجاز فلانه يقتضي الحدوث اذ شرط المعجزة
ان تكون حادثة مقارنة لدعوى النبوة وقوله الى غير ذلك اي كارتسامه
بالافتتاح والاختتام الدالين على الحدوث اذ الصفة النفسية لا اول لها حتى
يبتدا به ولا اخر لها حتى يختتم به وكاتصافه بالاحكام اي الاتقان وانتسامه
الى السور والايات وتميزه بالفواصل والغايات ولا يخفى دلالة كل من ذلك
على الحدوث لكونه من سمات الحادث لا القديم وقوله فانما يقوم حجة على
الحنابلة لا علينا جواب اما وحاصله ان هذا الدليل انما دل على حدوث
الكلام اللفظي ونحن لا نخالف في حدوثه اذ هو غير محل النزاع كما اشار الى ذلك
بقوله لانا نقول بحدوث النظم واما الكلام اي النزاع في المعنى القديم
فلا فايدة في اقامة الدليل على حدوث النظم نعم يقوم حجة على الحنابلة
الزاعمين قدمه كما مر وههنا اشكال وارد على المعتزلة تقريره ان المعتزلة معترفون
بانه تعالى متكلم لقيام الدليل القطعي المتقدم عليه ولا يخفى انهم لا يثبتون
النفسي فلا كلام عندهم الا اللفظي فكيف الجمع بين اعترافهم بذلك مع حصرهم الكلام

في اللفظي وبين اعترافهم باستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى وجوابه ما اشار
اليه الشارح بقوله والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما للنبوة
بالاجماع وتواتر النقل عن الانبيا عليهم السلام كما مر ذهبوا الى انه متكلم
لا بمعنى ان النظم قايم بذاته بل بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها
كالشجرة او بمعنى ايجاد اشكال الكتابة اي رقومها ونقوشها وفي اللوح
المحفوظ وان لم يقرا ولو قال بمعنى ايجاد موجد لكان اوفق بمتكلم الهم الا
ان يقال ان في الكلام اضمارا اي انه متكلم بكلام بمعنى ايجاد الى اخره وقد
علمت فيما سبق ان عطف الحروف على الاصوات من عطف الاخص على الاعم
اذ الحروف هو الصوت المعتمد على مقطع فهو اخص من الصوت وقوله على
اختلاف بينهم في ذلك ايضاح لقوله بمعنى ايجاد الاصوات الى اخره اذ
ايجاد اشكال الى اخره وحاصله انهم اختلفوا في معنى الايجاد على قولين فلم
يقعوا في نفي ما دل الدليل القطعي على ثبوته ولا في اثبات ما دل الدليل
القطعي على استحالته من قيام الحوادث بذاته تعالى لكن رد عليهم بان ذلك
خارج عن قانون اللغة اذ المشتق انما يصدق حقيقة على شيء باعتبار قيام
مبدا الاشتقاق به لا باعتبار ايجاده اياه والى ذلك الاشارة بقوله وانت
خبير بان المتحرك حقيقة من قامت به الحركة لا من اوجدها فالمتكلم
من قام به الكلام لا من اوجده فان زعموا ان هذا الاطلاق اعني اطلاق
متكلم عليه مجازي والعلاقة المصححة له ايجاده لمبدا يه رد هذا الزعم
بانه يستلزم صحة اضافه تعالى جميع الاعراض باعتبار انه موجدها واللازم
منتف لتعاليه عن ذلك علوا كبيرا والى هذا اشار بقوله والا اي بان كان
المتحرك من اوجد الحركة لصح اضافة البارئ تعالى بالاعراض المخلوقة
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واورد عليه انه اراد بقوله والا لصح الى اخره
انه يلزم قيام تلك الاعراض بذاته تعالى فاستحالة اللازم مسلمة والملازمة
ممنوعة اذ من المعلوم بالضرورة انه لا يلزم من اطلاق متكلم عليه تعالى
مجازا قيام جميع الاعراض بذاته تعالى وان اراد به انه يلزم صحة حمل مشتقات
تلك الاعراض عليه مجازا فالملازمة مسلمة ولا استحالة في اللازم
عقلا فكان المناسب ان يقول بدل قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولم

يصح

يصح ذلك الاطلاق لغة ولا شرعا ومن اقوى شبه المعتزلة ولكونها من اقوى
الشبه تعرض المصنف لابطالها فيبطل ما عداها بطريق الاولى انكم للخطاب
لاهل السنة متفقون على ان القران اسم لما نقل الينا بين دفتي المصحف
تواترا وهذا المتفق عليه يستلزم كونه اي المسمى بالقران مكتوبا في المصاحف
مقروا بالالسن مسموعا بالاذان محفوظا في القلوب وسكت الشارح عن هذا
الوصف الرابع للعلم به من كلام المصنف وذلك المراد الكل الجمعي لا المجموعي من
سمات اي علامات الحدوث بالضرورة اذ كل من تلك الاوصاف الاربعة
يستلزم حلول القران في المصاحف والالسن والاذان والقلوب اما استلزام
الاول والرابع لذلك فواضح واما استلزام الثاني له فلان المقروء بالالسن هو
اللفظ واللفظ هو الصوت المعتمد على مقاطع الحروف ومخارجها وهو محدث
حال في الالسن قطعا واما استلزام الثالث له فلعين ما ذكر في الثاني اذ المسموع
انما يتعلق بالصوت فاشار الى الجواب بقوله عطف على من اقوى والفائدة
للسببية وهو اي القران الذي هو كلام الله تعالى تصريح بمحل النزاع
مكتوب في مصاحفنا اي باشكال اي بكتابة اشكال الكتابة ونقوشها
فقوله وصور الحروف تفسير وقوله الدالة عليه اي على كلام الله تعالى
بالواسطة كما سياتي قريبا والدالة لغت للصور محفوظ في قلوبنا بالفاظه
اي بحفظ الفاظه المخيلة اي المرتسمة في الخيال فان صور الالفاظ اذا تكررت
على الخيال مرة بعد اخرى صارت محفوظة ثابتة في الخيال مقروء بالسنتنا
بحروفه اي بقراة حروفه الملفوظة المسموعة اي التي شانها ان تسمع فاندفع
ما يقال ان المقروء به يتحقق بالالفاظ المسموع بها تعلق بها السمع او لا مسموع
باذاننا بذلك اي بسماع ذلك اي حروفه الملفوظة المسموعة ايضا غير
حال فيها اي مع ذلك ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب ولا
الالسنة والاذان بل هو اي القران الذي هو كلام الله تعالى معنى قديم
قايم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه راجع ليلفظ الله
ويسمع ويحفظ بالنظم المخيل اي بواسطة النظم المذكور فالحال في
الالسنة والاسماع والقلوب هو اللفظ الدال عليه لا هو اذ حلول الدال
لا يستلزم حلول المدلول ويكتب بنقوش واشكال وصور موضوعة

للحروف الدالة عليه فالحال في المصاحف انما هو النقوش والصور الدالة
بالواسطة كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم فيتصف
الحروف الدالة عليها بكونها ملفوظة مسموعة والنقوش الدالة عليها بكونها
مكتوبة ولا يلزم من ذلك اتصاف حقيقة النار بذلك كما اشار اليه بقوله ولا
يلزم منه اي من هذا القول كون حقيقة النار صوتا وحرفا وتحقيقه
اي هذا الجواب ان للشيء وجودا في الاعيان بالتحقق ووجودا في الاذهان
بالتعقل ووجودا في العبارة بالالفاظ المنطوقة المسموعة ووجودا في
الكتابة بالنقوش الموضوعة فالكتابة تدل على العبارة وهي اي العبارة تدل
على ما في الاذهان وهو اي ما في الاذهان على ما في الاعيان قالوا
والوجودان الاولان من هذه الوجودات الاربعة وجودان حقيقيان لمعروضهما
عارضان له حقيقة الا ان الاول منهما وجود اصيل به تصدر الاثار معروضة
وتظهر احكامه وفيه يعتبر قدمه او حدوثه والثاني وجود ظلي وتبعي كونه
ظليا انه يحكي الوجود كظل الشخص المحاكي له وهذا الوجود لا تصدر به الاثار المعروض
ولا يعتبر حدوثه او قدمه وبهذا اندفع ما اعترض به بعضهم على كون الوجود
الذهني عارضا لمعروضه حقيقة قايلا لو كان الشيء موجودا في الذهن حقيقة
لاستلزم وجود النار في الذهن الاحراق فاذا علمت ذلك علمت ان وجود القرآن
في الذهن حقيقة لا يستلزم حلول حقيقته ولا حدوثه واما الوجودان
الاخيران منها فليسا عارضين لما نسب اليه حقيقة بل لما يدل عليه من
اللفظ والنقش وظاهر ان حدوثهما لا يستلزم حدوث مدلولهما ضرورة
ان حدوث الدليل لا يستلزم حدوث المدلول فقوله فالكتابة تدل على
العبارة الى اخره بيان للعلاقة المصححة لوصف الكلام القديم بما هو من
صفات الالفاظ المنطوقة والمخيلة او نقوش الكتابة اذا علمت ان للشيء وجودات
اربعة فحيث يوصف القرآن بما اي بوصف هو من لوازم القديم
كما اي الوصف الذي في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد بالقرآن حقيقته
الموجودة في الخارج وهو المعنى القايم بذاته تعالى وحيث يوصف بما هو
من لوازم المخلوقات والمحدثات تفسير مراد به اي بالقرآن الالفاظ
المنطوقة حفظت القرآن او الاشكال عطف على الالفاظ المنقوشة

المسموعة كما اي كالوصف
الذي في قولنا قرآ
نصف القرآن او
المخيلة كما في قولنا
صح

كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن اورد عليه ان هذا لا يطابق جواب
المصنف بل هو جواب اخر لا تحقيق لجواب المصنف اذ المطابق له ان يقول
وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات فهو ايضا المراد لكن مجازا
اذ لا يخفى ان الموصوف على جواب المصنف بما هو من لوازم القديم وما هو من
لوازم الحادث هو الكلام القديم لكن وصفه بالاول حقيقة وبالثاني مجاز
واجاب بعض المحققين بان معنى قوله وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات
الى اخره انه يلاحظ في ذلك الوصف اتصاف تلك الالفاظ به حقيقة فيكون
وصف القرآن به مسامحة بناء على العلاقة السابقة قال وكذا الكلام في قوله
او المخيلة وقوله او الاشكال المنقوشة قال ومن خفي عليه هذا المعنى اعترض
بما ذكر ولما حكم المصنف فيما سبق على القرآن بانه غير مخلوق اقتضى كلامه ان
القرآن حقيقة في الصفة الازلية مجاز في اللفظ الدال عليها من باب تسمية
الدال باسم المدلول وهذا يخالف ما صرح به علما اصول الفقه من انه حقيقة
في اللفظ الدال على المعنى اي باعتبار كونه دالا عليه حيث عرفوه بالمكتوب في
المصاحف المنقول بالتواتر اذ المتصف بذلك هو اللفظ لا الصفة الازلية
اشار الى الجواب بقوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون
المعنى القديم عرفه ايمة الاصول اي اصول الفقه بالمكتوب في المصاحف
المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اي للنظم من حيث
الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى ولا لمجرد اللفظ وحاصله انه لا منافاة
بين ما اقتضاه كلام المصنف وبين ما اقتضاه كلام علما اصول الفقه اذ الاول
جار على اصطلاح علما اصول الدين الباحثين عن الصفة الازلية دون اللفظ
الدال عليها لتعلق غرضهم بها دونه واما الثاني فجار على اصطلاح علما اصول
الفقه الباحثين عن احوال الادلة الشرعية من العموم والخصوص والاطلاق
والتقييد وغير ذلك فلا غرض لهم في البحث عن الصفة الازلية من حيث هي
بل عن الالفاظ الدالة عليها باعتبار الدلالة عليها لانها ادلة المجهوث
عن احوالها واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى شروع في
جواب معارضة واردة على كون كلام الله تعالى اسما للصفة الازلية مجازا في
اللفظ الدال عليها باتفاق اهل الاصلين اذ الذي جعله علما اصول الفقه

اسما للفظ الدال على الصفة مو لفظ القران لا لفظ كلام الله تعالى وتقرير المعارضة
ان كلام الله تعالى لو كان اسما للصفة الازلية لما تعلق السمع به في قوله تعالى
حتى يسمع كلام الله اذ السمع لا يصح تعلقه بها بل باللفظ الدال عليها فالاية تدل
على انه اسم للفظ الدال عليها لا لها والجواب منع المعارضة اما عند الاشعري
فلان السمع يصح تعلقه بالصفة الازلية لما ان الادراك لمحض خلق الله تعالى
وايجاده من غير تاثير للحاسة فلا مانع من ان يخلق الله تعالى في السمع ادراك المعنى
القديم كما خلق فيه ادراك اللفظ والى هذا الاشارة بقوله فذهب الاشعري
الى انه يجوز ان يسمع واما عند غيره فلا معارضة ايضا لان في الاية تقديرا
اي حتى يسمع ما يدل على كلام الله تعالى كما اشار الى ذلك بقوله ومنعه اي سماع
المعنى القديم الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وهو اختيار الشيخ ابي منصور
الماتريدي رحمه الله تعالى فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما
يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان والحاصل ان كلام الله تعالى في الاية
واقع على الصفة الازلية اما بلا اضمار كما قاله الاشعري او باضمار كما قاله غيره
والقرينة تعلق السمع بالكلام القديم ونظيره ما ذكره الشارح من قولهم سمعت علم
فلان اي سمعت منه كلاما يدل على علمه فعلق السماع بالعلم وهو امر قلبي قايم
بالقلب لا يسمع واما قوله فموسى عليه الصلاة والسلام سمع صوتا لا الا على
كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم
الكليم شروع في جواب معارضة اخرى مترتبة على جواب المعارضة الاولى
وتقريرها ان يقال اذا كان معنى سماع كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه فما
معنى اختصاص موسى عليه الصلاة والسلام باسم الكليم مع مشاركة غيره له
في ذلك وحاصل الجواب ان وجه اختصاصه بذلك سماعه لما يدل على كلام الله
تعالى من غير واسطة كتاب او ملك بخلاف غيره من الانبيا وغيرهم فانه انما
سمع ذلك بالواسطة فالملك خاص بالانبيا والكتاب يعمهم وغيرهم اذ سماع
اللفظ لا يقتضي فان قلت سماع ما ذكر بلا واسطة لا يختص موسى عليه الصلاة
والسلام بل قد يشاركه فيه غيره كما وقع لنبينا صلى الله عليه وسلم ليلة الاسرا
فالاحسن في الجواب ان يقال اختصاصه بذلك باعتبار غلبة الوقوع له فيما
اشتهر دون غيره وحاصله ان اختصاصه باسم الكليم بنا على اشتهاره بذلك

لا ينافي

لا ينافي تحقق معناه في غيره ولعل هذا مراد الشارح بقرينة انه لا يمكن القطع له
بالاختصاص من غير دليل قطعي واني لنا ذلك بل ظاهر حديث الاسرا ينافي ذلك فتامل فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم
مجازا في النظم المولف كما علم من الكلام السابق لصح نفيه اي نفي المعنى الحقيقي
عنه اي عن النظم المولف اذ من اقوى امارات المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي كما ان
من اقوى امارات الحقيقة عدم صحة نفيه عنها والنفي ههنا بان يقال ليس
اللفظ المنزل المعجز المفصل الى الايات والسور كلام الله تعالى اي
حقيقة مع ان النفي لا يصح اجماعا كما اشار الى ذلك بقوله والاجماع على خلافه
وانتفا اللازم يستلزم انتفا الملزوم وايضا اعتراض ثان على كون كلام الله تعالى
مجازا في النظم المولف وتقريره ان يقال المعجز المتحدي به هو كلام الله تعالى
حقيقة مع القطع بان ذلك اي الاعجاز والتحدي انما يتصور اي يتعقل في
النظم المولف المفصل الى السور لا يتجاوزه الى الصفة القديمة اذ لا معنى
لمعارضة الصفة القديمة اي لدعوة العرب الى معارضتها والاتيان
بمثلها اذ التحدي طلب المعارضة ويستحيل عقلا ان يطلب من فاقل احداث
صفة قديمة فلو كان مجازا في اللفظ لزم ان لا يكون معجزا متحدي به واللازم
باطل قطعا بالاجماع اذ الاجماع قايم على ان المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى
حقيقة وفيه بحث للسيد رحمه الله وحاصله مع الايضاح ان تلك الصفة القديمة
القايمة بالذات عبارة عن المعاني المتناسقة المدلول عليها بالالفاظ
المترتبة فكيف لا يتصور ان يطلب من العرب تنسيق المعاني على وجه بليغ
ترتبها في البلاغة وان لم تكن قديمة مثلها اذ لا مدخل للقدم في التحدي
على انهم ينكرون قدمها ويجعلونها من ترتيب النبي صلى الله عليه وسلم
والمقصود من التحدي الزامهم والخامهم لا طلب الاتيان بمثلها حقيقة وقد
صرح علما البيان بان القصيدة التي بها يستحق الكلام ان يوصف بالفصاحة
والبلاغة والبراعة ونحو ذلك انما هي حال المعاني المتناسقة المترتبة في
النفس لا حال الالفاظ المنطوقة الدالة عليها وان الاعجاز ليس لامر يرجع الى
اللفظ بل لامر يرجع الى ترتب المعنى في النفس قلنا التحقيق يعني اذا نظرت
الى التحقيق وما في نفس الامر ذهب السوال بالكلية فان التحقيق ان كلام الله

تعالى اسم مشترك اشتراكا لفظيا بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضا
فة
اي اضافته الى الله تعالى على هذا المعنى كونه صفة لله تعالى وبين اللفظي
الحادث المولف من السور والايات ومعنى الاضافة اليه تعا
انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليف المخلوقين اي لا مدخل لاحد منهم
في تاليفه كسبا واما ايجادا فمن المعلوم ان جميع الافعال صادرة من الله تعا
ايجادا ولا خصوصية في ذلك لفعل دون فعل ومعنى الاشتراك اللفظي
انه وضع تارة وضعا مستقلا للصفة النفسية ووضع تارة كذلك للنظم
المخصوص الدال عليها اذا علمت ان التحقيق كونه مشتركا بينهما فلا يصح
النفي اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالى وما
وقع في عبارة بعض المشايخ ثمة حمل شبهة السايل يعني ان استندت
في كون كلام الله مجازا في اللفظي الى ما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه
مجاز فليس بمعناه ما سبق الى وهمك من انه غير موضوع للنظم المولف
بل معناه ان الكلام وان كان موضوعا لكل منهما وضعا مستقلا الا ان
وضعه للنفسي لكونه يستحق لذاته ان يسمى به بخلاف وضعه للنظم المولف فانه
لا لذاته بل باعتبار دلالته على النفسي والحاصل ان الكلام في التحقيق
وبالذات اسم للمعنى القايم بالنفس وتسمية اللفظ به اي بالكلام
ووضعه اي الكلام لذلك اي اللفظ انما هو باعتبار دلالته على
المعنى لا باعتبار ذاته اذ لو تجرد عن الدلالة على التسمية لم يستحق ان يسمى بذلك
فلا نزاع لهم في اي بعض المشايخ في الوضع والتسمية وذهب بعض
المحققين يعني القاضي عضد الدين في المواقف الى ان المعنى اي لفظ
المعنى الواقع في قول مشايخنا رحمهم الله تعالى معنى قديم ليس في
مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في
مقابلة العين والمراد به اي به بالمعنى في مقابلة العين ما اي موجود
لا يقوم بذاته كساير الصفات اي صفات الله تعالى وحاصله ان المعنى
يطلق تارة في مقابلة اللفظ فيعم العين اي القايم بنفسه وغير العين
وتارة في مقابلة العين فيختص بما لا يقوم بنفسه لفظا كان او غير لفظ ففهم
الجمهور اندفي كلام المشايخ في مقابلة اللفظ وفهم هذا المحقق اندفي كلامهم

في مقابلة

في مقابلة العين فالمراد به ما لا يقوم بنفسه كما في الصفات لفظا كان او
غيره ومرادهم ان القران المرادف لكلام الله تعالى المحدث عنه اسم للفظ
اللساني والمعنى القديم القايم بالذات المقدس شامل لهما على وجه
الاشتراك وان كان وضعه للفظ باعتبار دلالته على المعنى كما مر وهو
اي المعنى القايم بالذات قديم اي مع كونه الفاظا اذ وجود بعضها ليس
مشروطا بانقضاء البعض فليست حادثة لما زعمت الحنابلة من قدم
النظم المولف المرتب الاجزا المعبر عنه باللساني فانه اي قدم النظم
المذكور بديهي الاستحالة يعني ان هذا المحقق لا يريد ان اللفظ مع
كونه متعاقب الاجزا في الوجود قديم فان ذلك بديهي الاستحالة
للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالبا
بل بمعنى ان اللفظ القايم بالنفس اي بذات الله تعالى ليس مرتب
الاجزا في نفسه لا بمعنى انه ليس بين الاجزا ترتب وضعي ومسيدة تالية
كيف والحروف بدونه لا تكون كلمة كما في ملع للمع والكلمات بدونه لا تكون
كلاما كما في ديز قايم لزيد قايم والدلالة على المعاني الوضعية والمزايا
الخطابية لا تتم بدونه بل بمعنى انه ليس بينها ترتب في الوجود وتعاقب
فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض كما في القراة فانه
لا يمكننا ان نتلفظ ببعض الحروف ما لم نفرغ عن بعضها لعدم مساعدة
الاتيان على التلفظ بجميع الحروف معا بخلاف قيامها بذات الله تعالى
فان وجود جميعها لازم للذات دايم بدوامه فلا يلزم حدوث شيء منها
لعدم تقدم شيء منها على شيء هذا حاصل ما اشار اليه الشارح ولما كان
قوله ان اللفظ القايم بالنفس ليس مرتب الاجزا حقا اوضحه بقوله
كالقايم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزا وتقدم البعض على البعض
فان قيل ان عدم الترتب ينافي الواقع اجيب بما اشار اليه في قوله
والترتب انما يحصل في التلفظ والقراة لا في الملفوظ به لعدم مساس
الحالة وهذا كون الترتب انما يحصل الى اخره معنى قولهم المقروا اي الالفاظ
القديمة القايمة بذاته تعالى المعروضة للقراة على ما ذهب اليه هذا المحقق
والقراة قديمة حادثة واما القايم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى

وريم ص

ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مترتب الاجزاء بمعنى انه يتعلق سمعه بجملة
فلا يعلم له ابتداء ولا انتهاء لاستحالتهما على القديم وهذا مبني على ما تقدم عن
الاشعري من جواز سماع كلام الله تعالى القديم وقوله لعدم احتياجه الى آلة
الا له فان قيل ان قوله كالقايم بنفس الحافظ فيه قياس الغايب على الشاهد
ولا اعتداد به اجيب بانه بمجرد التصوير والايضاح كما تقدمت الاشارة اليه
لا قياس للغايب على الشاهد يعني ان مما يحاكي ذلك محاكاة بعيدة وجود
الالفاظ في نفس الحافظ فان جميع الحروف بهيأتها التاليفية العارضة
لمفرداتها ومركباتها محفوظة في نفسه بجمعة الوجود فيها ليس وجود
بعضها مشروطا بانقضاء البعض اي الكلام النفسي بمعنى اللفظ القايم
بالذات على ما قاله هذا البعض وانعدامه والحاصل ان التشبيه بما في
نفس الحافظ في عدم الترتيب فلا يضر الفرق بان قيام الحروف على هذا
الوجه بذاته تعالى بالوجود العيني وبنفس الحافظ بالوجود الظلي الخيالي
وما تقرر من ان المراد بالترتب المنافي الترتب في الوجود والتعاقب فيه
اندفع ما توهم من انه اذا لم يكن بينها ترتب لم يبق فرق بين لم وسلم
ونظاير بما مدا اي ما نقلناه عن بعض المحققين من التفصيل بين اللفظ
النفساني وبين اللفظ القايم بذاته تعالى من ان الاول حادث والثاني
قديم حاصل كلامه وموجيده لمن يتعقل لفظا قايما بالنفس اي بذات
الله تعالى غير مولف من الحروف المنطوقة ان كان منطوقا بها او المخيلة
ان كان قايما بنفس الحافظ وقوله المشروط وجود بعضها بعدم البعض
راجع للمنطوقة والمخيلة وقوله ولا من الاشكال المترتبة الزالة عليه
عطف على من الحروف ولا تاكيد لما في غير من معنى النفي ونحن لا نتعقل له
من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة
في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مولفا من الفاظ مخيلة
او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا قال الكستلي هذا مسلم
لا يضر في المقصود والظاهر ان الشارح فهم من نفي الترتيب بين الاجزاء
نفي الترتيب الوصفي والهيئة التاليفية وذلك باطل قطعا اذ لا يتصور
بدونه كلمة ولا كلام ولا دلالة وضعية او ذوقية بل المقصود منه نفي

تعاقبها في الوجود كما عرفت انتهى والله سبحانه اعلم بالصواب والتكوين وهو
المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق الخلق يقع تارة بمعنى
الايجاد وتارة بمعنى التقدير اي جعل الشيء على قدر معين مخصوص فهو بالمعنى
الاول يختص بالله عز وجل وبالمعنى الثاني يطلق على غيره ايضا ومنه فتبارك
الله احسن الخالقين اي المقدرين واما التخليق فهو خلق الاشيا الكثيرة او
تقديرها فالتضعيف للتكثير في المفعول وبذلك يعلم ان التخليق اخص من
الخلق والايجاد والاحداث والاختراع الفرق بين الثلاثة ان الايجاد
لا يعتبر في مفهومه الا كون الشيء صادرا عن غيره واما الاحداث فيعتبر مع
ذلك سبق الوجود بالعدم وان كان الايجاد مستلزما لذلك السبق الا انه
لم يعتبر في مفهومه واما الاختراع فيعتبر فيه ايضا عدم سبق مثال من
الخرع اي الشق والقطع وقوله ونحو ذلك اي كالانشا ويفسر اي يعرف
بقول شارح لما ماهيته وحقيقته فالمراد التعريف المعنوي لا اللفظي ولو
تفسير اللفظ بلفظ اشهر منه نعم قال الشيخ بدر الدين الفيومي رحمه الله
تعالى ان هذا تعريف باللازم لا بالذاتيات اي انها صفة حقيقية
ازلية من شانها بالنظر لما لا يزال اخراج المعدوم من العدم الى الوجود
والا فالاخراج المذكور حادث فطروه فيما لا يزال عند وقوعه على الحادث
فلا يكون عينها وسيذكر الشارح ان التكوين صفة حقيقية هي مبدا
الاضافة التي هي الاخراج المذكور لا عينها انتهى وقد علمت من تفسير
الشارح للحدوث العالم فيما مر ان قوله ويفسر باخراج المعدوم من
العدم الى الوجود بمعنى ايجاده بعد العدم لا بمعنى مجرد احتياجه اليه ولو
قارنه في الوجود كما يقوله الفلاسفة في بعض العالم كالنفوس والافلاك
صفة لله تعالى هذا القدر متفق عليه بين الاشاعرة والماتريدية
واما كونه صفة ازلية حقيقية زايدة على ذاته تعالى قايمة به كالعلم
والقدرة فهو محل النزاع فاثبته الماتريدية ونفاه الاشاعرة كما سياتي
فقول المصنف صفة لله تعالى يعني ازلية حقيقية لاطباق اي اتفاق
العقل اي الدليل العقلي والنقل اي الدليل النقلي على انه تعالى خالق
للعالم ومكون له وامتناع اي استحالة عطف على مدخول على اي فكما له

اطبق العقل والنقل على اطلاق الاسمين المشتقين كذلك اطبقا على
استحالة اطلاق الاسم المشتق كالخالق والمكون على الشيء من غير ان يكون
ماخذ الاشتقاق كالخلق والتكوين وصفاله اي للشيء قايما به وهذا جواب
عما يقال انه لا يلزم من الاطباق على الخالق والمكون الاطباق على الخلق
والتكوين ازلية لوجوه اي ادلة عقلية الاول انه يمتنع اي يستحيل
قيام الحوادث بذاته تعالى يعني اذا كان صفة لله تعالى بالاتفاق كان قاما
بذاته اذ لا معنى لقيام صفة الشيء بغيره فيكون ازليا لاستحالة قيام الحوادث
بذاته تعالى لما مر من الدليل على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وهو
ان الحادث لو قام بذاته تعالى فاما ان يكون المقتضي لحدوثه في الذات
هو الذات او غير الذات وعلى الاول يلزم عدم انفكاكه عن الذات القديم
القايم هو به محال وعلى الثاني يلزم افتقار الواجب الى غيره وهو محال
اذ الواجب هو الذي لا يفتقر الى شيء في شيء والثاني انه تعالى وصف
ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق الدليل على ذلك انه تعالى وصف
ذاته بذلك في كلامه اللفظي الدال على الكلام الازلي الحالي به اذ هو
ظله وحكاية عنه بجميع ما وجد في اللفظي كان موجودا في النفسي واسند
الشارح الوصف بذلك الى الكلام الازلي لان الدلالة على ازلية هذه
الصفة تتوقف على انه تعالى وصف ذاته بذلك في الكلام الازلي ثم
لا يخفى ان وصفه تعالى بالخالق المشتق من الخلق المرادف للتكوين يدل
على اتصافه تعالى في الازل بالتكوين ولا يلزم من وجود هذه الصفة
في الازل وجود اثرها وهو المخلوق فيه كما لا يلزم من قدم القدرة قدم
المقدور فلو لم تكن في الازل خالقا حقيقة لزم الكذب ان اريد
انه خالق في الازل حقيقة او العدول الى المجاز ان اريد انه في الازل
خالق مجازا اي الخالق فيما يستقبل فيكون من مجاز الاول او القادر
على الخلق فيكون من اطلاق ما بالفعل على ما بالقوة من غير تعذر له
الحقيقة واللازم باطل على كلا التقديرين لاستحالة النقض في حقه
سبحانه وتعالى ولعدم جواز الحمل من غير قرينة على المجاز مع امكان الحقيقة
على انه تعالى لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق

لجاز اطلاق كل ما اي مشتق مما يقدر هو تعالى عليه من الاعراض
كالبياض والسواد والكتابة اذ المطلق على ذلك التقدير هو المشتق لا العرض
المشتق هو منه فيقال اسود بمعنى القادر على السواد وابيض بمعنى القادر
على البياض وكاتب بمعنى القادر على خلق الكتابة الى غير ذلك ولا شك في
بطلان هذا الثالث من الوجوه الدالة على ازلية التكوين انه اي التكوين لو
كان حادثا فاما ان يحدث بتكوين اخر ويلزم ان يكون حدوث الاخر
بتكوين اخر ايضا لا يلزم التحكم وهلم جرا الى غير النهاية فيلزم التسلسل
في جانب العلل وهو ترتبها في جانب الماضي الى غير النهاية بان يكون كل
من التكوينات ما عدا التكوين الاخير المتنازع فيه علة لما بعده ومعلولا
لما قبله وهكذا الى غير النهاية وهو اي اللازم محال ببرهان التسلسل
السابق المتفق عليه بيننا وبين الفلاسفة واستحالة اللازم تستلزم
استحالة الملزوم وهو حدوث التكوين بتكوين اخر فيلزم استحالة التكوين
ويلزم منه اي من استحالة اللازم المستلزم لاستحالة التكوين استحالة
تكون العالم واستحالته منتفية بالحس كما اشار الى ذلك بقوله مع انه
اي العالم مشاهد فينتفي استحالة ملزومه وهو التكوين فينتفي ان حدوثه
بتكوين اخر وهذا الدليل يسمى قياس الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال
نقيضه واما بدونه فيتم قوله فاما بتكوين اخر فيستغني الحادث
عن المحدث والاحداث لان ذات التكوين الحادث اذا كانت كافية
في وجوده لزم ان كل حادث كذلك فلا يلزم التحكم فيلزم استغنا الحادث
عن المحدث المكون له وعن الاحداث والتكوين وفيه تعطيل الصانع
وهو محال قطعا نقلا وعقلا بل البديهة تقضي باستحالته واورد عليه
ان الامكان لا ينحصر في الامرين المردد بينهما لان ثم ثالثا ممكنا وهو
التكوين حادث بتكوين هو عينه لا بتكوين اخر حتى يلزم التسلسل ولا يدور
تكوين حتى يلزم الاستغنا عن الصانع وتقرير ذلك ان الشمس مضيئة بضوء
هو ضوؤها وضوؤها ممضي بضوء هو عينه اذ لو كان غيره للزم التسلسل
في العلل في جانب الماضي الى غير النهاية اذ على تقدير كونه حادثا بضوء
اخر يلزم في الضوء الاخر مثل ذلك وهكذا الى غير النهاية وقد تبين

استحالته واجيب بان التكوين المتنازع فيه ليس تكوينا محضا كالتكوين الذي
قبله بل هو مع كونه تكوينا مكون لما قبله وسياتي ان التكوين غير المكون ٥
الرابع من تلك الوجوه انه لو حدث التكوين لحدث اما في ذاته تع
او في غيره وهو الجسم المكون واو نايبة عن اما كما ذهب اليه ابو الهذيل
من المعتزلة من ان تكوين كل جسم بذاته اي قايم بذات كل جسم والاضافة
في كل جسم من اضافة المصدر الي المفعول والاصل تكوين كل جسم تكوين
الله لكل جسم يعني ان لله تعالي في كل مكون تكوينا هو صفة له تعالي قايمة
بذات ذلك المكون فبزعمه الفاسد يكون لله تعالي تكوينات لا تتناهي
بعدد المكونات وهي مع كونها اوصافا له تعالي قايمة بالمكونات فيكون
كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفا في استحالته واورد عليه انه
لابد في الامرين مثلا المردد بينهما من جواز كل منهما عقلا وهو قد قدم
في صدر هذا البحث انه يمتنع قيام صفة الشي بغيره حيث قال وامتناع
اطلاق الاسم المشتق الي اخره فكيف الحال واجيب بانه جري اولا علي
القول الحق فاعتمد الامتناع وجعله مقدمة بني عليها الدليل الاول
واما ههنا فلم يلتفت الي الامتناع تكثيرا للادلة والزاما لمن خالف فيه
واشعارا بانه يمكن اتمام الدليل علي المطلوب بدونه ومبني هذه الادلة
الاربعة علي ان التكوين صفة حقيقية لها تحقق في الخارج كالعلم
والقدرة فان كلا منهما صفة حقيقية موجودة بالوجود العيني اما
بنا الاول والرابع علي ذلك فلان الحادث هو المتحقق خارجا بعد العدم
فيدفعان اعني الاول والرابع بانه امر اعتباري لا تحقق له في الخارج لانه
عبارة عن تعلق القدرة والارادة بالمقدور المراد فيكون من النسب التي لا
تتعقل الا بين منتسبين فلا يتعقل الا بعد تعقل القدرة والمقدور او الارادة
والمراد ولا يمتنع قيام الامر الاضافي المتجدد بذاته تعالي ومثل التكوين في كونه
عبارة عن ذكر الخلق والايجاد وما اشبه ذلك واما بنا الثاني عليه فلان معني
قوله لو لم يكن في الازل خالقا لو لم يكن متصفا في الازل بصفة حقيقية هي الخلق
فيدفع بانه يكفي في كونه خالقا حقيقة في الازل قيام تلك الصفة الاعتبارية
في الازل بذاته تعالي لانهم صرحوا بان للقدرة والارادة تعلقين احدهما ازلي

معنوي وهو تعلقهما في الازل بوجود المقدور المراد فيما لا يزال والثاني تنجيزي
وهو تعلقهما به فيما لا يزال وقت وجوده فلا يتوقف اندفاع لزوم الكذب او
العدول عن الحقيقة الي المجاز مع عدم تعذر الحقيقة علي وجود صفة حقيقية في
الازل هي الخلق بل يكفي في ذلك حصول التعلق في الازل واما بنا الثالث عليه
فلان ما يحتاج في وجوده الي تكوين اخر او غيره هو الحقيقي الخارجي فيدفع بانه
اضافة والاضافات لما لم تكن موجودة لم يحتج في تجددها الي التكوين ٥
والمحققون من المتكلمين هم الاشاعرة وفيه اشارة الي ارتضا ما قالوه لانه
منهم علي انه اي التكوين من الاضافات والاعتبارات العقلية اعلم
ان الوصف ان توقف تعقله علي تعقل غيره فاعتباري والا فحقيقي فالاول
كالقرب والبعد فان القرب يتوقف تعقله علي تعقل طرفين قريب ومقروب
منه وكذا البعد ولكونهما اعتباريين لا تحقق لهما في الخارج تتكيف بهما ٥
الذات الواحدة في ان واحد كزيد يوخذ منسوبا لعمرو مثلا فيكون قريبا ولبكر
فيكون بعيدا فلو كانا حقيقيين لزم اجتماع الضدين في ان واحد ولما اختلفا
بالاضافة والاعتبار فان الامور الحقيقية لا تختلف باختلاف الاعتبارات
ثم ان بين الاضافات والاعتبارات عموما وخصوصا مطلقا وبين الاعتبارات
والنسب ترادفا فالامر ان توقف تعقله علي تعقل الطرفين فقط فنسبة ٥
واعتبار وان توقف تعقله علي تعقل نسبة اخري ايضا فاضافة فكل اضافة
نسبة واعتبار ولا عكس فالاضافة كالبنوة والابوة فان البنوة مع توقف تعقلها
علي تعقل طرفين هما فرع لاصل تتوقف ايضا علي تعقل الابوة والابوة مع توقف
تعقلها علي تعقل طرفين هما اصل لفرع تتوقف ايضا علي تعقل البنوة فقول
الشارح والاعتبارات ربما يتبادر منه انه من عطف العام علي الخاص لكن اذا
حققت الامر علمت انه من عطف المفسر علي المفسر وانه اراد بالاضافات ٥
الاعتبارات المرادفة للنسب لان التكوين لا يتوقف تعقله علي تعقل نسبة
اخري بل علي تعقل طرفيه اعني المكون والمكون فقط فلا تكون اضافة بل
نسبة مثل كون الصانع تعالي وتقدس قبل كل شي وبعده ومعه
يعني ان التكوين نظير هذه الاكوان في كونها امورا اعتبارية وان لم تكن من
التكوين في شي لكن يشكل في ذكر النظاير ذكر الاحيا والاماتة لاقتضايه تنظير

الشيء بنفسه فان الاماتة والاحياء من التكوينات المخصوصة كالخلق والرزق ونحوهما
فان الاول تكوين الموت والثاني تكوين للحيوة واجيب بانه اشار بذلك الى انه
لانزاع بين الفريقين في ان نفس الاحياء والاماتة والخلق والرزق ونحوها
كالايجاد والاخراج من العدم الى الوجود من قبيل الاضافات والنسب لانما
يشعر به ظاهر كلام الشارح من انها امور موجودة هي التكوين وسيصرح بذلك
فيما بعد وانما النزاع في انه هل لهذه الاضافات مبدا حقيقي غير القدرة ه
والارادة مسمى بالتكوين اولا وايضاح ما ذكره ان العقلية والبعدية المتصف
بهما الباري سبحانه من النسب والاضافات لتوقف تعقل القبلية والبعدية
على تعقل متقدم متصف بها ومتاخر عنه وتوقف تعقل البعدية على تعقل
متاخر متصف بها ومتقدم عليه وكذلك المعية المتصف بها الباري سبحانه
امر اعتباري لا يتعقل الا بتعقل مصطحبين مجتمعين في الوجود واما قوله
ومذكورا بالسنتنا فقد يشكل بان المذكورية وصف حقيقي لا اعتباري
اذ هي اتصاف اللفظ والصوت المتحققين في الخارج بالذكر المتحقق فيه ايضا
اذ هو تحرك اللسان والعضلات باللفظ وانتقالها من علو مثلا الى سفل ه
والجواب ان هذا وهم نشا من اشتباه مذكورية الذات التي هي من الامور ه
الاعتبارية بمذكورية اللفظ التي هي من الامور الحقيقة يوضحه ان مذكورية
وصف حقيقي قايم به ومذكورية الذات وصف اعتباري يتوقف تعقله على
تعقل الذات اي على تعقل ذكر اسمها المستلزم لتعقل الذاكر ومن هذا القبيل
المعبودية المشار اليها بقوله ومعبودا لنا فان المعبودية امر اعتباري
يتوقف تعقله على تعقل الذات وعلى تعقل عبادة الذات المستلزم لتعقل العابد
وليست امرا حقيقيا قايما بالذات واما قوله ومميتا ومحييا فقد تقدم الكلام
عليه قريبا وقوله ونحو ذلك اي ككونه رازقا موجدا عن العدم الى غير ذلك
والحاصل في الازل من تمام ما عليه المحققون هو منصوب عطفا على اسم ان
هو مبدا التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك يعني ان الحاصل
في الازل هو مبدا هذه التعلقات وعلتها وفي قوله مبدا التخليق مع قوله
ولا دليل على انه صفة اخرى سوى القدرة والارادة تصريح بما تقدمت
الاشارة اليه في كلامه من انه لا نزاع بين الفريقين في ان التخليق وما اشبهه

من

من الاضافات والاعتبارات العقلية وانما النزاع في انه هل لها مبدا حقيقي ه
يسمى بالتكوين اولا ويوضحه ان الاختلاف بين الفريقين في تعيين مبدا هذه ه
الامور بعد اتفاقهم على انها من قبيل الاضافات والاعتبارات وفي قوله هو
مبدا التخليق اشارة الى ما عليه طايفة من المحققين وهو التحقيق انه لا تعلق
للقدرة والارادة في الازل بالمقدور المراد كما يشي عليه كثير من العلماء وسموه
التعلق المعنوي بل انما يتعلقان به فيما لا يزال اذ لو تعلقتا به في الازل لزم
عدم تخلفه عن التعلق لعدم جواز تخلف المعلول عن علته التامة العقلية
فيلزم قدمه وهو محال فالمستلزم له محال على انهم فسروا التعلق المعنوي بما
يقتضي عدم وجوده في الازل وموضع الاشارة الحري الى هذا قوله والحاصل
في الازل هو مبدا التخليق بصيغة الحصر اي لا التخليق والترزيق الى اخره اذ
هي عبارة عن تعلق القدرة والارادة وقد حصر الازلية في مبداها فتكون
متجددة لا قديمة واعترض على قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى بما حاصله
مع الايضاح ان الذي يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي يجده في الفاعل وبه
يمتاز الفاعل من حيث الفاعلية عن عزم ويرتبط بالمفعول وهذا المعنى كما
يوجد في القادر المريد بالقدرة والارادة القديمتين وهو الواجب والحادثين
وهو الممكن كذلك يوجد في الموجب اي الفاعل بالايجاب والذات لا بالقدرة
والارادة بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة
لانهما من جملة الصفات الممكنة بالنظر الى نفسها الواجبة بالنظر للذات فالذات
موجدة لها بطريق الايجاب فكيف لا يكون ذلك المعنى صفة اخرى غير القدرة
والارادة واجيب بان الظاهر ان مراد هذا المعترض بارتباط الفاعل ه
بالمفعول صلاحية تاثير فيه وجد المفعول بالفعل او لا وبالمعنى الذي يخص
الفاعل وبه يمتاز عن عزم هو مبدا تلك الصلاحية فنقول ذلك المبدا في
الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته
نفس ذاته الممتازة بذاتها عن ساير الذوات واذا ثبت تعدد ما به الارتباط
والصلاحية على مذهبنا بل وعلى مذهب الحكما كما هو مقرر في محله فادعاء كونه
معنى واحدا قايما بذات الفاعل مشتركا بين الواجب والممكن والقادر والموجب
معلوما بالوجدان مجامعا لوجود المعلول وعدمه مسمى بالتكوين مع انه لا يوافق

مذ ممتنا بعد عن الصواب وخروج عن الانصاف ثم ان الوجدان قد لا يعم الانسان فلسنا نتكر لكن ننكر الموجود به وههنا سوال اورده القايلون بان التكوين صفة حقيقية ازلية وحاصله ان مبدأ الايجاد لا يجوز ان يكون هو القدرة لان اثرها صحة الفعل والترك من الفاعل اي امكانهما فنسبتهما الي كلا الطرفين على السوا فلا تخصص احدهما اليلا يلزم الترجيح بلا مرجح فلا بد من صفة اخري تخصص احد الطرفين وهو التكوين فان خصص الايجاد تعلقت به القدرة او عدمه فلا تتعلق به اذ لا تعلق لها بالعدم بل تعلق الترك ترك التعلق كما ان علة الفعل حصول التعلق وقد اشار الشارح الي ذلك بقوله فان القدرة وان كانت نسبتها الي وجود المكون اسم مفعول وعدمه على السوا والي الجواب بقوله لكن مع انضمام الارادة بتخصص احد الجانبين وحاصله ان القدرة وان لم تصلح بمجردها لتخصيص احد الجانبين لكن مع انضمام الارادة اليها بتخصيص احد الجانبين من غير افتقار الي اثبات صفة اخري فان خصصت الارادة الفعل تعلقت به القدرة او الترك فلا تتعلق به ولما استدل القايلون بحدوث التكوين اي بكونه حادثا من الامور الاضافية المتجددة لا من الصفات الحقيقية القديمة فتعين منا وفيما سياتي بالحدوث مجاز عن التجدد وان عبرنا به تبعا له بانه لا يتصور بضم الياء اي لا يتعقل او نفيها اي لا يمكن وفي الكلام حذف اي لا يتصور وجوده بدون المكون كالضرب فانه لا يتصور بدون المضروب فلو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات وهو اي اللازم محال اشار الي الجواب عنه اي استدلالهم بقوله وهو اي التكوين اي تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزايه لا في الازل بل لوقت اي في وقت وجوده يعني انما لم يلزم من قدم التكوين قدم المكون ان لو كان صفة اضافية يلزم من تعقلها تعقل الطرفين ومن وجودها وجودهما ونحن لا ندعي ذلك بل نقول انه صفة حقيقية ازلية قايمة بذاته تعالي تتجدد لها فيما لا يزال تعلقات بالمكونات فيحدث عنها تلك المكونات في الوقت الذي تخصصها الارادة والعلم به وهو معنى قوله على حسب علمه وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق وتجدده كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات التي لا يلزم من قدمها

قدم متعلقاتها لكن تعلقاتها حادثة عارضة لها فقول المصنف وهو اي تكوينه للعالم الي اخره يعني بان يحدث للتكوين الحقيقي الازلي تعلق بوجود العالم وبكل جزء من اجزايه الي اخره فالتكوين في قوله وهو تكوينه للعالم واقع على الصفة الحقيقية المتنازع فيها لا على تعلقها كالايجاد والاخراج من العدم الي الوجود وبهذا البيان اندفع ما توهمه طايفة من اصحاب الحواشي ومنهم الكستلي كما يشير اليه كلامه ان التكوين عند الحنفية يقال بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز على الصفة الحقيقية التي هي مبدا التعلق وعلى التعلق نفسه وهو في كلام المصنف في قوله تكوينه واقع عليه بالمعنى الثاني وهذا مع انه لا حاجة اليه بنا فيه صريح كلام الشارح في قوله فتامل وهذا الجواب المشار اليه تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالي اي لم يسند وجوده لذات الله او صفة اي ولا صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع للاستغنا عن صنعه باستغنا الحوادث كما اشار اليه بقوله واستغنا الحوادث عن الموجد وهو اي ما ذكر من التعطيل والاستغنا محال فالملزوم وهو عدم التعلق بواحد من الذات والصفة كذلك وان تعلق وجود العالم بذات الله تعالي او صفة من صفاته فاما ان يستلزم ذلك التعلق قدم ما اي الشي الذي يتعلق وجوده به بان يتعلق وجوده بالذات فيكون تعالي فاعلا بالايجاب فيلزم قدم العالم وهو اي اللازم باطل فالملزوم وهو تعلق وجود العالم بالذات مثله او لا يستلزم ذلك التعلق قدم ما يتعلق به بان يتعلق وجوده بصفة من صفاته فيكون فاعلا بالاختيار فليكن التكوين ايضا قديما اي صفة حقيقية ازلية مع حدوث المكون المتعلق به بسبب التعلقات الحادثة لذلك الصفة فيما لا يزال ولما بطل هذا القسم تعين هو وهو المطلوب وتو ما ذكره ان لبعض ايمة الحنفية في الجواب عن هذا الايراد كلاما يشتمل على تقسيمات وترديدات ابطل منها بالادلة القطعية ما عدا الشق الاخير وهذا الجواب المشار اليه في كلام المصنف اعني قوله وهو تكوينه الي قول الشارح لكون تعلقا بها حادثة تحقيق لهذا الشق الاخير اعني قوله ولا يستلزم فليكن التكوين ايضا قديما نعم لك ان تجيب عنه بانه انما يدل على تعلق وجود العالم بصفة من صفاته تعالي ولا دليل على كونها غير القدرة والارادة فيكون التكو

ما عدا الخ

صفة اعتبارية عارضة لهما تعين ما تقدم في كلام الشارح وما يقال
في الجواب عن استدلال الاشاعرة بان قدم التكوين يستلزم قدم المكون
وهو استيناف حري فيه نظر فالجواب الصحيح ما تقدم واما الجواب عنه بما
يقال من ان القول بوجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القدير ما
لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده اي بالغير فلا يصح
الالزام بقدم المكون على تقدير قدم التكوين ورده الشارح بقوله فيه اي
ما يقال نظر لان هذا التفسير يعني القدير بالذات والحادث بالذات
على ما تقول به الفلاسفة حيث سموا القدير الى قدير بالذات وهو ما لا
يتعلق وجوده بالغير ويقابله الحادث بالذات والى قدير بالزمان وهو ما
ليس لوجوده بداية ويقابله الحادث بالزمان واما عند المتكلمين فالحادث
فالحادث ما يكون لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقدير
بخلافه وفي قوله اي يكون مسبوقا بالعدم اشارة الى ان المراد بالبداية
الاولى لا المبدا وهو العلة التي يصدر عنها الوجود وبمجرد تعلق وجوده
بالغير من غير اعتبار قيد الاختيار لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى وهو ما
يكون لوجوده بداية بالجواز اي امكان ان يكون الممكن محتاجا في وجوده
الى الغير صادرا عنه اي الغير دايما بدوامه كما ذهبت اليه الفلاسفة
فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا فان الممكنات عندهم
كلها حادثة بالذات يعني انها حادثة متعلقة الوجود بالغير لكن منها ما
هو قديم بالزمان كالافلاك والهيولى ومنها ما هو حادث بالذات
بالزمان كالمعادن نعم استدراك على قوله ومجرد تعلق وجوده بالغير
لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى اي لكن اذا بينا اي اثبتنا صدور العالم
عن الصانع بالاختيار اي بالارادة والارادة لا بالايجاب والذات
بدليل متعلق ببيناه لا يتوقف على حدوث العالم كما في قولنا ان
ذات كل جزء من اجزاء العالم كالعالم لا يقتضي وجوده لامكان طرفيه
ثم اذا وجد على صفة امكن انصافه بضد تلك الصفة اذ نسبة الصفتين
الى ذاته على السوا فلابد لكل من تلك الاجزاء ومن العالم من مخصص له بالوجود
عن العدم وبالصفة التي هو عليها دون ضدها ولا جايز ان يكون ذات

المخصص

ذات الواجب ولا قدرته اذ نسبة كل من الذات والقدرة لكل من الطرفين
والصفات على السوا فلابد من مخصص خارج عن ذلك وهو الارادة فتعين
ان يكون تعالى فاعلا بالارادة والاختيار لا بالذات والايجاب وهذا الدليل
لا يتوقف على حدوث العالم بل على امكانه المقرر الثابت فاذا بينا ذلك
كان القول بتعلق وجوده اي العالم بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه
اي العالم بهذا المعنى وهو سبق العدم اما اذا توقف عليه فلا يكون القول
بالتعلق قولا بالحدوث ليلا يلزم الدور لتوقف كل منهما على الاخر وانما كان
القول بتعلق وجود العالم بالتكوين قولا بحدوثه على ذلك التقدير لان تعلق
الارادة بايجاد الشيء يستلزم حدوثه وسبقه بالعدم والا لزم ايجاد الموجود
وهو محال وعلى هذا الاستلزام اجماع المتكلمين والفلاسفة الى ان جا الآمدي
فمنع الاستلزام لامكان تعلق ارادة القدير بالشيء في الازل فيكون قديما بالزمان
ولا يصح قياسها على الارادة الحادثة لان الحادثة لضعف من قامت به وعجزه
وعدم احاطته بالحكم والمصالح تتوقف على الروية والتامل في المصالح بخلاف
القديمة فانها لقدرة من قامت به ودقة حكمه واتقانه واحاطته بجميع الحكم
والمصالح لا يتوقف الا على مجرد وجوده ولم يعرج الشارح رحمه الله على هذا الاشكال
لما قام عنده في ذلك ومن هنا اي ومن اجل ان الحادث عند المتكلمين
هو المسبوق بالعدم والقديم بخلافه افاد بعض شراح الكتاب ان الحكمة في
قول المصنف ولكل جزء من اجزايه الاشارة الى الرد على الفلاسفة الزاعمين
قدم بعض الاجزا كالهيولى وهذا معنى قوله يقال ان التنصيص على كل جزء
من اجزا العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء
كالهيولى اذ لو اقتصر على قوله مو تكوينه للعالم لوقت وجوده لم يكن فيه
تنصيص على حدوث جميع الاجزا فلا يصلح ردا عليهم لامكان ارادة المجموع الحكم
على المجموع من حيث هو مجموع وذلك ينافي قدم بعض الاجزا فلو كان المراد بالحادث
عند المتكلمين ما تعلق وجوده بالغير وان لم يسبق بالعدم وبالقديم خلافه
لم يحسن الرد على الفلاسفة بذلك اذ هم قايلون بحدوث العالم بجميع اجزايه
بهذا المعنى وهذا معنى قوله والا اي وان لم يكن القديم والحادث مقولين
عند المتكلمين بهذين المعنيين بان كانا بمعنى ما لا يتعلق وجوده بالغير وخلافه

فهم اي الفلاسفة انما يقولون بقدمها اي بعض الاجزاء بمعنى عدم
المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونها اذ القدير بالذات عندهم كغيرهم
هو الله تعالى وحده فلا يحسن الرد عليهم بتكون جميع الاجزاء الا اذا اريد بالحدوث
السبق بالعدم وبالقدم خلافه ثم اشار الشارح الى تلخيص جواب المصنف
وبيان حاصله بعد ابطال ما يقال في معرض الجواب بقوله والحاصل
من جواب المصنف عن استدلال الاشاعرة انا معشر الماتريدية لا نسلم
انه اي الشان لا يتصور اي يتعقل او يمكن التكوين بدون وجود المكون
وان وزانه اي التكوين معه اي المكون وزان الضرب مع المضروب
فان الضرب لصفة اضافية لا يتصور اي لا يتعقل او لا يمكن بدون
المتضايفين اعني هما الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية
لها تحقق في الوجود الخارجي هي مبدا الاضافة اي علتها التي هي اي الاضافة
اخراج المعدوم من العدم الى الموجود المعبر عنها بالخلق والرزق والايجاد
والاحياء والاماتة وغير ذلك فالمتوقف تحققه على تحقق الطرفين هو
الاضافة لا مبداها وقوله لا عينها عطف على مبدا الاضافة وههنا سوال
وهو ان القول بان التكوين صفة حقيقية هي مبدا الاضافة لا عينها مخالف
لما وقع في عبارة المشايخ من انها عينها حيث قالوا صفة حقيقية يعبر عنها
بالايجاد والاخراج من العدم الى الوجود وغير ذلك اشار الى الجواب بقوله
حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول اي قولنا
الماتريدية بتحققها اي الصفة بدون المكون مكابرة اي مدافعة للعقل
في مقتضاه وانكارا للضروري فان ضرورة العقل تقضي باستحالة تحقق
الاضافة بدون تحقق الطرفين او احدهما سواء كانت فعل الباري او غيره
اذ كيف يتصور ايجاد بلا موجد وحاصل الجواب ان عبارة المشايخ مؤولة
بان المعنى يعبر عن اثارها بكذا فلا اي فبسبب ان تحقق الاضافة بدون
المكون مكابرة الى اخره لا يندفع استدلال الاشاعرة بما يقال في الجواب
عنه من ان كلا من التكوين والضرب وان كان اضافة الا ان بينهما فرقا
ظاهرا لا يصح معه قياس التكوين على الضرب وتقرير ان الضرب عرض
مستحيل البقاء بدون تجدد امثاله فلا بد لتعلقه بالمفعول وحصول

الاثر اليه اي المفعول من وجود المفعول معه اذ لو تاخر وجود المفعول عن
وجوده لانعدم وهو اي الضرب وحاصله مع الايضاح ان الضرب لما كان عرضا
يستحيل بقاؤه فلا بد في الحقيقة من وجود المفعول ليتعلق هو به اذ لو تاخر وجود
المفعول عن وجوده لانعدم وهو ضروري عدم بقاء العرض زمانين بدون المثل
المتجدد ولا بد للمثل المتجدد من متعلق بخلاف فعل الباري اي بخلاف التكوين
الذي هو فعل الباري تعالى فانه ازلي واجب الدوام يبقى الى وقت وجود
المفعول فيتعلق به اذ ما ثبت قدمه يستحيل عدمه وقد علمت من تحقيق
الشارح فيما مر عدم الفرق بينهما وهو غير المكون عندنا خلافا للاشاعرة
حيث قالوا ان التكوين عين المكون واذا تاملت كلامهم بالمعنى الذي ذكره به
الشارح رحمه الله فيما سياتي علمت ان هذه الخلافية مبنية على الخلافية
الاولى لان من قال بان التكوين صفة ازلية حقيقية يقول بمغايرة التكوين
للمكون قطعا اذ ههنا امر محقق في الخارج مغاير للمفعول قطعا ومن قال بانه
صفة اعتبارية يقول بانه نفس المكون لا بمعنى ان المفهوم عين المفهوم بل بمعنى
انه ليس ثم امر متحقق في الخارج مغاير للمفعول والفاعل انما هناك تعلق بين
الطرفين حصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول كما سياتي وبهذا علم
ان الضمير في قول المصنف وهو عائد الى اخره عائد على التكوين بمعنى الصفة
الحقيقية الازلية فقول الشارح لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة
كالضرب مع المضروب والاكل مع الماكول اراد به الصفة الحقيقية الازلية
لا تعلقها قال الكستلي وقد شاع استعمال الفعل والخلق والايجاد ونحو ذلك
في صفة التكوين انتهى فاندفع ما قيل ان قول المصنف وهو يحتمل ان يعود على
الصفة الحقيقية الازلية او الفعل الحادث الذي هو الايجاد لكن قول الشارح
لان الفعل الى اخره يعين الثاني انتهى ولعل شبهة هذا القايل تنظيره بالضرب
والاكل ولانه اي التكوين لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا
مخلوقا بنفسه ضرورة العلم انه اي المكون مكون بالتكوين الذي هو عينه
فيكون قديما لان ما اقتضت ذاته وجوده كان واجبا ووجوبه يستلزم قدمه
واستغناه عن الصانع كما اشار اليه بقوله مستغنيا عن الصانع لما علمت
من ان الواجب هو الذي لا يحتاج الى شيء في شيء وهو اي اللازم محال بالضرورة

فما ادي اليه محال وهو ان التكوين عين المكون كذلك ولزم ان لا يكون للخالق
تعلق بالعالم سوي انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتاثير فيه
ضرورة تكونه بنفسه لك ان تقول هذا ينافي ما تقدم في الالزام الاول
من استلزام العينية للقدم اذ لا يتصور في القدم تفاوت ويمكن ان يجاب
بانه لم يلاحظ في هذا الالزام استلزام العينية للقدم كما في الالزام الاول
بل استلزامها لتكون العالم بنفسه المستلزم لانتفاء الصانعية والتاثير منه
ويويد هذا الجواب تفسير الكسيلي انه اقدم منه متقدم عليه ويمكن ان يجاب
بجواب اخر وهو ان المراد الاقدمية في الرتبة وهذا القدر المستلزم لا يوجب
كونه خالقا والعالم مخلوقا بل الموجب لذلك هو تاثير فيه وايجاده له
فلا يصح القول بانه خالق للعالم وصانعه هذا خلف ولزم ان لا يكون
الله تعالي مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين
والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قايما بذات الله تعالي ولزم
ان يصح القول بانه خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السوا
اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما اي خلق
السواد والسواد واحد اذ التكوين عين المكون فحلهما واحد وهو الحجر واحد فيصح
وصفه بانه اسود من حيث قيام السواد به وبانه خالق للسواد من حيث قيام
خلق السواد به الذي هو عين السواد وهو اللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم
وهذا كله تنبيه علي كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه
ينبغي للعاقل ان يتامل في امثال هذه المباحث ولا يسبق الي
الراسخين من علماء علم الاصول ما تكون استحالته بديهة ظاهرة
علي من له ادني تمييز بل يطلب لكلامهم محملا يصح حملا لنزاع العلما
وخلاف العقلا وقد شرع في بيان المحمل بقوله فان من قال ان التكوين
عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيا فليس ههنا في الوجود
الخارجي الا الفاعل والمفعول واما المعني الذي يعبر عنه بالتكوين
والايجاد ونحو ذلك كالاختراع والانشار فهو امر اعتباري يحصل في
العقل من نسبة الفاعل الموثر الي المفعول الموثر فاذا نسب العقل
الموثر الي المفعول الموثر حصل في العقل من تلك النسبة تاثير وهو تعلق

الفاعل بالمفعول وليس امرا محققا موجودا في الخارج مغايرا للمفعول في
الخارج اما في العقل فهو مغاير للمفعول متمايز عنه بالضرورة ولم يرد كما هو
ظاهر عبارته ولذا فهم الحنفية عنه ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم
المكون لتلزم المحالات علة للمنفي ويويد واورد عليه انه لا يصح بهذا القيد
ان الفعل عين المفعول بل هذا القدر يقتضي عدم صحة الحمل لاصحته اذ يشترط
في الحمل اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود الخارجي والموضوع ههنا وهو التكوين لا
تحقق له في الخارج فلا يصح حمل المتحقق فيه وهو المكون عليه علي ان جعله نفس
المفعول دون الفاعل تحكم وبعضهم وجه كلام الاشعري بما حاصله مع
الايضاح ان الافعال التي هي غير التكوين والايجاد احداث حادث في المفعول
وتغيير له من حال الي حال كالكتابة والصبغ والقطع والكسر فان الاثر المترتب
عليها صفة حادثة في متعلقاتها وجودية كانت تلك الصفة كما في الرقوم
والانصباغ المترتبين علي الكتابة والصبغ او عدمية كما في الانقطاع والانكسار
المترتبين علي القطع والكسر بخلاف التكوين والايجاد فان اثرهم نفس المفعول
لا حالة وصفة فيه بناء علي ان وجود الشيء عينه عند الشيخ ولما اراد ان ينبه علي
هذه الدقيقة قال التكوين عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما
يترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصادر علي الحاصل لها شايع في عباراتهم
ولما كان وجود الاشياء زايدا علي ماهياتها عند غيره لم يكن الاثر المترتب علي
التكوين نفس المكون عنده بل اتصافه بالوجود علي قياس سايرالافعال فحاصل
النزاع يرجع الي ان الوجودات هل هي نفس الموجودات او زايدة عليها فعلي
الاول يكون التكوين بالمعني الحاصل بالمصدر نفس المكون وعلي الثاني يكون
غيره اذ هو صفة قايمة به وهذا المحمل وهو ان من قال ان التكوين الي اخره كما
يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعني انه ليس للماهية
الموجودة في الخارج تحقق وجود في الخارج ولعارضها المسمي بالوجود
تحقق في الخارج اخر مغاير لتحقق الماهية حتي يكون مجموعهما الماهية والوجود
اجتماع القابل الماهية والمقبول العارض كالجسم القابل للسواد والسواد
المقبول له والحاصل انه فرق ما بين الماهية الموجودة وبين الماهية السوداء
فان عارض الثانية مجامع لها في الوجود الخارجي بخلاف عارض الاولي لعدم تحققه

المنقوشة صح

في الخارج بل الماهية اذا كانت اي وجدت فكونها هو وجودها الاظهر
في مراده ان يقول فكونها هو عينها لما لا يخفى لكنهما الماهية والوجود متغايران
في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس
بان يلاحظ الوجود دون الماهية واورد عليه ان هذا القدر لا يفيد كون
احدهما عين الاخر لجواز ان يكون الوجود مع كونه عارضا للماهية في الخارج
معدوما فيه كما ذهب اليه جمهور المحققين فلا يصح حمله على الماهية المتحققة
في الخارج لما علمت من ان الحمل يقتضي اتحاد الموضوع بالمحمول في الخارج فلا يتم
ابطال هذا الراي وهو ان التكوين عين المكون بالمعنى الذي حمله عليه الشارح
الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها من الباري تعالى يتوقف
من الباري تعالى على صفة حقيقية قايمة بالذات مغايرة للقدرة
والارادة ولم يقدروا على اثبات ذلك والتحقيق ان تعلق القدرة قد
تقدم ان القدرة صفة في الفاعل بها يتمكن من الفعل والترك فلا تصلح
لتخصيص احد الطرفين بالوقوع والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ نسبتها اليهما على
السوا فلا بد في تخصيص احدهما بالوقوع من صفة اخرى وهي الارادة التابع
تعلقها لتعلق العلم القديم وبذلك صلحت للتخصيص فان تعلق العلم
القديم بالوجود تعلقت به الارادة تعلق التخصيص فتتعلق به القدرة
تعلق التاثير وان تعلق بالترك تعلقت به الارادة كما مر فتتعلق به القدرة
بمعنى انها لا تتعلق بالفعل اذ العدم لا تتعلق به القدرة فعلة العدم هي
عدم علة الوجود ولهذا قال الشارح على وفق اي كاينا ذلك التعلق على
موافقة تعلق الارادة بوجود المقدور متعلق بتعلق القدرة واللام
في لوقت تسمى لام التوقيت وهي بمعنى عند وجوده اي المقدور اذا نسب
اي تعلق القدرة الى القدرة واذا يحتمل ان تكون شرطية فالجملة الشرطية
خبر لان وان تكون لمحض الظرفية قدمت على عاملها وهو يسمى وعلى هذا فخبر
ان هو يسمى والمعنى ان تعلق القدرة يسمى ايجابا له وقت نسبته الى القدرة
قال بعض المحققين وهذا اقرب واذا نسب تعلق القدرة الى محل القدرة
اي القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك وسمي بالاعتبار الاول
ايجابا لان القدرة اذا تعلقت بالمقدور وجب حصوله وامتنع انفكاكه

وتخلفه

وتخلفه عن التعلق واحترز بالمقدور اي الممكن عن الواجب والمحال اذ لا تتعلق بهما
القدرة ولا يصح بالاعتبار الاول تسمية التعلق بالخلق والتكوين كما لا يصح
بالاعتبار الثاني تسميته بالايجاب اما الاول فلانه لا يصح شرعا اسناد الخلق
والتكوين الى القدرة واما الثاني فللقاعدة المقررة على المذهب الحق من انه
سبحانه وتعالى فاعل بالارادة والاختيار لا بالايجاب ومن ههنا يوجد في بعض
النسخ يسمى ايجابها باضافة الايجاب الى القدرة وهو من اضافة المصدر الى الفاعل
ولما كان ههنا مظنة سوال تقريره ان اسناد التعلق الى الذات فرع عن كونه
وصفا لها والامر على خلاف ذلك اذ هو وصف قايم بالقدرة اشار الشارح
رحمه الله الى جوابه بقوله فحقيقته اي التكوين كون الذات بحيث تعلقت
قدرته بوجود المقدور لوقت اي عند او في وقت وفي نسخة بوقت
والباء ظرفية اي في وقت وجوده وحاصله انه من اوصاف الذات ايضا
حقيقة اذ هو عبارة عن كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور
والكون وصف للذات فصح اسناده اليه وههنا سوال تقريره انا نجد اشيا
كثيرة كالترزيق والتصوير والاحيا والاماتة وغير ذلك كالهداية والاضلال
والاسعاد والاشقا الى غير ذلك خارجة بحسب الظاهر عن الايجاب والخلق
والتكوين فهل هي خارجة عما ذكر او راجعة اليه والجواب انها راجعة اليه
ومعنى رجوعها اليه انها عينه لكن تحدث له خصوصيات واسما بحسب
خصوصية المقدورات وهذا معنى قوله ثم تتحقق بحسب خصوصيات
المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق لتعلق القدرة بوجود
الرزق والتصوير لتعلق القدرة بوجود الصورة والاحيا والاماتة
لتعلق القدرة بوجود الحيوة في الاول والموت في الثاني الى ما لا يكاد
يتناهى اي لا يقرب من التناهي فضلا عن التناهي ومعنى لا تناهيها كما مر انها
لا تنتهي الى فرد ليس بعده فرد اخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل تحت الوجود
الخارجي فانه محال وتوضيح ما ذكره ان التعلق المذكور اذا اضيف الى الرزق
مثلا فان نظر الى الرزق من حيث المعنى الاعم وهو كونه مقدورا سمي ذلك
التعلقا ايجادا وخلقا وتكوينا بالاعتبارين السابقين وان نظر اليه من
حيث المعنى الاخص وهو كونه رزقا سمي ترزيقا وهكذا وفي قوله ثم يتحقق الى اخره

اشارة الى ان المتوقف تحققه على تحقق المتعلقات هي خصوصيات الافعال
لا نفس الافعال فانها عين التكوين كما عرفت **واما** كون كل من ذلك المذكور
ومن خصوصيات الافعال **صفة** حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء
ماوراء النهر وفيه تكثير للقدماء واحداث ان لم تكن متغايرة وهذا
جواب عما يقال ان كون تكوين كل من ذلك صفة حقيقية قايمة بذاته تعالى
لا يستلزم تكثر القدماء لان الصفات العلية لا تغاير فيما بينها كما لا تغاير
بينها وبين الذات وحاصل الجواب ان عدم تغايرها بمعنى عدم امكان
انفكاك بعضها عن بعض لا يستلزم عدم التكثر والتعدد **والاقرب** ما ذهب
اليه المحققون منهم ومعنى ان مرجع **الكل** اي كل الخصوصيات **الى التكوين**
الذي هو صفة حقيقية ازلية قايمة بالله عز وجل بمعنى انه يحدث له فيما لا يزال
تعلقات بالمقدورات فتحدث له بذلك اسماء خاصة بحسب خصوصيات
تلك المقدورات وهذا معنى قوله **فانه ان تعلق بالحيوة يسمى احياء**
وبالموت يسمى اماتة وبالصوت يسمى تصويرا وبالرزق يسمى ترزيقا
فالكل تكوين واما الخصوص بخصوصية التعلقات وانما كان هذا
المذهب اقرب من المذهب الاول لاستلزام الاول لقيام صفات
حقيقية لا تتناهي بذاته تعالى اذ يلزم عليه ان تكوين كل من زيد مثلا
ورزقه وحيوته واماتته واسعاده واشقايه الى غير ذلك صفة حقيقية
قايمة بذات الله تعالى وهذا بعيد جدا فقول الشارح والاقرب اي الى
التحقيق من المذهب الاول وان كان التحقيق خلاف كل من المذهبين
كما اشار اليه الشارح فيما تقدم بقوله والتحقيق الى اخره **والارادة صفة لله**
تعالى ازلية اي ثابتة في الازل وازليتها تستلزم ابديتها ضرورة ان ما
ثبت قدمه يستحيل عدمه **قايمة بذاته** تعالى السر في قوله قايمة بذاته
بعد قوله صفة لله تعالى الاشارة الى ان الارادة صفة حقيقية كالعلم
لا اعتبارية كالعالمية الناشية من اتصاف الذات المقدس بالعلم فانها
مع كونها صفة له تعالى لا تحقق لها في الخارج اذ ليس صفة في الخارج وصف
زايد على الذات والعلم بل بالعالمية بل امر اعتباري يحصل في العقل من
نسبة العلم الى ذاته تعالى فاندفع ما يقال يتوهم من لزوم التكرار وقد

علمت

علمت فيما سلف ان الازلي يعم العدمي كالوجودي بخلاف القديم فانه خاص
بالوجودي فلا يقال يغني عن قوله قايمة بذاته قوله ازلية **كرر ذلك** لانه
ذكرها فيما سلف في عداد الصفات الازلية بقوله والارادة والمشية
تاكيدا اي للتاكيد اي للتقرير والتثبيت في ذهن السامع ولذا فسره بقوله
وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص الممكنات
بوجه دون وجه كالتخصيص بالوجود دون العدم او عكسه وكالتخصيص
بالحركة دون السكون او عكسه **في وقت دون وقت** لما مر من ان
نسبة القدرة الى الطرفين والى جميع الصفات والاوقات على السواء
فلا بد في تخصيص احد الطرفين او الصفات او الاوقات بالوقوع
له او فيه من صفة اخرى وهي الارادة اذ لا يصلح للتخصيص لهذا المعنى غيرها
لا كما زعمت الفلاسفة رد هذا القول وقول النجارية بقوله صفة
ورد قول بعض المعتزلة بقوله ازلية وبقوله قايمة بذاته ورد قول الكرامية
بقوله ازلية ثم بين زعم الفلاسفة بقوله **من انه تعالى موجب** اي
فاعل **بالذات** وبسبب فعل الذات بها ايجابا لان مقتضى الذات لا يمكن
انفكاكه عنها **لانه فاعل بالارادة والاختيار** وهذا كما زعموا والله المثل
الاعلى ان النار فاعلة للاحراق بذاتها لان في طبعها الحرارة واليبوسة
فلا يمكن تخلف الاحراق عنها وقد علمت فيما سلف منع ذلك وانها سبب
عادي للاحراق فيجوز تخلفه عنها دليله قصة ابراهيم صلى الله عليه وسلم
ويمكن اتصافها بالبرودة والرطوبة بدل الحرارة واليبوسة كما في القصة
المذكورة **ولا كما زعمت النجارية من انه فاعل مريد بذاته لا بصفة**
يعني انهم زعموا انه لا حاجة الى ثبوت الارادة لان الذات صالحة للتخصيص
ولما كان هذا ظاهر البطلان اذ نسبة الذات الى الطرفين والى
جميع الصفات والاوقات على السواء كالقدرة اعترف بعض المعتزلة
بثبوت الارادة لكن زعموا انها حادثة لا في محل فرارا من تعدد القدماء
ومن قيام الحوادث بذاته تعالى ولا يمكن قيامها بالحادث المكون ليلا
يلزم تكونه بنفسه ومعنى اضافتها اليه تعالى انه خالقها وهذا المذهب
ايضا مردود كما اشار اليه بقوله **ولا كما زعم بعض المعتزلة من انه مريد**

بارادة حادثة لا في محل ووجه الرد ما قد علمت من ان قيام المعنى بدون
محل محال وان المحذور تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفاته اذ الذات
وصفاته شيء واحد ضرورة عدم امكان الصفات التي هي معان بنفسها
ولما نظرت الكرامية الى انه لا معنى لصفة الشيء الا المعنى القايم به ذهبوا
الى قيامها وثبوتها بذاته تعالى لكن زعموا انها حادثة فرارا من تعدد القدما
وهذا المذهب مردود ايضا كما اشار بقوله اليه ولا كما زعمت الكرامية
من ان ارادته تعالى حادثة في ذاته ووجه الرد ما قد علمت من
استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى واعلم ان ما نقله الشارح عن النجارية
احد قوليهم والقول الاخر ما سبق من ان معنى كونه تعالى مريدا هو انه
ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب وانما لم يتعرض له منا لما قال في بعض كتبه
من ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار
يعني لانهم لم يثبتوا الارادة بمعنى المشية والاختيار بل بمعنى لا ينكرهم الفلاسفة
فيرد عليهم ما رد به على الفلاسفة ولم يتعرض ايضا لما ذهب اليه
الكعبي من ان ارادته لفعل نفسه علمه به ولفعل غيره امره به ولا لما ذهب
اليه جمهور المعتزلة من انها علمه بنفع في الفعل قال بعض المحققين اذ لا
يصح قوله صفة الله تعالى ازلية قايمة بذاته رد اهما فتامل انتهى وقوله
اذ لا يصح الى آخره يعني لان العلم صفة ازلية قايمة بذاته تعالى وكذا الامر
اذ هو نوع من الكلام النفسي الازلي القايم بذاته تعالى لكن قال بعض المحققين
انما لم يتعرض المصنف للرد عليهما ههنا لاستغنايه عن ذلك بالرد عليهما
فيما سبق حيث عطف الارادة على العلم والعطف يقتضي المغايرة انتهى
والدليل على ما ذكرنا الايات الناطقة هذه العبارة تشعر باختصاص
المبتدا في الخبر لكن لما ضم اليه قوله مع القطع الى آخره وعطف عليه
قوله وايضا نظام العالم وقوله وكذا احدوثه كان الحصر في المجموع والناطقة
المصرحة الدالة فاستعمل الناطقة في الدالة مجازا وقوله باثبات
صفة الارادة والمشية لله تعالى متعلق بالناطقة وهذه الاضافة
من اضافة المصدر الى المفعول واضافة صفة الى الارادة من اضافة
الاعم الى الاخص وفايدتها بيان جنس الاخص وعطف المشية على

الارادة عطف تفسيري فان المشية والارادة والاختيار الفاظ مترادفة
والايات الناطقة نحو قوله تعالى يخلق ما يشا ويختار وقوله تعالى فلو شا
لهداكم اجمعين وقوله تعالى ان ربك فعال لما يريد الى غير ذلك ولما كانت
الايات بمجردها لا تدل على المدعى بتمامه لانها انما تدل على ثبوت صفة
الارادة من غير تعرض لقدمها ولا لقيامها بالذات فلا تقوم بمجردها حجة
الا على الفلاسفة والنجارية النافين صفة الارادة اشار الشارح الى تمام
الدليل بقوله مع القطع اي الجزم واليقين بلزوم قيام صفة الشيء به
وعدم انفكاكها عنه لما زعم بعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة
لا في محل ومع امتناع اي استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى له
لما زعم الكرامية من ان الارادة صفة حادثة قايمة بذاته تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا وايضا عبر بايضا اشعارا بان كلا من النظام والايات
مع ما ضم اليها دليل مستقل لا ان مجموعهما دليل واحد ونظام العالم
هو انتظام اجزايه بعضها ببعض كانتظام الافلاك بعضها مع بعض بكونها
محيطة بالعناصر وكون بعضها محيطا ببعض وانتظام العناصر وما تولد
منها بكونها محاطا بها وكون بعضها محيطا ببعض ايضا ولما كان في نظام
العالم نوع خفا فسره بقوله ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح
يعني ان العقل كما يجوز وجود العالم على هذا النظام المشاهد كذلك يجوز
وجوده على غير من الوجوه الممكنة المختلفة وغيرها فوجوده على هذا النظام
المذكور دليل على كون صانعه قادرا مختارا اما دلالته على القدرة
فظاهر وليس من محل النزاع واما على الارادة فلانه لما وجد على هذا الوجه
دون غيره من الوجوه الممكنة مع ان نسبة القدرة الى الجميع على السوا دل
ذلك على ثبوت ارادة صانعه قطعا لكن قول الشارح على الوجه الاوفق
الاصلح فيه اشكال لا يخفى ووجهه لاقتضايه ان هذا الوجه اوفق الوجوه
واصلحها وهو محل منع اذ مقدور الله تعالى لا تتناهي لما من وجه فرض الا
وامكن العقل فرض اكمل منه فيمكن تعلق القدرة به لاستحالة وقوفها
عند ممكن ما ومن ههنا اعترض طايفة على الامام الغزالي في قوله ليس في
الابداع ابدع مما كان لاقتضايه ان ليس في القدرة ابدع من هذا الوجه وهذا

وفق بقول الفلاسفة الزاعمين ان ليس في القدرة ابدع من هذا الوجه والا
لم يقع وجود العالم عليه اذ لو لم يوجد عليه مع امكان ذلك لزم البخل وهو محال
على المبدأ الفياض الكامل من كل وجه فبعضهم اعتذر عن الغزالي بانه ادرج
في كلامه ما ليس منه وبعضهم اعتذر عنه بانه لم يرد ما يقوله الفلاسفة
لانه جهل بجل منصبه عنه لان فيه نسبة القدرة الى الوقوف عند بعض الممكنات
فيلزم العجز في حقه سبحانه وهو محال بل مراده ان العلم الازلي القديم لما تعلق
بوجود العالم على هذا الوجه استحال وجوده على ما هو اكمل منه والا لزم
انقلاب العلم جهلا وهذا محال في حقه سبحانه فقوله ليس في الابداع ابدع
مما كان اي نظرا الى تعلق العلم القديم بوجوده على هذا الوجه فلا يمكن
تعلق القدرة بغيره لا عجزا في القدرة لاستحالة وقوفها عند ممكن ما بل
نظرا الى تعلق العلم القديم المستحيل تخلفه ويمكن الاعتذار عن الشارح بان
مراده الاوفق الاصلح بالنسبة الى ما دونه من الجميع لا الى جميع الوجوه بدليل
قوله فيما سلف ان مقدوراته سبحانه لا تتناهي وكذا اي ومثل نظام
العالم في الدلالة على كون صانعه قادرا مختارا احدوثه لان وجوده بعد
ان لم يكن يستلزم تخلف وجوده عن وجود صانعه في الازل الى وقت وجوده
فلو كان صانعه فاعلا بالايجاب لكانت الذات علة موثرة في وجوده
فيستحيل تخلفه عنها لما بينهما من الارتباط العقلي على ذلك التقدير
واللازم باطل بالحدوث فكذا الملزوم وهذا يعني قوله اذ لو كان صانعه
موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة عدم تخلف المعلول عن علته
الموجبة واحترز به عن الفاعل بالارادة فانه علة غير موجبة لان
الارادة شرط في الايجاد ولما فرغ من بحث الصفات شرع فيما يجوز ان يتعلق
به سبحانه فقال وروية الله سبحانه اي روية الله سبحانه المومنين في
الاخرة واعلم ان من المعتقدات ما يقتضي العقل بوجوبه كوجود الباري تعالى
ووجود صفاته ومنها ما يقتضي العقل بامكانه خاصة ولا حظ له
في الحكم بوقوعه فاذا اخبر الصادق بوقوعه وجب تصديقه فيه لعدم
المعارض ووجود المقتضي وروية الله تعالى من هذا القبيل ثم ان
القبيل الاول منه ما لا يصح اثباته بالشرع كوجود الباري وكلامه فيتعين

اثباته بالعقل ليلا يلزم الدور ومنه ما يصح اثباته بالشرع كالتوحيد فيصح
اثباته به ايضا وقد تقدم التنبيه على ذلك بمعنى الانكشاف التام
بالبصر يعني ان الروية تنطلق تارة على الروية القلبية العلمية وتارة على
الروية البصرية بمعنى الانكشاف التام بالبصر وفيه اشارة الى ان الانكشاف
التام كما يكون بالبصر يكون بغيره كخبر الصادق وهو معنى قولهم اثبات
الشيء اي العلم بثبوته كما اي على الوجه الذي هو به اي عليه في نفس الامر
ولما كان اثبات الشيء كما هو به صادقا بالعلم الحاصل من خبر الصادق مثلا
قيده بقوله بحاسة البصر فاذكرناه في تفسير الروية وهو معنى هذه
العبارة المغلقة الواقعة في كلامهم واعلم ان في قول الشارح بمعنى الانكشاف
الى اخره اشكالا لا يخفى وجهه اذ كيف تفسر الروية التي هي وصف للمرائي
بالانكشاف الذي هو وصف للمرائي فكان ينبغي ان يقول بمعنى الادراك التام
بالبصر لكن لما كانت الروية من قبيل الكيفيات صح تفسيرها بالانكشاف
نظرا الى حاصل المعنى ثم اعلم ان قاطبة اهل السنة بعد اتفاقهم على روية
المومنين له تعالى في الاخرة وعلى ان حقيقته لا تعلم في الدنيا اختلفوا في
انها هل تعلم في الاخرة او لا فعلى الاول يكون التعبير بالانكشاف التام
على ظاهره وعلى الثاني لا بد من تاويله بالانكشاف بوجه ما لا الانكشاف
بالكنه والحقيقة ولا ينافي ذلك وصفه بالتمام لان التمام يتفاوت او يراد
الانكشاف التام بالنسبة الى الروية بحيث لا يبقى معها شك بوجه من الوجوه
لا بالنسبة الى المرائي بحيث يحاط بكنهه وذاته ومن لم فسر واقوله تعالى
لا تدركه الابصار بلا يحيط به كما سيأتي وذكروا ان تشبيه روية تعالى
برواية البدر او الشمس الواقع في الحديث بالنسبة الى الروية لا المرائي وما
ذكر في الانكشاف يجري في اثبات الشيء كما هو الى اخره وذلك اي اعتبار
قيد التمام انا اذا نظرنا ببصرنا الى البدر ثم غمضنا بتخفيف الميم
العين فلا خفاء في انه اي البدر وان كان منكشفا لدينا اي عندنا
معشر الناظرين في الحالتين اي حالتي النظر والغمض لكن انكشافه
حالة النظر اليه اتم واكمل ويحصل لنا بالنسبة اليه اي حين النظر
اليه حالة مخصوصة هي تعلق العلم بالمنكشف على وجه التمام والكمال

وتلك الحالة المخصوصة هي المسماة بالرؤية فالانكشاف بالبصر كما انه اتم
واكمل من الانكشاف بغيره كذلك الحالة المخصوصة لنا عنده اتم واكمل من
الحالة الحاصلة لنا عند غيره واعترض بانه لا يحسن موقع هذا الكلام الا لو
قدر ان الانكشاف بالبصر اتم واكمل من الانكشاف بغيره لكنه لم يشر الى
ذلك فيما مر ويمكن الجواب بان موقع هذا الكلام الاشارة الى السر في وقوع
الرؤية بالبصر في الاخرة ولم تكيف بالرؤية القلبية والعلم القلبي ومن
المشهور ليس الخبر كالمعاينة لكن في كلامه شبهة تدافع لان اخره يقتضي ان
الرؤية في الحالة المخصوصة الحاصلة لنا عند الانكشاف واوله يقتضي
انها نفس الانكشاف ويمكن الجواب بانه لما كان نتيجة الانكشاف وثمرته
والمعنى المقصود منه هو الحالة المذكورة سميت بالرؤية والامر في ذلك سهل
جائز في العقل يعني ان العقل فيه اشارة الى ان التجويز العقلي يقع
بمعنيين احدهما التجويز المستند الى ضرورة او استدلال كالحكم على كل
زوج بانه ينقسم بمتساويين وكالحكم بحدوث العالم والثاني ان العقل
اذا خلى ونفسه اي بديهته بقطع النظر عن الادلة الخارجية مطلقا
ضرورية او استدلالية مقتضية للجواز او للمنع لم تحكم بامتناع رؤيته
تعالى بل يحكم بجوازها ما لم يقم له برهان على ذلك الامتناع مع ان
الاصل المستصحب عدمه اي البرهان وكان المطابق للمتن ان يصرح
بالحكم بالجواز لانه اخص من عدم الحكم بالامتناع فلا يلزم من وجوده وجوده
لكنه حاول بذلك الرد على المعتزلة القايلين بالامتناع على وجه المطابقة
وان حصل الرد عليهم بما ذكرنا بطريق الاولى ويويد ذلك قوله وهذا
القدر وهو ان العقل اذا خلى الى اخره ضروري لمن ادعى الامتناع
واستحالة الرؤية فعليه البيان واورد عليه ان ما ذكره من قوله يعني
الى اخره هو الامكان الذهني وهو خارج عن محل النزاع والخصم لا ينكره واجيب
بان هذا الكلام لا طايل تحته اذ لم يستند في الدلالة اي مجرد هذا الامكان بل
ضم اليه قوله ما لم يقم له برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه ولا يخفى
عدم انطباق الامكان الذهني على هذا المجموع فالشارح وان لم يتعرض في
الاستدلال الى دليل مثبت تفصيلي الا انه تعرض فيه الى ان الاصل عدم

البرهان المانع وفايدة التمسك بهذا الدليل الكلي بيان ان الاصل معنا وان
المحتاج الى البيان هو مذهب الخصم فالقدح في شيء من مقدماته ادلتنا
التفصيلية لا يضرنا لان مقالتنا لما كانت موسسة على هذا الاصل الكلي لم
تهدم بابطال الادلة التفصيلية بخلاف مقالتهم فانها لما كانت موسسة
على الادلة التفصيلية انهدمت بابطالها اذ لا اصل لهم يرجعون اليه
وقد استدل اما على الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي وتقرير
الاول انا قاطعون اي جازمون يقينا برؤية الاعيان والاعراض
ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم بتمييز كل منهما عن الاخر نحو
وبين عرض وعرض كذلك فان قيل الاستدلال على القطع بالرؤية
المذكورة بالتفريق بين جسم الى اخره مصادرة على المطلوب اذ هو استدلال
بالشيء على نفسه واجيب بان ما ذكره من التفريق ليس استدلالا على كون
الاعيان والاعراض مرئية فان هذا امر بديهي لا يشتبه على احد بل هو تنبيه
على ذلك لان النفس قد تغفل عنه فليس من المصادرة في شيء فقد ثبت
بالضرورة ان صحة الرؤية حكم مشترك بين الاعيان والاعراض وكل حكم
مشترك بين شيين مثلا فلا بد له من علة تامة مشتركة بينهما كما اشار الى
ذلك بقوله ولا بد للحكم المشترك من علة تامة مشتركة بينهما فلا بد
لصحة رؤية الاعيان والاعراض من علة كذلك وهي اما الوجود او الحدوث
او الامكان اذ لا رابع مشترك بينهما اي الاعيان والاعراض يصلح للعلية
وتتوهم عليته وبهذا اندفع ما قيل من منع الحصر في الثلاثة لاشتراك
الاعيان والاعراض في اوصاف اخر كمطلق التحيز الاعم من التحيز بالذات
او بالغير وكوجوب الوجود بالغير اعني تعلق ارادة القادر المختار وقدرته
وكالمعلومية والمذكورية وغير ذلك والحدوث عبارة عن الوجود
بعد العدم فاعتبر في مفهومه عدم سابق على الوجود فهو مركب من
العدم والوجود فهو عدمي والامكان الخاص عبارة عن عدم الوجود
وعدم ضرورة العدم فامكان العدم عدم ضرورة الوجود وامكان الوجود
عدم ضرورة العدم ولا مدخل للعدم مستقلا كان او جزءا في العلية
يعني ان العدم لا يصلح ان يكون علة موثرة ولا جزءها لان ذلك يستلزم

ضرورة

قيام وصف التاثير به وهو وصف وجودي فلا يصح قيامه بالعدمي وهو اعم مما كان العدم نفس مفهومه او داخلا في مفهومه فلا يصلح للحدوث كالامكان للعلية وهذا معنى ما ذكر في شرح المواقف من ان التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فتعين الوجود هذا مع قوله اما الوجود الى اخره يجيء في اصول الفقه بالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل المقيس عليه وابطال ما لا يصلح منها للعلية فيتعين الباقي فاذا وجد ذلك الباقي في الفرع فلا بد صح قياسه على الاصل المقيس عليه في حكمه لوجود العلة الجامعة فيه واليه اشار الشارح بقوله وهو اي الوجود مشترك بين الصانع وغيره من الاعيان والاعراض فيصح ان يرى من حيث اي من اجل تحقق علة الصحة اي صحة الرؤية وهي الوجود فيه ويتوقف امتناعها اي الرؤية وفي بعض النسخ ويتوقف امتناعه اي ان يرى على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا هذا جواب عن سوال حاصله ان كون الوجود علة للصحة لا يستلزم تحققها تحققها اذ يتوقف تاثير العلة على وجود شرطها وانتفاء مانعها ومن الجايز ان يكون بعض خواص الممكن شرطا للعلية الوجود او بعض خواص الواجب مانعا للوجود عن العلية فينتفي علية الرؤية عن وجود الواجب لفوات شرطها على الاول ولوجود مانعها على الثاني وبعضهم جعل الشيء واقعا على الوجود والمعنى ان الامتناع يتوقف على ثبوت كون الوجود في الممكن شرطا للعلية الوجود المطلق وفي الواجب مانعا للعلية ذلك الوجود والتقرير الاول اظهر واعلم انه يوجد في غالب النسخ الشيء وقفت عليها الشيء بالتعريف وفي بعضها شيء بالتنكير والتقرير الثاني ظاهر على التعريف واما التقرير الاول فيظهر صحة بنايه على النسختين اما على التعريف فبان تجعل قوله من خواص الى اخره نعتا للشيء او حالا منه لان ال للجنس واما على التنكير فبان يجعل نعتا وعلى كل فمن في قوله من خواص للتبعيض وكذا اي ومثل صحة رؤية الباري تعالى يصح ان يرى سائر الموجودات اي باقيها من الاصوات والطعوم والروايح وغير ذلك كالحرارة لوجود علة الصحة فيها وهي الوجود لكن وجود صحتها لا يستلزم

وقوعها لانه متوقف على خلق الله تعالى ذلك في العبد ولم تجر عادته سبحانه بذلك كما اشار اليه بقوله وانما لا نرى بنا على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لابنا على امتناع اي استحالة وقوع رؤيتها وفيما ذكره جواب عما يقال اذا كان علة صحة الرؤية الوجود فلم لم ترسائر الموجودات مما لم يدرك بحس البصر وحاصل الجواب ان عدم وقوع رؤيتها لعدم خلق الله تعالى اياه وهو موقوف عليه وقوله بنا علة انما نرى يعني انما حكمنا بانتفاء رؤيتها للبنا منا على ان الى اخره فوجد شرط نصب المفعول له من اتحاد الفاعل وغيره فاندفع ما يقال ان اتحاد الفاعل ههنا مفقود لاختلاف فاعل الانتفاء والبنا وتانيث الضمير في لا نرى ورؤيتها الراجع الى سائر باعتبار معناه وحين ظرف اجيب الآتي اعترض هذا الدليل وهو قوله انا قاطعون الى اخره من جانب المعتزلة بان الصحة عدمية يعني ان القول بان الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة مسلم في الحكم الوجودي واما الصحة ههنا فليست من الامور الوجودية لانها صيانة عن الامكان العقلي وهو سلب الضرورة عن الطرفين فلا تستدعي اي لا تستلزم علة مشتركة ولو سلم انها تستدعي علة مع كونها عدمية فلا نسلم ان تلك العلة مشتركة او ولو سلم ان الصحة وجودية فلا نسلم انها تستدعي علة مشتركة واحدة بين الاعيان والاعراض لان الصحة واحد بالنوع والواحد النوعي قد يعلل بالعلل المختلفة كما اشار اليه بقوله فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا تستدعي الصحة علة مشتركة بين افرادها حتى تكون في الواجب تعالى لجواز ان يصح يعلل بعضها بعلة وبعضها الاخر بعلة اخرى الا نرى ان الحرارة واحد بالنوع تحته الحرارة الموجودة في شعاع الشمس والحرارة الموجودة في النار والاولى تعلل بالشمس والاخرى بالنار فالمعلل بالحقيقة هو الافراد المندرجة تحت النوع لا نفس النوع وان اضيف التعليل اليه باعتبار اشتمال كل من افراده عليه ولو سلم انها تستدعي علة مشتركة مع كونها واحدا بالنوع فالعدمي يصلح علة للعدمي قال بعض المحققين هذا الاعتراض لا موقع له لان قولنا لا مدخل للعدم في العلية ليس معناه امتناع التعليل بالعدمي مطلقا بل

اذا كان المعلل وجوديا فالمعلل امتناع تعليل الصحة بالامكان والحدوث بناء على
انها وجودية فبعد تسليم المعترض انها وجودية بقوله ولو سلم بعد قوله بان
الصحة عدمية امتنع عليه تعليلها بالعدمي فلا يصح اعتراضه بان العدمي يصلح ان
يكون علة للعدمي انتهى وهذا الاعتراض انما ينافي على تفسير مفعول قوله ولو سلم
الاول بما مر من انها وجودية اما لو فسر بانها تستدعي علة مع انها عدمية كما
فعله العلامة الشيخ بدر الدين الفيومي وكما صدرنا به التقرير لاستقام كلام
الشارح ولم يرد هذا الاعتراض ولو سلم ان العدمي لا يصلح علة للعدمي
كما لا يصلح علة للوجودي فلا نسلم اشتراك الوجود بين الاعيان والاعراض
بل وجود كل شيء عينه كما هو مذهب الاشعري ولا خفاء في تميز كل شيء عن غيره
فتتعدد الوجودات بتعدد الموجودات فلا يكون الوجود علة مشتركة حتى
يصح روية الباري تعالى بطريق القياس على صحة روية الاعيان والاعراض
بجامع الاشتراك في الوجود اجيب بان المراد بالعلة اي علة صحة الروية
متعلق الروية اي ما يمكن ان تتعلق به الروية كما اشار اليه بقوله والقابل
لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا بالوجود الخارجي ضرورة ان الروية لا
تتعلق بالمعدوم فلزم وجود علة الصحة قطعا ثم لا يجوز ان يكون متعلق
الروية خصوصية الجسم والعرض اي احدهما او هما بدليل قوله لانا اول
ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما اي حقيقة متعينة في
الخارج دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية
ونحو ذلك لان متعلق الروية لو كان خصوصية من تلك الخصوصيات لما
روي على البعد غيرها واللازم منتف فالملزوم مثله فعلم ان متعلق الروية
هو الهوية المطلقة وبعد رويته المتعلقة بهويته من حيث هي بروية
واحدة متعلقة بالبعدية يعني لا يشترط في القدرة على تفصيله الى ما فيه من
الجواهر والاعراض بعد الروية الاولى تعدد رويته بل بعدها بروية واحدة
متعلقة بهويته قد تقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض
وقد لا تقدر فمتعلق الروية هو كون الروية الشيء له هوية فيه تسمح
وحقيقة العبارة وهو الهوية من حيث هي وهو اي كون الشيء له هوية المعنى
اي المقصود بالوجود الذي هو علة صحة الروية على ما قررناه واشتراكه

بين الجواهر والاعراض وبين الواجب تعالى ضروري ضرورة ان له سبحانه
حقيقة متميزة عن غيرها من الحقايق وفيه اي هذا الجواب نظر لجواز ان يكون
متعلق الروية الجسمية اي مطلق الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير
اعتبار خصوصية في الجسمية وما يتبعها وهذا القدر ليس بمشترك بين
الاعيان والاعراض وبين الواجب تعالى لتنزهه سبحانه عن جميع النقايص ومن
هذا اطبق المحققون على ان اثبات صحة الروية بالدلالة العقلية لا يخلو عن شوب
والمعتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي حيث قال
من رام اثبات صحة الروية بدليل عقلي فقد ركب شططا وتقرير الوجه
الثاني السمعي ومعنى تقريره ايضاحه والكشف عنه ان موسى عليه السلام
قد سال ربه تعالى الروية بقوله رب ارني انظر اليك وارني ههنا
من الروية البصرية يتعدى بواسطة الهمزة الى مفعولين حذف الثاني منهما
والتقدير والله اعلم ارني ذاتك فان ترني اياها انظر اليك فلو لم يكن المسيول
وهو الروية ممكنا وفي نسخة بالتاء الفوقية اي ولو لم تكن الروية امرا ممكنا
لكان طلبه اي المسيول وفي نسخة طلبها اي الروية جهلا مركبا بما يجوز
في ذات الله تعالى وما لا يجوز او سفها قسيم قوله جهلا يعني ان موسى
عليه الصلاة والسلام ان كان مع سواله للروية بتقدير عدم امكانها غير عالم
باستحالتها كان طلبها جهلا لظنه غير الجايز عليه سبحانه وتعالى جايزا فلم يميز
بين الجايز عليه سبحانه وتعالى وبين غيره وان كان عالما بالاستحالة كان طلبها
سفها خاليا عن الفايدة لعدم ترتب الغرض المطلوب عليه فقوله وعبثا
تفسير اذ العبث الفعل الذي لا يترتب عليه غرض ولا فايدة واما قوله وطلبا
للمحال فمن عطف السبب على المسبب اذ السبب في السفه والعبث طلب
المحال مع العلم باستحالته والانبيا عليهم الصلاة والسلام منزهون
اي مبرون عن ذلك اللازم باقسامه لعصمتهم منه وان عطف على قوله
ان موسى فهو شق ثان من الدليل السمعي وتقريره ان الله تعالى قد علق اي
ربط الروية باستقرار اي سكون الجبل لان الروية مضمون الجزا والاستقرار
مضمون الشرط والاول معلق على الثاني وهو اي الاستقرار امر اي وصف
ممكن في نفسه وان كان مستحيلا بالنظر الى غيره وهو تعلق علمه تعالى بعدمه

والمعلق اي المربوط بالممكن ممكن وانما فسرنا التعليق بالربط في الموضعين
لتعديه بالباء وهذه الجملة الشرطية في قوة جملة اخبارية معناها الاخبار
بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به كما اشار الى ذلك بقوله لان معناه اي
التعليق المذكور الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به
والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة فلا يصح الاخبار بثبوته عند
ثبوت شيء منها اذ الفرض انه محال لا وجود له مطلقا وقد اعترض هذا
الدليل السمعي لشقيه بوجوه منها ما هو ضعيف ومنها ما هو قوي ومنها
ما هو اقوى والشارح تعرض لابطال الاقوي فيبطل ما عداه بطريق الاولى
وقد اشار الى تقرير الاقوي ثم ابطاله بقوله افواها ان موسى عليه الصلاة
والسلام هذا اعتراض على الشق الاول من شقي الدليل السمعي وتقريره
ان سؤال موسى عليه الصلاة والسلام كان لاجل قومه لاعتقادهم امكانها
حيث قالوا لن نومن لك حتى نرى الله جهرة فسالوا ليعلموا امتناعها
كما علمه هو فلم يكن سؤاله جهلا ولا سفها وعبثا وطلبا للمحال لانه مع علمه
بالاستحالة وانما كان لاجل قومه ثم اشار الى الاعتراض على الشق الثاني
من شقي الدليل السمعي بقوله وبانا وهو عطف على قوله بوجوه فعلم ان الوجوه
قد اعترض بها على الشق الاول منه اي وقد اعترض على الشق الاول بوجوه
وعلى الشق الثاني بانا لا نسلم ان المعلق عليه وهو الاستقرار ممكن
اذ ليس المراد به الاستقرار من حيث هو بل هو استقرار الجبل حال تحركه
اي في الوقت الذي علم الله سبحانه بوقوع تحركه فيه وهو اي الاستقرار
حال التحرك محال لاستلزامه الجمع بين الضدين واجيب عن هذين الاعتراضين
بان كلا من ذلك المذكور وهو الاعتراضان خلاف الظاهر اما الاول
فلان الاول الظاهر من قوله رب ارني انظر اليك تحصيل المسبول وهو الرؤية
لنفسه لا لقومه واما الثاني فلان المعلق عليه في الاية هو استقرار الجبل
في مكانه مطلقا من غير تقييد بحال تحرك حيث قال انظر الى الجبل ولم
يقل انظر الى الجبل في حال تحركه ولا ضرورة في ارتكابه اي خلاف الظاهر
اذ هو تاويل والنصوص الشرعية يجب حملها على ظاهرها ما لم يصرف عنه
صارف ولا صارف ههنا لكن فيما قاله تسليم ان هذه الادلة ظاهرة في

الدلالة لا قطعية والروية من المسايل الاعتقادية التي لا بد في ثبوتها من
الادلة القطعية اليقينية اللهم الا ان يقال انهم لم يعتمدوا في ثبوت الروية
على مجرد هذه الادلة بل على غيرها من الادلة القطعية اليقينية لاجماع
الصحابة والتابعين ومن بعدهم ممن يعتد باجماعهم على ان القوم
هذه العلاوة تتضمن الجواب عن كل من الاعتراضين وعلى بمعنى مع والتقدير
خذ هذا الجواب فانه كافيك مع ان ههنا جوابا وهو ان القوم ان كانوا مومنين
كفاهم قول موسى عليه الصلاة والسلام ان الروية ممتنعة فالعدول
مع ذلك الى طلب المحال سفه وعبث لا يجوز على الانبيا بل كان يجب عليه
عليه الصلاة والسلام المبادرة الى ردعهم وزجرهم كما فعل ذلك حين قالوا
اجعل لنا الها كما لهم الهة حيث قال انكم قوم تجهلون لان تاخير الرد تقرير
للبطلان وتجويز للروية وذلك غير جايز على الانبيا عليهم الصلاة
والسلام وان كانوا كفارا لم يصدقوا في حكم الله بالامتناع عبر
بذلك اشعارا بان السايلين القايلين لن نومن لك حتى نرى الله جهرة لم
يكونوا حاضرين وقت سوال الروية وانما الحاضرون هم السبعون الذين
اختارهم موسى عليه الصلاة والسلام للميقات فقوله لم يصدقوه اي له
ولامن معه لان من لم يصدق الرسول مع تاييده بالمعجزة حيث قالوا لن نومن
لك حتى نرى الله جهرة فكيف يتصور تصديقهم لاتباعه على انهم لو
حضروا او سمعوا لم يثبت عندهم ان المسموع كلام الله تعالى لانجرد اخباره
عليه الصلاة والسلام وكيف يصدقونه في ذلك مع تكذيبهم له وقت
تاييده بالمعجزة فلا حاجة فرق في عدم تصديقهم بين غيبتهم وحضورهم
فالسوال لهم مع كونهم غايبين سفه وعبث لا يجوز على الانبيا وايا ما كان
القوم او حالهم اي مومنين كانوا او كافرين يكون السوال لاجلهم عبثا
والاستقرار منصوب عطفا على اسم ان في قوله على ان القوم فهو من تمام
العلاوة اي وعلى ان الاستقرار حال التحرك ايضا ممكن كما انه في نفسه
ممكن فان قيل ان في استقراره حال التحرك اجتماع الضدين اجيب بانه
ليس المراد وقوعهما في ان واحد بل على البدلية بان يقع السكون بدل
الحركة ولا استحالة في ذلك وانما المحال اجتماع الحركة والسكون

وحاصله مع الايضاح ان الاعتراض باستحالة وقوع الاستقرار والسكون في
الزمن الواقع فيه التحرك ممنوع فان قيل لان ذلك الزمن كما صلح لوقوع التحرك
فيه يصلح كذلك لان يقع السكون فيه بدل التحرك وانما المحال اجتماعهما في
زمن واحد واجبة بالنقل اعلم ان الوجوب اما شرعي وهو الخطاب الجازم
الذي لا يجوز الترك او عقلي وهو المعبر عنه باللزوم العقلي واستحالة تخلف
الشيء عن الشيء اولغوي وهو يرد بمعنيين احدهما السقوط ومنه فاذا وجبت
جنوبها اي سقطت وقولهم وجبت الشمس اي سقطت والثبوت وهو المناسب
منا لان الشرعي لا يتصور في حقه تعالى تنزه عن ان يجب عليه شيء وكذا
العقلي اذ العقل لا مدخل له في اثبات الرؤية حتى يحيل تخلفها بل حظه
من ذلك الحكم بالجواز والامكان حتى يرد دليل من الشارع بالوقوع فيحكم به
تبعا للشارع ولما ذكر انها واجبة بالنقل كان قائلا قال هل ورد النقل
بوقوعها فقال نعم ورد الدليل السمعي بايجاب اي اثبات رؤية المؤمنين
الله تعالى في دار الاخرة والجار متعلق بايجاب او برؤية وآثر في النقل
وفي الدليل السمعي للاستغراق فيشمل الكتاب والسنة والاجماع ولذلك
فصله الشارح الى ذلك بقوله اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وجوه يومئذ مبتدا ويومئذ ظرف ناضرة المشتق
من النضارة وهي الحسن والبهاء والبهجة وناضرة خبر اول عن قوله وجوه
والخبر الثاني قوله ناظرة المشتق من النظارة وهو الادراك بالبصر وقوله
الى ظرفه وهو المطلوب لان النظر في اللغة اذا عدي بالى كان معناه الرؤية
البصرية وقد عدي في الاية بها واخبار تعالى واجب الوقوع فوجب
وقوعها بالنقل واما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام انكم
الخطاب للمؤمنين سترون ربكم اي في الاخرة كما ترون القمر ليلة
البدر تشبيه للرؤية بالرؤية في حصول الانكشاف التام بالبصر لا
تشبيه للمرائي بالمرائي لتعاليه سبحانه عن الكيف والمكان وهو اي قوله
عليه الصلاة والسلام انكم الى اخره مشهور رواه احد وعشرون من
اكابر الصحابة رضي الله تعالى عنهم تقرير لكونه مشهورا اي مستفيضا
فان المستفيض وهو الشايع عن اصل ولم يبلغ حد التواتر قد يسمى مشهورا ا

واقل عدد رواته اثنان وقيل ثلاثة كما تقرر في اصول الفقه واما الاجماع د
عرفوا الاجماع بانه اتفاق مجتهدي الامة بعد وفاة نبيها صلى الله عليه وسلم
في اي عصر على اي امر كان وقد انطبق هذا التعريف على الاجماع على الرؤية كما
اشار اليه بقوله فهو ان الامة اي سائر الفرق كانوا مجمعين على وقوع
الرؤية في الاخرة المستلزم لجوازها وعلى ان الايات والاحاديث الواردة
في ذلك اي وقوع الرؤية في الاخرة محمولة على ظواهرها من وقوع الرؤية
البصرية له تعالى في الاخرة ثم اي بعد انعقاد الاجماع على الوقوع وعلى حمل
الايات والاحاديث الواردة في ذلك على ظواهرها ظهرت مقالة المخالفين
اي دعواهم عدم جواز الرؤية فضلا عن وقوعها وشاعت شبهتهم ه
اي ادلتهم الباطلة على ذلك التي اعتقدوا حقيتها وتاويلاتهم للايات
والاحاديث الواردة في ذلك وصرفهم لها عن ظواهرها منها تاويل
الى في الاية بواحد الآلاء اي النعم وظاهرة بمنتظرة اي نعمة ربها منتظرة
ورد بان الانتظار غم لانه الموت الاحمر فلا يصلح للبشارة والاية لها وفي
قوله ثم ظهرت الى اخره اشارة الى ان خلافهم لا يكون قادحا في الاجماع بل هو
خارق له فلا اعتداد به قال في شرح المواقف والمعتمد في الوقوع بل في صحة
اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها وعلى
كون الايتين محمولتين على الظاهر ومثله يعتد اليقين انتهى ويعني بالايتين
قوله تعالى وجوه يومئذ الاية وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ ه
لمحجوبون ووجه الاستدلال بالاية الثانية كما نقل عن الشافعي رضي الله تعالى
عنه ان المؤمنين لو لم يروا ربهم سبحانه وتعالى في الاخرة لما كان لتعيير
الكفار بالحجاب معنى لاستوا الفريقين ح ولما ذكر الشارح ان شبههم شاعت
تشوف السامع الى ذكر شيء منها فعرض لذكر قواها وابطله فلزم بطلان
ما عداه بطريق الاولى كما اشار الى ذلك بقوله واقوى شبههم في حال
كونها من العقليات ان حقيقة الرؤية مشروطة عقلا بكون المرائي
في مكان وجهة ولما كانت الجهة عامة في الجهات الست صادقة بكل منها
وكان المراد جهة خاصة وهي جهة الامام اردفها بقوله ومقابلة تفسيرا
لما اريد بالجهة المشترطة في الرؤية لاختصاص المقابلة بجهة الامام ولا ه

ينتقض ما ذكر بالعرض لانه في مكان موضوعه بطريق التبعية من الرائي يرجع
لمقابلة وثبوت مسافة مخصوصة اي بعد وامتداد بينهما اي المرائي والرائي
بحيث لا يكون المرائي في غاية القرب ولا في غاية البعد اذ لو كان في غاية
القرب كالجفن والاهداب لم ير وكذا لو كان في غاية البعد واتصال شعاع
يخرج من الباصرة على هيئة مخروط اصله عند البصر ورأسه المستدق منه عند
المرائي ويمتد الى ان يقع على المرائي فيصير متصلا بالمرائي وكل ذلك اي
وكل واحد من الشروط المذكورة محال في حق الله تعالى فلا يرى اذ المشروط
يختل باختلال شرط واحد من شروطه فكيف باختلال الجميع والجواب
منع هذا الاشتراط في الرؤية مطلقا اذ هي بمحض خلق الله تعالى فجاز ان
يرى بدون هذه الشروط واليه اشار بقوله فيرى لا في مكان ولا
على جهة وبين الجهة بقوله من مقابلة واما قوله او اتصال شعاع
فهو عطف على جهة وكذا قوله او ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تع
وقياس الغايب على الشاهد في اشتراط هذه الشروط بتقدير كونها شروطا
عقلية في الشاهد والحق انها شروط عادية فيه وبالجملة فقياس الغايب
عليه فاسد وقد يستدل المراد الماضي وانما عبر بالمضارع قصدا الى استمرار
الاستدلال وبني الفعل للمجهول اشارة الى عدم الاعتداد بقائله اي وقد
استدل بعضهم على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وعبر
بعدم لا بمنع للاشارة الى ان المفتقر الى الاستدلال هو المدعي لعدمه
الاشتراط لا المانع لان المانع لا يلزمه دليل يعني ان الدليل على عدم
اشتراط هذه الشروط في الرؤية عقلا رؤية الله تعالى ايانا للاتفاق
بيننا ومنكم على انه تعالى يرانا بدون هذه الشروط لتعاليه سبحانه عن
سمات الحدوث وفيه نظر لان الكلام اي النزاع في الرؤية بحاسة
البصر والرؤية المستدل بها ليست كذلك فلا يصح الاستدلال بوجودها
على وجود الرؤية المتنازع فيها وهي الرؤية بحاسة البصر واورد عليه ان
من قواعد اهل السنة انه تجوز رؤية اعمى الصين وهي بافضى المشرق بقية
اندلس وهي بافضى المغرب ولا معنى لكون ذلك بحاسة البصر لان الادراك
بحاسة البصر لا يجامع العمى فدل ذلك على ان الرؤية المتنازع فيها ليست

مقيدة بحاسة البصر فالاستدلال على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا
صحيح لعدم تقييد رؤيتنا بحاسة البصر وهذا قال بعضهم ان الرؤية منا
المتعلقة بذاته تعالى مغايرة لسائر المبصرات بالمائية وهذا لم يشترط
بشرائطها وان كان يكفي في ذلك المغايرة بالهوية بمعنى ان حقيقة هذه
الرؤية المعينة غير حقيقة هذه الرؤية المعينة كما هو راي البعض في التفرقة
بين الهوية والمائية وقد يدل التصوير المذكور وهو انه تجوز رؤية اعمى
الصين بقية اندلس على انه لا يجب ان تكون الرؤية المتعلقة بذاته تعالى
بحاسة البصر ومن هنا كان للمعتزلة ان يقولوا نراه انما هو في النوع
المعلوم من الرؤية لا في الرؤية المخالفة لها في الحقيقة المسماة عندكم
بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري ثم الحق ان الحالة المسماة
بالرؤية والانكشاف التام وان امكن حصولها بدون بحاسة البصر عندنا
لكن المدعى ان ذاته تعالى تنكشف لنا بحاسة البصر فان قيل لو كان
تعالى جايز اي ممكن الرؤية في حال سلامة الحاسة كما اشار اليه بقوله
والحاسة سليمة لوجب ان يرى في الدنيا لوجود علة الرؤية من الوجود
وشرطها من سلامة الحاسة وانتفاء مانعها اذ الفرض الجواز والا اي وان
لم تجب رؤيته تعالى مع ما ذكر لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
لا نراها مع جامع الوجود مع امكان الرؤية وانه الجواز المذكور سنبسطه
وانكار لما علم بالضرورة وانتفاء اللازم لينتفي الملزوم وهو عدم
وجوب الرؤية عند ما ذكر فيثبت نقيضه وهو وجوب الرؤية عند امكانها
في حال ما ذكر ولا خفاء في انتفائها فيبطل ملزومه وهو جواز الرؤية قلنا
اللازم وهو لو جب ان يرى ممنوع فان الرؤية عندنا تخلق الله تعالى
لا تجب عند اجتماع الشرايط وحاصله مع الايضاح ان اللزوم بين امكان
الرؤية ووقوعها مبني على ان ما ذكر من الوجود والسلامة والجواز امور
عقلية ليستحيل تخلف اثرها عنها وهو محل منع فانها عادية والسبب
الحقيقي هو خلقه تعالى للرؤية فينا ولم تخلقها في الدنيا لاكرام الخلق
فاذا خلقها الله تعالى فينا في الاخرة ان شاء الله تعالى كما وعد بذلك
المومنين استحال تخلفها فان قيل في هذا الجواب تسليم انه تجوز ان يكون

حضرة ثنا جبال شامخة لا نراها لجواز ان لا يخلق الله رويتها فينا وقد تقدم
انه سفسطة اجيب بان احتمال وجودها ممتنع بحكم العادة لاطرادها برؤية
الموجود والي هذا اشار الكستلي بقوله واحتمال الجبال الشامخة يندفع بحكم العادة
بعدمها ومن السمعيات عطف على من العقليات قوله تعالى لا تدركه
الابصار ومو يدرك الابصار اسناد الادراك الي الابصار مجاز من اسناد
الشيء الي آلته والمدرك حقيقة مو ذوو الابصار ووجه الاستدلال بالاية
انه لا معنى للادراك المسند الي الابصار الا الرؤية البصرية فالاية نفت ان تراه
جميع الابصار بواسطة اللام الاستغراقية وقد علمت فيما سبق ان محل النزاع
بيننا وبينهم امكان الرؤية والاية بتقدير دلالتها على نفي الرؤية انما تدل
على نفي الوقوع الاعم من نفي الامكان والاعم لا اشعار له بالاخص فلهم ان
يقال ان غرضهم من الاستدلال بالاية الاستدلال على نفي الوقوع ردا
على قولنا الهاواجبة بالنقل اذ الكلام فيه والجواب بعد تسليم كون
الابصار للاستغراق وتسليم افادة عموم السلب عن كل فرد من افراد
الابصار لاسلب العموم الصادق ببعض الابصار وتسليم كون الادراك هو
الرؤية مطلقا لا على الرؤية على وجه الاحاطة لجواز ان المرائي وهو لا يسلم
نفي حصول اصل الرؤية اذ اي قوله تعالى لا تدركه الابصار له دلالة فيه على
عموم الاوقات والاحوال بنا على ان العموم في الاشخاص لا يستلزم العموم في
الاوقات والاحوال بل هو مطلق فيها كما هو الصحيح عند القرافي وطايفة من
الاصوليين وحاصله مع الايضاح انا لا نسلم ان اللام في الابصار
للاستغراق لاحتمال ان يكون للعهد والمقصود نفي ادراك ابصار الكفار
بدليل قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولو سلم فيحتمل ان المراد
سلب العموم لكل بصر بان يعتبر تعلق الادراك بجميع الابصار فتكون موجبة
كلية ثم يعتبر ورود النفي عليه فيصير محتملا للسلب الجزئي كالكلي لكن المتحقق
منه هو الجزئي اي لا يدركه بعض الابصار وهو ابصار الكفار بدليل الاية
السابقة فيساوي العهد ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود النفي على
الادراك ثم يعتبر تعلقه بجميع الابصار فيكون سالبة كلية سلبت الادراك
عن كل فرد فرد من افراد الابصار فالمنفي هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوا

المرئي على ما هو معنى الادراك لاسماء انها في حقه تعالى لا مطلق الرؤية ونفي
الاخص المحال في حقه تعالى لا يستلزم نفي الاعم كما هو المدعى ولو سلم كون
الادراك بمعنى الرؤية مطلقا لا بقيد الاحاطة فيجوز ان يكون هذا السلب
مخصوصا ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى قبل الحشر اتفاقا او ببعض الاحوال
بان تكون الرؤية المنفية هي الرؤية على وجه المواجهة والانطباع اعني انطباع
صورة المرئي في باصرة الرائي لاستلزام الانطباع لاتصال الشعاع بالمرئي ونفي
الاخص المحال في حقه تعالى لا يستلزم نفي الاعم وهو الرؤية لا بقيد المواجهة
والانطباع فمع قيام هذه الاحتمالات لا يتم لهم الاحتجاج بالاية بل يجب حملها
على بعضها جمعا بين الادلة وقد يستدل بالاية على جواز الرؤية هذا من
باب قلب الدليل على المستدل يعني ان الاية التي زعموا انها دليل على انتفاء
الرؤية هي في الحقيقة دليل على جواز الرؤية بل على وقوعها كما سيأتي وتقرير
الاستدلال ان الاية تدل على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح
بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رويته لامتناعها وانما التمدح في ان
تمكن رويته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء هذا الدليل سيق له
قياس الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه فان قيل قولك كالمعدوم
لا تمدح بعدم رويته مسلم واما قولك لامتناعها فممنوع اذ العلة في عدم
التمدح بذلك انما هي الاضافة بالعدم الذي هو معدن كل نقيصة اجيب
بان الذم بجهات توجب النقص لا ينافي المدح بجهة توجب الكمال كما ان المدح
بجهات توجب الكمال لا ينافي الذم بجهة توجب النقصان فذم المعدوم بجهة
اضافته بالعدم لا ينافي مدحه بجهة اضافته بامتناع الرؤية التي هي جهة
كمال بزعمكم فان قيل لا خفاء في ان الاصوات والروايح ونحوها مما لم تجر العادة
برويته ممكنة الرؤية مع انها لا يتمدح بعدم رويتها اجيب بان عدم مدحها
بذلك لما تقرر في العقول بنا على مجاري العادات من امتناع رويتها حتى
لو تيقظ لجوازها عقلا الا مفاريد من العلماء بخلاف رويته تعالى فان
جوازها كان مشهورا فيما بين الامم مقبولا عندهم الى ان ظهر المخالفون من
هذه الامة تشبثا باذيال الامم الخارجة عن الملة على ان مطلق عدم الرؤية
سواء كان لامتناعها او مع امكانها كما في نحو الاصوات والروايح ليس مما يمدح به

بل ما هو بسبب حجاب العز والكبرياء والتمنع بما يوحش الابصار ويردها بالخيبة
والبوار فان قيل اذا كان المستحيل لا يتمدح به بعد به فما الجواب عن تمدحه سبحانه
وتعالى بنفي الشريك وبنفي اتخاذ الوالد والصاحبة مع ان كلا منهما مستحيل
الوجود اجيب بانه انما تمدح بذلك جريا على ما تقرر في اوهام المخاطبين من
المشركين وعقايدهم الفاسدة من ان كل من اتصف بالصاحبة والملك
والمعبودية فله صاحبة وولد ووالد وخول ومعاند ومعارض ولهذا
جعلوا لله شريكا الجن والانس وزعموا ان الملايكة بنات الله فاثنى الله سبحانه
على نفسه بانه مع كونه جامعا لهذه الصفات متعال عما ذكر فسبحانه ما اعظم
شانه وان جعلنا الادراك اي ما ذكرناه من دلالة الاية على جواز الرويه
ان جعلنا الادراك عبارة عن مطلق الرويه وان جعلناه عبارة عن الرويه
على وجه الاحاطة اي بقيد الاحاطة بالجوانب الست ويعبر عنها بالجهات
والحدود والنهايات فدلالة الاية على جواز الرويه بل على تحققها اي وقوعها
اظهر لان المعنى انه تعالى مع كونه مربيا لا يدرك اي لا يرى بالابصار على وجه
الاحاطة لتعاليه عن التناهي والانصاف بالحدود والجوانب ووجه
الدلالة اما بنا على القاعدة المقررة من ان النفي اذا دخل على كلام مقيد
بقيد انصب على ذلك القيد وبقي المقيد بحاله والقيد ههنا هو الاحاطة
بالجوانب والحدود فينصب النفي عليه لتعاليه سبحانه عن الجوانب والحدود
ويبقى المقيد وهو مطلق الرويه بحاله واما بنا على مفهوم المخالفة وهو ههنا
مفهوم الصفة لان الاية دلت على نفي الرويه على وجه الاحاطة بالجوانب
والحدود فمفهومها تحقق الرويه وثبوتها لا على هذا الوجه ومنها يحتمل
ان يكون عطفا على قوله من العقليات كما في قوله ومن السمعيات فيقدر
فيه اقوي فتكون هذه الشبهة ايضا من اقوي الشبه ويحتمل وهو اقرب
لفظا ان تكون الواو للاستيناف او لعطف جملة على جملة اخري وعليه
فمنها خبر مقدم وما بعده مبتدا موخر اي ومن شبههم السمعيات لا بقيد
كونها اقوي ان الايات الواردة في سوال الرويه مقرونة بالاستعظام
اي عدها امرا عظيما مستنكرا ولذا فسره بقوله والاستنكار كما في قوله تر
فاخذتهم الصاعقة بظلمهم في حق الذين قالوا لموسى عليه الصلاة والسلام

ارنا الله جهرة وكما في قوله تعالى لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا في
حق الذين قالوا لولا انزل علينا الملايكة او نري ربنا ووجه الدلالة من
هذه الاية ان العتو هو مجاوزة الحد والخروج عن المعقول فلو لم يكن سوال
الرويه طلبا للمحال في حقه تعالى وتجاسرا عليه بما لا يليق بكبريايه لما كان
خروجا عن المعقول بل كان طلبا لامر ممكن وهو الاتيان بحجة ومعجزة من الرسول
عليه الصلاة والسلام تدل على صدقه في دعوي الرسالة واجيب بان
الاستعظام والاستنكار ليس لانهم طلبوا امرا محالا خارجا عن المعقول
بل لانهم طلبوا امرا اخبرهم الصادق بانه اشرف كرامة اعدها الله تعالى
للخلص من عباده في دار نعيمه اذ طلبهم تعجيل ذلك في الدنيا مع انتفائهم
بعدم المجاهدة والخروج عن الشهوة والعادة بل مع الكفر لاشك انه استكبار
عظيم وعتو كبير وعناد ظاهر وفي ذلك الاشارة بقوله والجواب ان ذلك
الاستعظام والاستنكار لبعدهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها
واستحالتها لان مجرد الطلب لما هو محال في حقه تعالى مع الجهل باستحالته
بل ومع ظن امكانه من غير تعنت وعناد ليس باستكبار عظيم وعتو كبير على
ان اعلامهم بوقوعها في الاخرة يستلزم علمهم بامكانها ويدل على ذلك ايضا
قرن طلب الرويه في الاية بطلب نزول الملايكة الممكن والا اي وان لم
يكن للتعنت والعناد بل للامتناع لمنعهم موسى عليه الصلاة والسلام
عن ذلك اي سوال الرويه كما منع حين سالوا ان يجعل لهم الها فقال
انكم قوم تجهلون وهذا الجواب مشعر بامكان الرويه يقظة في الدنيا
ووجه الاشعار قوله لا لامتناعها والمراد بالاشعار الاعلام مع خفاء الصاق
بالصراحة وهذا اي امكان الرويه في الدنيا اختلف الصحابة رضوان
الله عليهم اجمعين في جواب ان النبي عليه الصلاة والسلام لما راى ربه
ليلة المعراج امرا او لا والاختلاف في الوقوع دليل على الامكان واما
الرويه لله تعالى في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف والاخلاف
في انها نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين وفي هذا رد
لما توهمه بعضهم من ان وقوع رويته تعالى في المنام بدون شرايط
الابصار عادة من ثبوت المسافة والمقابلة واتصال الشعاع يدل على

على امكانها في الاخرة بدون هذه الشروط بجامع الادراك ووجه الرد ان روية
المنام ليست ادراكا بالعين بل نوع مشاهدة بالقلب واورد عليه ان المبصر
البديهة تشهد بان المبصر في المنام كالمبصر في اليقظة في كونه مبصرا بالعين
فان جعل النوم ضدا للادراك غير مجامع له فلا عبرة بتلك المشاهدة اصلا
كانت بالقلب او بالعين وان لم يجعل ضدا له فكما يعتبر بعض الادراكات بدون
شرايط الابصار يجب ان يعتبر في البعض الاخر لعدم الفرق والجواب ان دعوى
شهادة البديهة ان المبصر في المنام مبصر بالعين كالمبصر في اليقظة ممنوعة
لان ذلك من قياس المتخيل على المحسوس ولا يخفى ما فيه فما ذكره الشارح لا غبار
عليه والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة
والعصيان انما بين افعال العباد بهذه الافعال الاربعة مع كونها جمعا
مضافا يعم كل فعل من افعالهم لان هذه الاربعة هي مناط الثواب والعقاب
واشار بالاولين الى افعال القلوب وبالاخيرين الى افعال الجوارح ثم ان عد
الايمان من الافعال لا خفا به اذ هو عبارة عن التصديق الخاص كما سياتي
ان شا الله تعالى واما الكفر اعاذنا الله تعالى منه ففي عده منها اشكال بنا
على ما عليه الجمهور من انه عدم الايمان والعدم ليس بفعل الا ان يحمل على
التسمح واما على ما مشى عليه بعض الايمة من انه خصلة واحدة وهي الجهل
بالله فعده من الافعال ظاهر اذ المراد الجهل المركب وهو اعتقاد الشي على خلاف
ما هو به وهذا فعل قلبي وانما اختار الجمهور الاول لعمومه وشموله لكفر نحو المعاند
والمستهزي لا كما زعمت المعتزلة من ان العبد خالق لافعاله بقدرته
واختياره على سبيل الاستقلال حال الخلق والا فلا يخفى ان القدرة
والاختيار المتوقف عليهما الفعل خلق الله عز وجل والخلاف جار في افعال
ما لا يعقل ايضا وقد كانت الاوايل منهم يتحاشون اي يتباعدون
عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كما صرح به في بعض النسخ ويكتفون
بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك كالمنشي والمبدع وحين راى الجبائي
واتباعه منهم ابنه وهو اكثر من ابيه علما واتباعا ان معنى الكل الخالق
والموجد وما عطف عليه واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا
على اطلاق لفظ الخالق على العبد وتجاسروا عامل حين احتج اهل الحق عليه

المخرج

اي على ان الله تعالى خالق لافعال العباد بوجوه الاول ان العبد لو كان
خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشي بالقدرة
والاختيار المعبر عنه بالخلق لا يكون الا كذلك اي مصحوبا بالعلم بتفصيله
الا ترى الى قوله تعالى الا يعلم من خلق بعد قوله تعالى انه عليم بذات الصدور
ولان كل فعل جزئي يصدر عن قصد واختيار فلا بد له من تصور جزئي لايق
بفاعله لما يرى في ذلك الفعل من المصلحة المرجحة له على الترك ولا بد له من
قصد مرتب على ذلك التصور ليترتب ذلك الفعل عليه ومعلوم ان التعليل
بالمصلحة الباعثة لا يتصور في افعاله تعالى وان كان لا بد فيها من الارادة
والاختيار فالكلام في غير افعاله تعالى واللازم وهو كون العبد
عالما بتفاصيلها باطل فالملزوم وهو كونه خالقا لافعاله مثله وقد
اشار الى بيان بطلان اللازم بقوله فان المشي عن قصد واختيار من موضع
الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة بين الحركات ولا شعور
للماشي بذلك المذكور من الحركات والسكنات كيفية وتعيينا وعددا
فان قيل انه عالم بذلك لكنه ذاهل وغافل عن الشعور به اجيب بان من
خواص الذهول والغفلة كون الشخص بحيث لو نبه لتنبه كما في الايمان
فان المومن في حال غفلته عن الايمان مومن لانه لو نبه لتنبه والى
هذا الاشارة بقوله وليس هذا اي عدم الشعور ذهولا عن العلم
المعبر عنه بالشعور بل لو سيل الماشي حال المشي عنها اي عن الحركات
والسكنات كيفية او تعيينا وعددا لم يعلم وهذا اي عدم الشعور
في اظهر افعاله واما اذا تاملت في حركات اعضايه في المشي
والاخذ اي التناول والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك
العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر في عدم الشعور
واذا انتفى عدم شعوره بها فلا تكون مخلوقة له وللسيد رحمه الله تعالى
مناقشة في بطلان اللازم وحاصلها مع الايضاح انه لا يلزم من الشعور
الشعور بالشعور لان ذلك فرع دوام الشعور وحصول الشعور لا يستلزم
دوامه فان الانسان اذا تمرن على عمل من الاعمال لا يحتاج الى مزيد التفات
اليه وربما يكون اكثر همه حال عمله مصروفا في امر اخر اهم منه وهو في

وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطا صح

ضمن ذلك يدأب على ذلك العمل المعتاد ويلاحظ كل جزئي يباشر من جزئياته
ملاحظة ما ويفعله بقصد مرتب على تلك الملاحظة لكنه لقلة التفاته
وعدم مبالاته واهتمامه بشانه لا يثبت ذلك اي ما ذكر من القصد في
ضميره بل يزول كما حصل حتى لو سيل عن تفاصيل عمله لم يقدر على الجواب
ولو حاول مباشرته ومن انصف من نفسه وتامل احوال ارباب الحرف
والاعمال التي يحتاج فيها الى مزيد سرعة وتكرر عمل كضرب اوتار المزامير
ونقرات المزامير لاستحقر ذلك واما ان الانسان لا يعرف اي جنس من
عضلاته يجب تحريكه فيتم القبض والبسط وكم عددهما وكيف ينبغي ان يحرك
ونحو ذلك فما يتوقف عليه عمله من ذلك يجب ان يعلمه البتة وان لم يقدر
على تفصيله وتلخيص العبارة عنه وما لا يتوقف عليه ذلك فليس يعلمه
جزما ولا صنيع هذا معنى كلامه ولا يخفى على المنصف ان الوجه الجهل بوجه
ما والعجز بوجه ما ينافي الخلق الذي هو من شان الاله القادر من جميع
الوجوه العالم بكل شيء والثاني من الوجوه النصوص الواردة في ذ
ذلك اي ان الله تعالى خالق لجميع افعال العباد ثم ان النصوص تطلق
تارة ويراد بها الالفاظ الدالة على معانيها دلالة قطعية لا تحتمل غيرها
وتارة على الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة سواء دلت على المعاني
دلالة قطعية ام لا وهذا الثاني هو المراد منا ويقابل النصوص بالمعنى
الاول الظواهر وبالمعنى الثاني الاجماع والقياس ثم اشار الى بيان ان
النصوص الواردة في ذلك بقوله كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملو
اي عملكم بنا على ان ما مصدرية ليلا يحتاج الى حذف الضمير
لو قدرت موصولة والحذف خلاف الاصل فلا يرتكب مع وجوده
مندوحة عنه او معمولكم بنا على ان ما موصولة فان قيل اذا
جعلت ما موصولة وأوقع الفعل على ضميرها كانت مفعولا به بمعنى
المعمول وهو انما يتناول حقيقة محل العمل الذي هو من قبيل الذوات
كالحجر المنقور والدرهم المنقوش ولا نزاع في انها مخلوقة لله عز وجل
والجواب منع الحصر بل المعمول كما يتناول لمحل العمل حقيقة كذلك يتناول
الافعال بمعنى الهيئة الحاصلة بالايجاد حقيقة كما اشار اليه بقوله

ويشمل

ويشمل الافعال فان قيل الافعال لا تختص في الهيئة المذكورة بل تعم
الايجاد نفسه وهو لا يدخل في العمل بمعنى المعمول فلا يشمل جميع الافعال
اجيب بانه امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا ضير في خروجه لكونه
ليس من محل النزاع لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او
للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع
بل الفعل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد والايقاع
اعني به ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه
النكتة وبيان ان الفعل المتنازع فيه هو الهيئة الحاصلة بالايجاد
والايقاع قد يتوهم ان الاستدلال بالاية موقوف على كون ما
مصدرية اذ لو جعلت موصولة لم تتناول جميع الافعال لخروج الفعل
بالمعنى المصدري وهو الايجاد عن الموصولة وحاصل كلامه مع الايضاح
ان العمل يطلق بالاشتراك اطلاقا شايعا ذايعا فيما بينهم على الفعل
بالمعنى المصدري وهو الايجاد والايقاع وعلى الفعل بالمعنى الحاصل
بالمصدر وهو الهيئة الحاصلة بذلك الايجاد وليس استعماله في المعنى
الثاني من قبيل جعل المصدر بمعنى المفعول لما عرفت من ان استعماله فيه
حقيقي ولما غفل بعضهم عن هذه النكتة قال ينبغي ان يجعل المصدر
الذي هو العمل بمعنى المفعول وهو المعمول ليصح تعلق الخلق به بناء على ان
العمل انما يصح استعماله حقيقة في الايجاد والايقاع ولما ورد عليه ان
المعمول يطلق بالاشتراك على الهيئة الحاصلة بالمصدر وعلى محل العمل
كالسرير بالنسبة الى النجار والدرهم بالنسبة الى الصايغ ولا معين
في الاية لواحد منهما قال ثم اي بعد جعل العمل بمعنى المعمول بحمل الامنا
في عملكم بمعونة المقام وهو مقام المدح على الاستغراق والشمول فيعم
العمل جميع الهيئات الحاصلة بالايجاد وجميع محالها فيتم المقصود وقد
علمت ان ما ذكر مع كونه في غاية التكلف لا داعي الى ارتكابه للاستغناء عنه
بالوجه الصحيح على ان الاية ليست فيها اضافة حتى يتصور حملها بمعونة
المقام على الاستغراق وانما جاءت الاضافة من سبك ما مع ما بعدها
بالمصدر يوضح لك ما ذكرناه انك اذا قلت هذا الدرهم ضرب الامير

فهناك ثلاثة اشيا الدرهم المضروب وهو محل العمل والنقش الحاصل عليه
وايجاد ذلك النقش فالضرب يطلق على الدرهم مجازا ويقال انه بمعنى المفعول
اي المفعول به فانه المتبادر عند الاطلاق ويطلق على كل من المعنيين
الاخيرين حقيقة فالعمل وان صح استعماله في كل من هذين المعنيين
حقيقة لكن تعلق الخلق به عين انه مستعمل في المعنى الاول منهما اذ لا
يصح تعلق الخلق بالاخر لكونه امرا اعتباريا لا وجود له في الخارج حتى يتعلق
به الخلق هذا تقرير كلامه واورد عليه ان اطلاق المعمول على المعنى
الحاصل بالايجاد وان صح قياسا لكن المتعارف لغة اطلاقه على محل
العمل واطلاق العمل على المعنى الحاصل بالايجاد ولين سلم استعماله في
كل منهما حقيقة فلا يجوز استعماله فيهما معا الا بطريق استعمال اللفظ
المشترك في معنييه فلا يتصور تعميمها الا عند من يقول بعموم
المشترك واما من يمنع ذلك فلا يتم الاستدلال بالاية بتقدير انها
موصولة على مذهبه لجواز استعمال المعمول في محل العمل ومع قيام
الاحتمال لا يتم الاستدلال ولهذا اشتهر فيما بينهم ان الاستدلال
بالاية يتوقف على كون ما مصدرية ولقوله تعالى الله خالق كل شيء
فان قيل ان الاية لا يمكن جريانها على عمومها لان الشيء يعم الواجب
والمستحيل وليست تعلق الخالق بكل منهما اذ المخلوق ما يتعلق وجوده
بغيره والمستحيل لا وجود له واما الواجب فهو الذي يقتضي ذاته
وجوده ولا يفتقر الى شيء في شيء فيخص الشيء عقلا ما عدا الواجب والمستحيل
وهو الممكن كما اشار اليه بقوله اي ممكن بدلالة العقل والعام اذا
خص منه البعض لا يبقى حجة فيما عداه والجواب ان الحق في العام
المخصوص بالعقل انه قطعي فيما عدا ذلك المخرج لانه لما استحال جريان
حكم العام على ذلك المخرج صار كانه ليس عاما الا فيما عداه من الافراد
فيكون باقيا على عمومه لم يخرج منه شيء واما المخصوص بالسمع فالصحيح
انه حجة فيما بقي ايضا فان قيل الشيء لا يتناول المستحيل لاختصاصه
بالموجود ولهذا لم يتعرض الكسبي الا لسؤله للواجب فالجواب ان
الشيء في اللغة هو ما يمكن ان يعقل ويخبر عنه وهذا شامل للموجود

مطلقا والمعدوم كذلك واما اختصاصه بالموجود فعرف طار للمتكلمين
من حيث خصوه بالممتاز المتعين في الخارج والاية لا تنزل على ذلك فان
قيل لعل السر في التعرض للواجب فقط ان المستحيل لا يتوهم تعلق
الخلق الذي هو الايجاد به لامتناع وجوده قلنا هذا موجود في الواجب
لان وجوب وجوده ينافي تعلق الخلق والايجاد به ولما ذكرناه من جواب
الاشكال الاول فسر الشارح الشيء بالممكن بدلالة العقل ولم يعرج على ذكر
الاشكال وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق عطف على مقدر بعد
الهمزة اي استوى الكامل والناقص فمن يخلق اي يصدر منه حقيقة
الخلق كمن لا يخلق اي لا تصدر منه حقيقة الخلق في شيء من الافراد ترك
الفعل المتعدي منزلة اللازم ولم يعتبر تعلقه بمفعول اصلا لا لفظا
ولا تقديرا للدلالة على ان مناط الامر المدح واستحقاق العبادة انما هو
نفس حقيقة الخلق من حيث هي لا باعتبار تعلقها بخصوص عين ولا فعل
فلو صدرت من غيره تعالى في فرد ما من افرادها لم يحسن التمدح بها
ولا جعلها مناطا لاستحقاق العبادة ولا ذم غيره بعدم صدورها منه
واللازم باطل فالملزوم مثله فمن زعم ان المراد خلق الاعيان ليفهم
الاية القرائنية ولا القاعدة البيانية والى هذا اشار الشارح بقوله
في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال
هذا السؤال وارد على كون الخالقية مناطا لاستحقاق العبادة وتقريره
ان القول بثبوت الخالقية لغيره تعالى مع انها علة لاستحقاق العبادة
يستلزم القول باستحقاق ذلك الغير للعبادة وهو اشراك وكفر وهذا
معنى قوله فالقايل اي اذا كانت الخالقية مناطا لاستحقاق العبادة
فالقايل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون
الموحدين واللازم منتف على الصحيح عند الجماعة فاجاب الشارح
اولا بما حاصله ان الالوهية تقال تارة بمعنى استحقاق العبادة وتارة
بمعنى وجوب الوجود والتشريك اي اعتقاد الشريك فيها باي المعنيين
كفر فاعتقاد ثبوت الشريك فيها بالمعنى الاول كما في اشراك الوثنية
لانهم يعتقدون انحصار واجب الوجود في الله عز وجل وينفونه عما يعبدونه

من الملايكة ومن الاصنام التي زعموا انها على صور الملايكة ويزعمون ان
عبادتهم تقربهم الى الله زلفى واعتقاد ثبوت الشريك فيها بالمعنى الاول
وسموا وثنية كما في اشراق الثنوية وهم المجوس وذلك يستلزم اعتقاد ثبوته
فيها بالمعنى الاول وسموا ثنوية لانهم يزعمون ان للعالم اصلين النور
والظلمة وان احدهما يخلق الخير ويسمونه يزدان ويعنون به الله عز وجل
وان الثاني يخلق الشر ويسمونه اهرمن ويعنون به الشيطان وقيل
انهم يعنون بالنور والظلمة حقيقتهما واما المعتزلة فلا يعتقدون ثبوت
شريك فيها اصلا لا بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثاني والى هذا اشار
بقوله لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى
وجوب الوجود كما اي كالاشراك الذي للمجوس او بمعنى استحقاق العبادة
كما اي كالاشراك الذي لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك
اي الشريك في الالوهية بشيء من المعنيين واجاب ثانيا بان الخالقية
التي هي مناط استحقاق العبادة هي الخالقية التي لا تفتقر الى الاسباب
والآلات اما التي تفتقر الى ذلك فليست مناطا للاستحقاق والى
هذا الجواب اشار بقوله بل لا يجعلون خالقية العبد
كخالقية الله تعالى لافتقاره اي العبد الى الاسباب الحاملة له
على الفعل المقدور والقدرة والارادة الحادثتين والآلات اي
كالاعضاء والجوارح التي هي اي الاسباب والآلات خلق الله تعالى
واعلم ان في تكفير من قال من اهل البدع بما يلزم امر اما كفر اقولين
الصحيح منهما عدم التكفير كما بني عليه الشارح الجواب الاول والسائل
بنى السؤال على مقابله واما الجواب الثاني فيمنع القول بان خلق العبد
لافعاله لازم للتكفير لانه مغاير للخلق الذي هو مناط استحقاق
العبادة بالماهية فان قيل كيف يكون الخلق مناطا للاستحقاق
العبادة وقد صدر عن عيسى عليه الصلاة والسلام خلق بعض الاعيان
اجيب بان الخالق لذلك في الحقيقة هو الله تعالى لا عيسى كما اشار
اليه قوله تعالى باذني اي بجعلي واراديتي والمعجزة هي اجراء ذلك الخلق
على يديه عليه الصلاة والسلام فنسبة الخلق اليه مجاز او يراد بالخلق

التقدير

التقدير لا الايجاد وسيأتي الجواب بذلك في كلام الشارح فقد تقرر ان
المعتزلة لا يثبتون التشريك في الالوهية عند احد من اهل السنة الا
ان مشايخ ما وراء النهر اي الاقليم الذي وراء جيحون قد بالغوا في تضليلهم
اي نسبتهم الى الضلال في هذه المسئلة اي مسئلة خلق الافعال
وارتقوا في المبالغة حتى اي الى ان قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث
لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركا لا تحصى وافعل
التفضيل منا ليس على بابه حقيقة كما يشير اليه بالغوا واحتجت المعتزلة
على مدعاهم بانا نفرق بالضرورة اي نجد فرقا بالعلم الضروري بين
حركة الماشي مثلا والمراد الباطش وحركة المرتعش ولما كان في الفرق
اجمال بينه بقوله وان الاولى باختياره دون الثانية واحتج على
ذلك ايضا بانه اي الشان لو كان الكل اي كل افعال العبد اختيارية او
قسرية خلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف اي القاعدة التي هي
ان كل بالغ عاقل مكلف اي ملزم ما فيه كلفة من فعل الواجبات وترك
المحرمات وقاعدة المدح والذم وهي ان كل مكلف ممدوح على فعله ان
كان طاعة ومذموم عليه ان كان معصية وقاعدة الثواب والعقاب
وهي ان كل مطيع مستحق للثواب وكل عاص مستحق للعقاب ووجه الملازمة
بين كون الكل بخلق الله تعالى وبين بطلان هذه القواعد الثلاثة ان
مبنى كل من هذه القواعد الثلاثة على كون العبد مختارا في فعله قادرا عليه
اذ لا معنى للتكليف بما ليس داخلا تحت الوسع والاختيار ولا للمدح او الذم
عليه ولا لاستحقاق الثواب والعقاب به بيان ذلك انه لو كان الكل
بخلق الله تعالى لكان ملجأ الى الفعل او الترك لا يمكنه التخلف عنه اذ لا
قدرة له على عزم ولا اختيار له فيه فيلزم بطلان القواعد الثلاثة
وهو اي وجه الملازمة وبطلان اللازم ظاهر فلا حاجة الى بيانه
والجواب ان ذلك الاحتجاج بالامرين جميعا انما يتوجه على الجبرية
القائلين بنفي الكسب اي صرف القدرة والاختيار فقوله والاختيار
من عطف احد متعلقي الكسب عليه واما نحن فنثبته اي الكسب والاختيار
على ما حققه ان شاء الله تعالى فلا يتوجه علينا واحد من الامرين

لان مبناهما على سلب القدرة والاختيار عن العبد ونحن نثبته له قدرة
واختيارا كسبيتين فان صرفهما الى الفعل خلقه الله تعالى فيه عقب صرفه
او الى الترك فلا يخلق الله تعالى فيه الفعل فاذا المريصرفهما الى فعل الطاعة
الواجبة وترك المعصية فهو المفرط فيستحق الذم والعقاب وان صرفهما
الى ذلك استحق المدح والثواب فضلا منه تعالى واجيب ايضا بان مبني
الملازمة على حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وذلك باطل على
قاعدة الجماعة من الاشاعرة اذ لله تعالى تكليف العبد بما ليس في وسعه
ومدحه واثابته عليه ان كان طاعة وذمه وعقابه عليه ان كان معصية
والمبقي في الاية هو الوقوع لا الجواز بل لو كان كلف بالوقوع لاعتراض عليه
في ذلك لاستحالة الظلم والجور في حقه تعالى لا يسئل عما يفعل ودعوى
ان العقل يدرك قبح ذلك ممنوعة باطلة ومع ذلك اجيب عن بطلان
قاعدة التكليف بما ذكره الشارح وعن بطلان قاعدة المدح والذم بان
ذلك باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية كما يمدح الشيء بحسنه وينم بقبحه
وان لم يكن له اختيار في واحد منهما وعن بطلان قاعدة الثواب والعقاب
بان ترتبهما على الاعمال ليس مبنيا على ان للاعمال تاثيرا فيهما بل على ان
الله تعالى اجرى عادته بخلق الثواب والعقاب عند وجودها كترتب
سائر العاديات مثل ترتب الاحراق على مماسة النار وقد يتمسك
من جانب المعتزلة بانه لو كان خالقا لافعال العباد كلها لكان نحو
هو القابر والقاعد والاكل والشارب والزاني والسارق الى
غير ذلك وجه الملازمة ان القيام والقعود ونحوهما من جملة الافعال
المخلوقة له تعالى على مدعي اهل السنة ويلزم من كونه خالقا لها اتصافه
بها واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله وهذا التمسك جهل
عظيم لان اللازم من كونه تعالى خالقا لافعال العباد كونه موجدا لها
لا متصفا بها لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده
اولا يرون اي يعلمون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض
وسائر اي باقي الصفات في الاجسام المتفق على ان الله تعالى هو الخالق
لها في الاجسام لا مدخل لعزه سبحانه في ذلك ولا يتصف بذلك اي السواد

وما بعده قطعا فكذلك الافعال اذ لا فرق وربما يتمسك بقوله تعالى
فتبارك الله احسن الخالقين وان تخلق من الطين كهيئة الطير
المعنى والله اعلم بمراده واذكر اذ تخلق في الماضي خلقا مثل هيئة
الطير حالة كونه من الطين فالكاف مفعول مطلق عاملة تخلق
ومن الطين حال منه ووجه الدلالة من الاية الاولى انه تعالى جمع
الخالق جمع سلامة واقله ثلاثة على الصحيح ولا يجمع تعدد الخالق
الا اذا ثبت الخلق لغير الله تعالى ايضا ولا خلق لغيره تعالى في
الاعيان اتفاقا فتعين الافعال ومن الاية الثانية انه تعالى
اسند الخلق المذكور الى ضمير عيسى وهو فعل من افعال عيسى عليه
الصلاة والسلام فيكون خالقا لما ذكر والجواب ان الخلق ههنا
اي في الايتين بمعنى التقدير لا بمعنى الايجاد كما هو محل النزاع
يعني ان الخلق مشترك بين المعنى المتنازع فيه وهو الايجاد
وبين التقدير والتصوير يقال خلق الله كذا اي اوجده وخلق كذا
اي قدره واوجد له قدرا وشكلا مخصوصا والمراد به في الايتين
المعنى الثاني وليس من محل النزاع فلا استدلال في غير محل النزاع
واسناد الخلق بالمعنى الثاني الى العبد اسناد حقيقي كسائر الافعال
في انها منسوبة له بالكسب والاختيار والله سبحانه وتعالى بالتاثير
والايجاد وهي اي افعال العباد كلها كائنة بارادته ومشيته
وقد سبق في بحث الصفات انهما اي كلا منهما عندنا عبارة
عن معنى واحد وهو صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين
بالوقوع في وقت دون وقت واحتر بقوله عندنا عما عند بعض
الفرق الضالة من ان المشيئة قديمة والارادة حادثة كما تقدم وحكمه
يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين اي الخطاب الذي
يحصل به التكوين يعني قوله تعالى كن فان الحكم لغة الامر يقال حكم
بكذا اي امر والزم ويدل عليه قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان
نقول له كن فيكون ومقتضى كلام الشارح ان هناك امرا نفسيا حقيقة للمعتزلة
وهو كما قال بعض المحققين اقرب الى الحقيقة من قول البيضاوي تبعا لغيره

ان ذلك عبارة عن تعلق القدرة والارادة بالمعدوم وسماه امرا اعتبارا و قضيته
اي قضايه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام اي اتقان اي تطبيق
للمفعول على ما تقتضيه الحكمة وتعديه له عن مظان الخلل اي جعله منطبقا
ومحتويا على الوجوه والدقايق التي تقتضيها الحكمة وتبعيده عن الامور
التي يظن فيها الاختلال والحكمة بني العلم بالشئ على ما ينبغي ان يكون عليه
ويكون القضا فعل الله تعالى على الوجه الاكمل وجب على كل مكلف الرضا
به فقد اعتبر الشارح في مفهوم القضا الفعل لانه معتبر في وضعه
لغة قال في الصحاح القضا الصنع والتقدير كما قال تعالى فقضاهن سبع
سموات ومنه القضا والقدر انتهى لا يقال لو كان الكفر بقضا الله
تعالى لوجب الرضى به منشا هذا السوال قوله وقضيته اذ معناه
ان كل فعل من افعال العباد صادر بقضا الله تعالى وذلك يستلزم
ان الكفر بقضا الله تعالى اذ هو فعل قلبي هو الجحد والانكار بنا على
مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني فيندرج تحت تلك الكلية اما على مذهب الجمهور
من انه عدم التصديق بما يجب التصديق به فلا يندرج في الافعال اذ العدم
ليس بفعل وان كان بقضا الله تعالى ويلزم من كون الكفر بقضا الله
تعالى حكم آخر وهو وجوب الرضا بالكفر لان الرضا بالقضا واجب
واللازم باطل لان الرضى بالكفر كفر قال تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر فيجب ان لا يرضاه احد من الخلق فيبطل الملزوم وهو ان الكفر
بقضا الله تعالى فينتفي ملزومه وهو ان كل فعل من افعال العباد
بقضا الله تعالى وحاصل الجواب بطلان الملازمة لان كون الكفر
بقضا الله انما يستلزم وجوب الرضا بالقضا لا الرضا به نفسه
كما اشار اليه بقوله لانا نقول الكفر مقتضى لا قضا والرضى انما
يجب بالقضا دون المقضي لان القضا فعل الله تعالى على مقتضى حكمه
ولا اعتراض عليه فيه لان مالك الملك كله يتصرف فيه كيف يشا
لا تضر شئ كما لا ينتفع به واما المقضي فهو صفة للمكلف قايمة
به صادرة بكسبه واختياره لانه لما صرف قدرته وارادته اليه
خلقه الله تعالى فيه عقيب صرفهما فان كان المصروف اليه قبيحا كالكفر

كان

كان كسبه كذلك فيعترض عليه بدلانه اسخط مولاه بالصرف الى القبيح وزاد
على ذلك في الكفر انه استحق العقوبة الدايمة التي لا يرجى العفو عنها وتقديره
هو تجديد كل مخلوق من الذوات والافعال بعده الذي يوجد
وبين الحد بقوله من حسن للصورة او الفعل وقبح لذلك ونفع في
الاجسام النافعة او الفعل ذي الثمرة وضر في الاجسام الضار او
الفعل المولم وما يحويه اي كل مخلوق ذاتا او تبعا من زمكان
ومكان وما يترتب عليه اى كل مخلوق من ثواب وعقاب
ان كان من قبيل الافعال الشاملة للكفر فان قيل ان كلام
المص ههنا مشتمل على التكرار لان الجملة الاولى وهي قوله والله
تعالى خالق للاعمال العباد الخ تغني عن هذه الجملة اعني قوله
وهي كلها بارادته الى قوله وتقديره فالجواب ما اشار اليه بقوله
والمقصود للمص من قوله وهي بارادته الخ تعميم ارادة الله تعالى
وقدرته لما من ان الكل اي كل افعال العباد بخلق الله
تعالى وهو اى ان الكل بخلق الله تعالى يستدعي اى يستلزم القدرة
والارادة اي تعميمها لجميع الافعال بالمطابقة وانما يستدعي ذلك
لعدم الاكراه والاجبار لان كل من فعل فعلا بلا اكراه ولا اجبار
انما فعله بالقدرة والارادة قطعا وهو صريح بما علم التزاما
وليس من التكرار في شئ فان قيل فيكون اتى بالفا للشعر بترتيب
ما بعدها عما قبلها من قوله والمقصود تعميم الخ يعني انه يلزم
من تعميم قدرته تعالى وارادته لكل الافعال ان يكون الكافر مجبورا
في كفره والفاسق مجبورا في فسقه لدخول الكفر والفسق في تلك
الكلية فتعمهما القدرة والارادة فيلزم الجبر لان ارادته تعالى
وقدرته اذا تعلقتا بهما وجب وقوعهما واستحال وجود ضدهما
من الايمان والطاعة فلا يصح تكليفهما اي الكافر والفاسق
بالايمان والطاعة لئلا يلزم تكليف المحال واللازم وهو عدم الصحة
منتف بالاجماع فينتفي ملزومه وهو الجبر فينتفي ملزوم الجبر
وهو التعميم وهو المقصود هذا تقرير السوال وبتقدير مجبورا

قيل في فسقه تخلص عن العطف على معمولي عاملين مختلفين الممنوع عند
الجمهور وتقرير الجواب ان هذا السؤال انما يتوجه ان لو اراد الله تعالى
ذلك منهما قسرا عليهما وليس كذلك لانه سبحانه انما اراد ذلك منهما
باختيارهما كما اشار اليه بقوله قلنا في الجواب الله تعالى اراد منهما
الكفر والفسق باختيارهما لان مع كل منهما ارادة وقدرة يصلحان
لكل من الضدين على البدل فاذا صرفهما الكافر الى الكفر والفاسق
الى الفسق تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته بذلك فيوجد فلا
حجة لثبوت الاختيار انما نفى له كما انه تعالى علم منهما الكفر والفسق
بالاختيار يعني ان تعلق الارادة الازلية على وفق تعلق العلم
الازلي كما ان تعلق القدرة الازلية على وفق تعلق الارادة وقد
سبق في علمه تعالى ان الكافر يكفر باختياره وان الفاسق
يفسق باختياره ولم يلزم تكليف المحال لقدرتهما على الايمان
والطاعة بصرف تلك القدرة والارادة اليهما فيخلق الله تعالى ذلك
فيهما وايضاح ذلك ان صدور الكفر من الكافر والفسق من الفاسق
باختيارهما يستلزم قدرتهما على الايمان والطاعة لان القدرة
على احد الضدين الممكنين دون الاخر تحكم وترجيح من غير مرجح ولا
يخفى ان هذا بالنظر الى ذات الضدين بقطع النظر عن تعلق العلم
القديم بوقوع احدهما اما بالنظر الى ذلك فلا قدرة الا على
وقوع ما تعلق به العلم القديم فلا تحكم لكن لما كان ذلك
مغيبا عنا لم يكن تعلقه باحد الضدين مانعا من التكليف
باخر اجماعا ولما كان عادة المصنف في كتابه ان ينص على كل عقيدة
خالف فيها بعض الفرق الضالة الا في بعض المسايل كمسئلة
التكوين فان المخالف فيها بعض اهل السنة وهم الاشاعرة
بين الشارح المخالف في هذه العقيدة وذكر شبهته ورد ها بقوله
والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور وموضع الرد عليهم
في كلام المصنف قوله وبارادته فان الضمير راجع الى افعال العباد
كلها المستفاد من اضافة افعال الى العباد والضمير العايد الى

العام

العام فحصل بذلك الرد على المنكرين لارادته تعالى للشرور والقبايح -
الخارجين لها عن تلك الكلية والشرور جمع الشر مقابل الخير والمراد بها ههنا القبايح جمع
القبيح مقابل الحسن اذ الكلام في الافعال فعطف القبايح في قوله والقبايح عليها عطف
تفسيري وفي قوله حتى انه تعالى اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته
لا كفره ومعصيته اشارة الى انهم كما انكروا ارادته تعالى لما ذكر قصروا
الارادة على ضده وفي الكلام لف ونشر مرتب وفي قولهم زعما منهم ان ارادة
الفعل القبيح قبيحة اشعار بما مر من ان الشر وهي القبايح حيث لم يذكر
الشرور والكاف في قوله كخلقه وايجاده للتنظير والغرض افادة الحكمين
جميعا عندهم لا اقامة الحجة علينا بطريق قياس الارادة على الخلق فيما ذكر لانا لا
نوافقهم على واحد من الامرين كما اشار اليه بقوله ونحن معشر اهل
السنة نمنع ذلك اي ما زعموه من ان ارادة القبيح الخ بل نقول القبيح
كسب القبيح اي صرف العبد قدرته وارادته اليه والانصاف به لا ارادته
ولا خلقه وايجاده ولما قدر مذهبهم وذكر شبهتهم ورد ها لخص مذهبهم
بقوله فعندهم يكون اكثر ما اي الاشيا التي تقع وبينها بقوله
من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى لان اكثر افعال العباد
شرور وقبايح بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمومنين
ثم اشار الى بيان فايدة التلخيص بقوله وهذا الكون شنيع جدا قاله
الشارح في شرح المقاصد والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قريته
ثم اشار الى زيادة التشنيع عليهم بقوله حكي عن عمرو بن عبيد هو رئيس
المعتزلة في زمنه وكان مع هذا الاعتقاد اورع اهل زمانه حتى ان ملك
ذلك العصر اراد الاجتماع به فابى فاحتال عليه وبهره على وجوب طاعة الامام
فيما يامر به من المعروف فحضر فقال له تمن علي فقال بشرط ان لا تخالفني
فيما اتمناه فقال لك ذلك فقال لا تطلب الاجتماع بي حتى اكون انا المبادي
بذلك فقال هذه حيلة على عدم الاجتماع فلما ادبر نظر اليه الملك وقال
للحاضرين كلكم يمشي رويد كلكم صيد يطلب غير عمرو بن عبيد فكان مع
الورع يدري راي المعتزلة وحكي عنه انه قال ما الزمني احد مثل
ما الزمني مجوسي ما الاولى نافية والثانية مصدرية كان معي في السفينة

فقلت له عطف على كان لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي
بل حلى بينه وبين الشيطان فاذا اراد اسلامي اسلمت لوقوع كلما يريد فلو
اراد اسلامه لتحقق مراده قطعا ودحض مراد الشيطان فمعتقد المجوسي ان
الله تعالى اراد كفره لا اسلامه وهو في ذلك اسعد حالا من المعتزلي فقلت
للمجوسي ان الله يريد اسلامك لانه عندهم لا يريد الا الحسن ولكن الشيطان
لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب لان المتحقق
مراده هو الاغلب وقد لزم على معتقد المعتزلي تحقق مراد الشيطان
وتخلف مراد الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد تقدم ان اعتقاد المجوس
ان للعالم اصلين احدهما خالق الخير والاخر خالق الشر ويعبرون عنهما
بالنور والظلمة ويعنون بالنور الحق جل وعلا وبالظلمة الشيطان وقيل
يعنون بهما حقيقتهما فعلى الثاني يكون قول المجوسي فانا اكون مع الشريك
الاغلب تهكما بالمعتزلي من جهة اطلاق الشريك على الشيطان وعلى الاول
يكون التهكم في قوله الاغلب خاصة لانهم مع اعتقادهم التشريك يعتقدون
ان الله تعالى غالب على امره وان ارادته تغلب ارادة الشيطان وتدحضها
وزعم بعض المعتزلة انه يمكن التفصي عن هذا الالزام بان ارادة الله تعالى
نوعان ارادة اختيار بمعنى انه تعالى اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم
واختيارهم وارادة قسر والجا بمعنى الجائهم الى الفعل وقسرهم عليه
ويستحيل تخلف المراد عن الثانية لان التخلف يستلزم العجز والمغلوبية
والنقيصة وذلك محال في حقه تعالى ولا يستحيل تخلف المراد عن الاولى
لعدم استلزام التخلف لما ذكر لانه تعالى لو شا لالجائهم الى ذلك
وقسرهم عليه واجيب عن ذلك بانه ليس بشي لانه يكفي في لزوم
المغلوبية والنقيصة تخلف مراده دون مراد العبيد وحكي ان
القاضي عبد الجبار الهمداني بفتح الميم نسبة الى مدينة همدان اما
بسكونها فنسبة الى قبيلة دخل على الصاحب بن عباد وعنده الاستاذ
ابو اسحق الاسفرايني فلما راى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن
الفحشا كنى بالفحشا عن ارادة الشرور والقبايح فقال الاستاذ
على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشا وتمام الحكاية

فقال

فقال ايريد ربنا ان يعصى فقال ايعصى ربنا قهرا فقال ارايت ان منعني
الهدى وقضى علي بالردا احسن الي ام اسا فقال ان منعك عما هو لك
فقد اسا وان منعك عما هو له فيختص برحمته من يشا فانقطع المعتزلي
ثم اشار الى بيان شبهة المعتزلة الفاسدة في انكارهم عموم الارادة
للشرور والقبايح بقوله والمعتزلة اعتقدوا ان الامر اي كل امر
مطلقا سوا اكان من الباري تعالى ام من غيره على وجه الايجاب او الندب
يستلزم الارادة اي ارادة الامر المامور به وان النهي يستلزم عدم
الارادة فجعلوا ايمان الكافر حال كفره مرادا لانه مامور به وكفره
غير مراد لانه منهي عنه ونحن نعلم علما ضروريا ان الشي قد لا يكون
مرادا ويومر به وقد يكون مرادا وينهى عنه ككفر الكافر
لحكم ومصالح اذا كان الامر والنهي من قبل الله تعالى كما اشار الى
ذلك بقوله يحيط بها علم الله تعالى وعبر في جانبنا بالعلم وفي
جانبهم بالاعتقاد لان العلم لا يتطرق اليه الابطال لكونه الادراك
الجازم المطابق الثابت الذي لا يقبل الزوال بالتشكيك بخلاف الاعتقاد
فانه وان كان ادراكا جازما الا انه قد يكون فاسدا غير مطابق للواقع
كما في اعتقادهم هذا وقوله قد لا يكون مرادا الخ في قوة سالبة جزئية
هي بعض المامور به غير مراد فينقض مدعاهم الذي هو موجبة كلية
هي كل مامور به مراد وكذا قوله وقد يكون مرادا وينهى عنه في قوة
موجبة جزئية هي منهي المنهي عنه مراد فينقض مدعاهم الذي هو
سالبة كلية هي كل منهي عنه ليس بمراد وقوله لحكم ومصالح على سبيل
التنزل وارخا العنان والجري على قاعدتهم الفاسدة مع ان افعاله
تعالى معللة بالاغراض والمصالح كما ان قوله او لانه لا يسال عما
يفعل جار على المذهب الحق من ان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض
والمصالح تعالى ان يحمله شي على شي لا يسال عما يفعل فيفعل ما يشا
ويحكم ما يريد سوا تضمن ذلك الفعل مصلحة ام لا ويدل على ان قوله
لحكم ومصالح على مذهب المعتزلة على سبيل التنزل ادخال اللام التعليلية
على حكم ومقابلته بقوله او لانه لا يسال عما يفعل لدلالة هذه المقابلة

على انه لابد في الاول من النظر الى الحكم والمصالح واما قول الفقهاء ان افعاله
تعالى للحكم والمصالح تفضلا منه لا وجوبا عليه فهو من واد اخر اذ مرادهم
كما يشير اليه كلامهما انها مرتبطة بالحكم والمصالح المقصودة للشارع
من شرع الحكم بمعنى ان تلك الحكم والمصالح مرتبة على شرعيتها وانها
ثمرات لتعلقها بعود نفعها على العباد لا بمعنى انها علل غائية باعثة
له تعالى على تلك الافعال كما تقول المعتزلة وهذا ايضا محمل الظواهر
المشعرة بحسب ظاهرها بالتعليل ولما كان هنا مظنة سؤال وهو
ان ما ذكرت من ثبوت الامر مع عدم الارادة وثبوت النهي مع الارادة
مجرد فرض مستبعد في حقه تعالى فهل له في الخارج من شاهد
اشار الى الجواب بان له في الخارج شاهدا في قوله الا ترى ان السيد
اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبد يامره بشيء ولا يريده
منه لان غرضه تحقيق تمهيد العذر في ضربه فارادته الفعل منه
تنافي غرضه وهذا المثال يصلح شاهدا لجانب النهي ايضا اذ الامر
بالشيء نهي عن ضده او يستلزمه فضد المامور به منهي عنه مع انه
مراد لكن اورد عليه ان الموجود فيه لفظ الامر وصورته لا نفسه
وحقيقته القائمة بالنفس وقد يتمسك من الجانبين بالايات
فيه اشارة الى ان ما من وجوه الاحتجاجات من جانبنا ادلة عقلية
ومن جانبهم شبه وهمية اما التمسك بالايات من جانبنا فمثل قوله
تعالى ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله ممن يرد الله ان يهديه يشرح
صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ان كان
الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فان الاية
الاولى دلت على توقف الايمان الذي هو من افعالهم على مشية
الله تعالى اذ المعنى والله اعلم ما كانوا ليؤمنوا في حالة من الحالات
الا في حال مشية الله تعالى ايمانهم والاية الثانية دلت على تعلق
الارادة بالهداية والاضلال والاية الثالثة دلت على تعلق
الارادة فرضا بالاغواء والاية الرابعة دلت على تعلق المشيئة
فرضا بجمعهم على الهدى الى غير ذلك واما من جانبهم فمثل قوله

تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يامر بالفحشاء ولا يرضى لعباده
الكفر والله لا يحب الفساد وتاويلنا ظاهر لان افعاله تعالى لا يوصف
بالظلم على اي وجه كان اذ الظلم منع الغير حقه او التصرف فيه بغير حق
وجميع الكائنات ملكه وحقه له تعالى يتصرف فيها بما يشاء كيف يشاء
لا حجر عليه في ذلك فالمراد من قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد
ونفي الظلم نفي لازمه وهو الارادة لان ما يفعله المختار لا يكون الا مرادا
ونفي اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فكانه قال ليس من افعاله
تعالى شيء ظلما حتى يريده لاستحالة الظلم في حقه عز وجل واما نفي
الامر والرضى والمحبة فلا يفيد المقصود لان كلا منها اخص من الارادة ونفي
الاخص لا يستلزم نفي الاعم قال بعض المحققين وفي كون هذه الثلاثة
اخص من الارادة اشكال لان الاخص هو ما يستلزم وجوده وجود
الاعم ولا يخفى انه لا يلزم من وجود هذه الثلاثة وجود الارادة
لان الرضى والمحبة منه تعالى عبارة عن ترك الاعتراض واما الامر
فمعلوم ولا يلزم من وجوده وجود ذلك وجود الارادة الا ترى ايمان
الكافر مامور به ومحبوب ومرضى له تعالى مع انه تعالى لم
يرده قال وقد يجاب بانها اخص من الارادة على زعم المعتزلة
اذ الارادة عندهم عدم الاعتراض وهذا امر كلي يمكن تخققه في
غير هذه الثلاثة ايضا انتهى واما تاويلاتهم فقد حملوا المشية في
اكثر الايات على المشية القسرية فقالوا في قوله تعالى ما كانوا ليؤمنوا
الا ان يشاء الله اي مشية قسر والجاء لا مشية اختيار وارادة
منهم لانه قد شاذ لك وفي قوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى
اي قسرا وجرا لانه قد شاذ لك اختيارا لمنهم فزعموا انه تعالى
قد شاء من الكافر ايمانه لا كفره وزعموا انه لا يلزم من تخلف
متعلق الارادة الاختيارية المعلوبية لانه لو شاء القسر على الايمان
لان ارادته القسرية اذا تعلقت بشيء وجدت ارادة ما سواه
وقد عرفت فيما تقدم انه يلزم من تخلف الارادة مطلقا تخلف
مراد السيد المتناهي في السؤدد ووجود مراد العبيد وكفى بذلك

مغلوبيه ونقيصه وهو محال قطعا وحين سئلوا عن معنى المشيئة القديمة
خيروا فقال العلاف من متقدمى روسايهم هى خلق الايمان فى العباد
من غير اختيار منهم فالزم بانه يلزم ان يكون المؤمن هو الله تعالى لا العباد
على ما هو اصلهم من ان الخالق لشئ فى شئ قسر على ذلك الشئ المخلوق
فيه بوجه اضافه بذلك الشئ المخلوق كما وصفوا الباري سبحانه بانه متكلم
لكونه خلق الكلام فى بعض الاجسام كالشجرة فقال الجبائى معناها خلق
لا العلم الضروري بصحة الايمان واقامة الدلايل المثبته لذلك العلم
ورد بان هذا لا يكون ايمانا للفرق الظاهر بين العلم بصحة الايمان واقامة
الدلايل المثبتة للايمان وبين نفس الايمان فقال ابنه ابو هاشم
معناها ان يخلق فيهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا
شديدا اي وذلك يستلزم الايمان وحاصله ان علمهم بذلك سبب حامل
لهم على الايمان وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك
كاليهود الذين كانوا يعرفون بنوة محمد كما يعرفون ابناءهم ولم يؤمنوا
وكذا ابليس كان من اعلم الكفار بذلك ولم يؤمن لما سبق له من الشقاوة
فنعوذ بالله من اسباب الخذلان وللعباد افعال اختيارية تتعلق
بها اختيارهم ومشيتهم والغرض من ايراد هذه الجملة امران احدهما
الى الرد على الجبرية والثانى انه لما قدم ان الله تعالى خالق لافعال
العباد جميعا وانها كلها بمشيته وارادته الخ قصد الرد على المعتزلة
الزاعمين ان افعال العباد مخلوقة لهم بقدرتهم وارادتهم على
وجه التاثير والايجاد حتى من توهم الموافقة للجبرية
فبين ان لهم اختيارا هو مناط التكليف لينفصل مذهبهم
الحق عن مذهبهم فعلم مما تقرر ان الجبرية والمعتزلة على طرفى
نقيض واما اهل الحق فتوسطوا بين المذهبين فقالوا ان
افعال العباد تتعلق بها قدرة الله تعالى وارادته ايجادا وخلقا
وتتعلق بها قدرة العباد وارادتهم كسبا واسنادا ايثابون بها
ان كانت طاعة الباء فى بها للسببية العادية بمعنى ان الله تعالى
اجرى عادته بان يخلق الثواب عند وجود الطاعة تفضلا منه

لا وجوبا عليه والطاعة تعم الواجب والمندوب الشامل لترك المكروه
بخلاف المعصية فى قوله ويعاقبون عليها ان كانت معصية فان
المراد بها الحرام لاختصاص العقاب به وعلى فى قوله عليها بمعنى من اجل
فهى للعلة العادية على سنن ما عرفت فى بها والتعبير بما ذكر نا من كون
الافعال سببا عاديا للثواب والعقاب اولى من التعبير باستحقاق الثواب
والعقاب اذ لا يخفى ان العبد لا يستحق على سيده شيئا لكن المراد بذلك
الاستحقاق فى الثواب تفضلا وفى العقاب ترتبا ثم عطف على قوله وللعباد
الخ قوله لا كما زعمت الجبرية للاشعار ببعض حكمة النص على هذه
العقيدة كما تقدمت الاشارة اليه ثم بين ما زعمت الجبرية بقوله من
انه لا فعل للعبد اصلا لا تاثيرا ولا كسبا وان حركاته اي العبد بمنزلة حركة
الجمادات فى كونها قسريه لا قدرة عليها موثرة ولا مقارنة ولا قصد
اي ارادة فقوله ولا اختيار تفسير وهذا الزعم باطل لانا نعرفه
بالضرورة اي ضرورة العلم الحاصل بغير نظر واستدلال بين حركة البطش
اي الضرب وحركة الارتعاش ونعلم بالضرورة ان الفعل الاول وهو
حركة البطش باختيار قال بعض المحققين اي تابع لاختيار واقع على
نهج لكونه متمكنا من تركه بخلاف الثانى انتهى ودفع بذلك ما يتبادر
من كون لا يأتى فى اختيار للالة فيناقى كون الارادة مخصصة لا موثرة دون
الفعل الثانى وهو حركة الارتعاش فقوله ونعلم الخ تقييد لنعرفه الخ
ولانه اي الشان وهذا دليل ثان الزامي احد مقدميته قوله
لو لم يكن الخ والثانية قوله والنصوص الخ وتقريره انه لو لم يكن للعبد
فعل اصلا لا ايجادا ولا كسبا لما صح اي لما ثبت اولما وافق تكليفه
الشرع لتوقف صحة التكليف شرعا على مقدورية الفعل للمكلف
ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله لان ذلك موقوف
على كون الفعل منسوبا لمحله الذى هو العبد بوجه ما اما ايجادا واما
كسبا وقد زعموا انتفاءهما معا ولا اسناد الافعال التى تقتضى
اي تستلزم سابقيته اي سبق القصد والاختيار والاضافة بيانية
وقوله اليه متعلق باستناد على سبيل اي طريق الحقيقة اي الاسناد

الحقيقي مثل صلى وصام وكتب يعني ان اسناد الافعال الي العبد وان
كان باعتبار كونه محلا لها لا باعتبار صدورها عنه الا ان تلك الافعال
لما اشترط في اسناده حقيقة الى محله ان يكون له قصد واختيار في الاتصاف
به وضعا فكان الواضع قال لا اسوغ اسناد تلك الافعال الي محلها الا
ان صدرت منه بقصد واختيار ومنها ما لم يشترط في اسناده حقيقه
الي محله ذلك بل تسند اليه حقيقة مطلقا لانها لعدم دخولها تحت
قدرة المحل لا معنى لاشتراط ذلك فيها ولا يمكن تعريته عن اسنادها اليه
لقيامها به حقيقه وقد اشار الي القسم الثاني بقوله بخلاف مثل طال
الغلام واسود لونه واحترز بالاسناد حقيقة عن الاسناد مجازا فانه لا
يتوقف على ذلك لكن اورد على قول الشارح التي يقتضي الحال انه لا مدخل لوضع
الاسناد في ذلك الاقتضاء بل المشترط في الاسناد الحقيقي كون الفعل
وصفا قايما بالمحل سواء حصلت تلك السابقية امرا فالحق ان هذا الوجه
ليس مستقلا بالحجيه بل هو راجع الى الدليل الاول وهو التفرقة البديهية
بين حركة البطش وحركة الارتعاش والنصوص القطعيه تنفي ذلك المذكور
من اللوازم الثلاثة فهو بمنزلة ان يقول واللوازم كلها منتفية بالنصوص
القطعيه لانها تدل على ثبوت نقايضها من الصحيح والترتب والاسناد
ثم اشار الي بيان النصوص بقوله كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون
وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الي غير ذلك
لكن يرد عليه ان قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون انما دل على ترتب
الثواب على العمل لا على ترتب استحقاقه عليه على ان قاطبة الاشاعرة
والجبريه لا يقولون بالاستحقاق بل الثواب بمجرد فضل من الله تعالى
والعقاب عدل منه تعم في الاية دلالة على صحة التكليف
والاسناد المذكور اليه اما الثاني فظاهر واما الاول فلوجود شرط
الصحة من القدرة والاختيار وكذا في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر دلالة على الاسناد ولما راي الكستلي ان مرجع الاشارة
الى اللوازم هذا الاشكال جعل الاشارة راجعة الي ما زعمته الجبريه
فقال والنصوص القطعيه تنفي ذلك اي ما زعمت الجبرية من انه

لا فعل للعبد اصلا انتهي وفي بعض النسخ بعد قوله ذلك اي عدم القصد
والاختيار للعبد وهو يؤيد ما ذكره الكستلي وههنا سؤال وارد على
قوله وللعباد افعال اختيارية اشار الشارح اليه بقوله فان قيل
بعد تعميم علم الله تعالى وارادته في الازل لكل ما يقع فيما لا يزال
من افعال العباد وغيرها ولعدم وقوع ما لا يقع من ذلك الجبر
للعباد لازم قطعا لانهما اي العلم والارادة اما ان تعلقا في الازل
بوجود الفعل فيما لا يزال فيجب فيه او بعدمه اي الفعل فيمتنع اي
يستحيل ولا اختيار مع الوجوب والامتناع اذ لا يمكن اختيار الترك
مع وجوب الفعل ولا اختيار الفعل مع امتناعه وهذا السؤال والذي سبق
ذكره من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره الخ متقاربان
ومدارهما على ان تعلق علمه تعالى وارادته باحد الضدين يجعله واجب
الوقوع فيمتنع وقوع الضد الاخر لكن الفرق بينهما ان ذلك اعتراض على كونه
تعالى خالقا لافعال العباد كلها بقضايه وقدرته بانه يلزم عدم صحة
تكليف الكافر بالايمان والفاسق بالطاعة لان ضديهما من الكفر والمعصية
واقعان بارادته تعالى الجارية على وفق علمه فيجب وقوعهما وامتناع
ضديهما من الايمان والطاعة فلا يصح تكليفهما بهما لان التكليف بالممتنع
غير جايز وهذا اعتراض على كون العبد مختارا في فعله بالطرف الواقع
واجب الوقوع لتعلق علمه تعالى وارادته به فيكون الطرف المرتفع
واجب الارتفاع والمختار يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك ولا
تمكن مع الوجوب والامتناع من قبله وحاصل جوابهما منع مداريهما
فان تعلق علمه تعالى وارادته في الازل بان العبد يفعل ذلك
الفعل المخصوص او يتركه باختياره تحقق كونه مختارا في الفعل لا تخلف
تخلف متعلق العلم والارادة عنهما فسقط الاعتراضان معا والى
ذلك الاشارة بقوله قلنا في الجواب الله تعالى يعلم ويريد في الازل
ان العبد يفعله اي الفعل فيما لا يزال باختياره او يتركه باختياره
اي معه فيجب تحقق ذلك لاستحالة التخلف والاختيار ينافي الجبر فلا
اشكال في كون افعال العباد اختيارية مع تعلم العلم والارادة لانا

الاشكال انما يتم ان لو تعلق العلم والارادة بالفعل او الترك قسرا فان
قيل يعني ان هذا الجواب يستلزم اجتماع وصفين متضادين
وهما الاختيار وواحد من الوجوب والامتناع على محل واحد وهو
الفعل وهذا معنى قوله فيكون فعله اي العبد الاختياري
واجبا او ممتنعا لان الفعل من حيث صدوره بالاختيار يتصف
بالاختيار ومن حيث تعلق العلم والارادة بوقوعه او عدمه يتصف
بالوجود او الامتناع وهذا ينافي الاختيار قلنا في الجواب التنافي
ممنوع فان الوجوب اي وجوب صدور الفعل بالاختيار محقق مثبت
للاختيار لا منافي له فان الوجوب بالاختيار يستلزم ايجاب الاختيار
وفي قوله او ممتنعا اشكال اذ كيف يتصور امتناع الفعل واستحالته
بعد فرض انه مفعول بالاختيار وقد يجاب بان المراد به ما من شانه
ان يفعل بالاختيار لا الواقع بالاختيار وايضا منقوض بافعاله
الباري تعالى فان الدليل جار فيها بعينه مع انها معلومة ومرادة له
تعالى ايضا مع انها اختيارية باتفاق اهل الملة فان قيل لا
معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار كما هو مضمون قوله وللعبد افعال
اختيارية الا كونه موجدا لافعاله واخذ الايجاد من تعلق الاختيار
بها لانه لا معنى للاختيار الا الارادة والارادة تستلزم القدرة لانها
تؤثر وفق الارادة واما كونها بالقصد والارادة فمن منطوق قوله
وللعباد افعال اختيارية وقد سبق ان الله مستقل بخلق الافعال
وايجادها كما هو مضمون قوله والله تعالى خالق افعال العباد
وهي كلها بمشيته وارادته الخ ومعلوم ان المقدورا لواحد
لفعل العبد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين لان استقلال
كل منهما ينافي استقلال الاخر بل تاثيرهما من اصله فهذا السؤال
وارد على الجمع بين المقدمتين في كلام المصنف لتنافيهما بحسب الظاهر
والجواب ما اشار اليه بقوله قلنا في الجواب لا كلام اي نزاع
في وقوع هذا الكلام ومتانته تقسيما لما خفي الا انه لما ثبت
بالبرهان نقلا وعقلا ان الخالق هو الله تعالى ومن البرهان

الافعال

العقلي

العقلي قولهم ان قدرته تعالى مقتضى ذاته ونسبتها الى جميع الممكنات
على السوا فتخصيصها بما عدا الافعال المذكورة تخصيص بلا مخصص
وترجيح بلا مرجح وبثبت بالضرورة البديهية ان لقدرة العبد
وارادته مدخلا اي دخولا في بعض الافعال وهو ما كان الاختيار
فيه مدخلا لحركة البطش دون البعض وهو ما لا يكون الاختيار
فيه ذلك لحركة الارتعاش فلما دل البرهان والضرورة على ثبوت
المقدمتين وجب اعتبارهما ولا يمكن التعارض بينهما اذ لا تعارض
بين قاطعين فوجب المصير الى الجمع بينهما بحمل او لا بينهما على ان الله تعالى
مستقل بجميع الافعال خلقا وايجادا وحمل الثانية على ان العبد فاعل
لبعضها كسبا والى هذا اشار بقوله في جواب لما احتجنا في التخصي اي
التخلص عن هذا المضيق اي مكان الضيق الى القول بان الله تعالى
خالق والعبد كاسب وتحقيقه اي تحقيق القول بان الله تعالى
خالق والعبد كاسب ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل
كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك الصرف خلق
والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين
فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد
بجهة الكسب وهذا القدر من البعض الذي اوضحناه عنه في تحقيق الفرق
بين الخلق والكسب ضروري دعت اليه الضرورة وفي النفس ما هو
ابسط منه واتم وان لم يقدر على ازيد من ذلك القدر في تلخيص
العبارة المفضحة عن تحقيق كون فعل العبد مخلوق الله تعالى
وايجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار وفي ذلك انشد
الامام ابو الحسن الاشعري اذا لم يكن الا الاسنة مركب فما حيلة
الاركوبها ولهم في الفرق بينهما اي الخلق والكسب عبارات مثل
ان الكسب اي المكسوب ما وقع بالة والخلق ما ليس بالة
والالة تتناول الالات الظاهرة التي هي محل للقدرة كالجوارح والباطنة
التي هي محل للقصد والارادة كالقلب او للمعرفة كالعقل وانما
كان الخلق لا بالة لان الله تعالى خالق بقدرته وارادته وذلك

لايسمى الله تعالى به سبحانه عن الاله والكسب اى المكسوب مقدور وقع
في محل قدرته اي القدرة المتعلقة به وهو العبد والخلق اي المخلوق
مقدور وقع لا في محل قدرته لتعاليه سبحانه عن حلول الحوادث
في ذاته تعالى والكسب اي المكسوب لايصح انفراد القادر به
الذي هو العبد في ايجاد المكسوب بل يفتقر في ذلك الى الخلق
لان قدرة العبد لاتصلح للتاثير والايجاد والاستقلال والخلق
اي المخلوق يصح انفراد القادر به لان قدرته تعالى صالحة للتاثير
والايجاد والاستقلال فهذه العبارات الثلاث من جملة عبارات
القوم في الفرق بين الخلق والكسب ولذلك عبر ممثل للاشارة
الى عدم انحصار العبارات في هذه الثلاث فان قيل فقد اتى بالفاء
المشعرة بترتب مابعدها عما قبلها من جواب السؤال الاول
وحاصله انه يتفرع عن هذا الجواب انكم قد اثبتم ما نسبتم للمعتزلة
من اثبات الشركة قلنا في الجواب الشركة ان يجتمع اثنان على
مجموع شي واحد من جهة واحدة كالخلق ويتفرد كل منهما بما
اي بالبعض الذي هو له دون الآخر كالقدرة والمحلة فانهم اجتمعوا
على الحكم فيها وانفرد كل منهم بناحية اوطايفه وكما اذا جعل العبد
خالقا لافعاله الاختيارية والصانع خالقا لسايراي باقي
الاعراض والاجسام فانه حق قد شرك بين الرب والعبد في
شي واحد هو الخلق وخص الرب بخلق جميع الاعيان والاعراض
ماعدا افعال العبد الاختيارية والعبد بخلق افعاله الاختيارية
بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيين بجهتين مختلفين كالارض
تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وملكا للعباد بجهة ثبوت
التصرف فيها فلم تضف الملايكة من جهة واحدة لانه تشريك ففي
الحقيقة لم يجتمعا على محل واحد للتغاير بين الملكين وكفعل
العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة
الكسب فلم يشتركا الرب والعبد في شي واحد ولم يجتمعا عليه
لان ما اضيف الى الرب هو خلق الفعل وما اضيف الى

العبد

العبد هو كسبه فلا شركة اصلا ان قيل لايخفى ان الرب والعبد
قد اجتمعا على شي واحد هو فعل العبد وانفرد كل منهما بما له من الخلق
والكسب خصوصا على مذهب الاستاذ القايل بان فعل العبد واقع بمجموع
القدرتين على ان كلا منهما لها تاثير في وجوده فان هذا المذهب
يقتضي ان الرب والعبد قد اجتمعا على شي واحد هو فعل العبد
وانفرد كل منهما بما له من تاثير مما اجيب بان الممنوع هو الشركة
في الخلق بان يجتمعا على مطلق الخلق وينفرد كل منهما بما له من خلق مخصوص
اذ الادلة القطعية دلت على انه لاخالق الا هو سبحانه واستبداد غيره
بخلق شي مايناني ذلك ولم يلزم ذلك على شي من مذهب الجمهور ومن
مذهب الاستاذ لان الاستاد وان قال بان للعبد تاثيرا ما في
فعله لايقول باستبداده بذلك واستقلاله فان قيل فكيف
الحال في اي حاله ولاي علة يكون كسب القبيح قبيحا سفها اي عبثا
خاليا عن الحكمة والمصلحة موجبا لاستحقاق الذم عاجلا والعقاب
اجلا مخلاف خلقه مع ان السبب في اتصاف كسب القبيح بكونه
قبيحا وبكونه سفها وبكونه موجبا للذم والعقاب هو اتصاف
متعلقه بهذه الاوصاف الثلاثة دونه وهذا السؤال ينبني
ولاخفى ان هذا السبب قائم في خلقه فلم اختص الكسب
بهذه الاوصاف الثلاثة دونه وهذا السؤال ينبني على قاعدة
التحسين والتقبيح العقليين كما تقول المعتزلة وقوله سفها
خبر ثان ليكون وهو ناشئ عن الخبر الاول ولما كان السؤال
عن علة الفرق صدر الشارح الجواب بلام العلة في قوله
قلنا في الجواب لانه اي الشان قد ثبت ان الخالق حكيم
منزه للاشيا فاعل لها على مايتبغي لايخلق شيا في حال من
الاحوال الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع نحن عليها فقوله
لايخلق شيا الا وله الخ تفسير للحكيم وقوله الا وله استثنا من اعم
عام في باب الاحوال فخرجنا بان ما نستقبحه من الافعال في بادي
راينا قد يكون له فيه حكم ومصالح لانا قد استقرينا افراد الخلق فيما

علمناه من الاعيان والاعراض فوجدناها مشتملة على الحكم والمصالح فعلمنا
اشتمال ما لم نطلع على حكمته من الافراد على الحكم والمصالح طردا للعادة
تعالى التي لا تتغير وسنته التي لا تتبدل وهذا الجواب الزام لهم والا
فقاعدة الجماعة انهم لا يبحثون عن اشتمال افعاله سبحانه على الحكم والمصالح
وان لم يخلو عنها لانه سبحانه وتعالى لا يسأل عما يفعل لانه المالك على الاطلاق
فان قيل هل لما نستقبحه من الافعال يهتدي الراي وجزمنا
بانه سبحانه قد يكون له فيه حكم ومصالح يطيش من الاعيان والجواب
نعم كما اشار الى ذلك بقوله كما اي كالحكم والمصالح التي في خلق الاجنة
الجنينة كالسباع والحيات والنباتات الضارة المؤلمة بافتراسها
وسمها بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح
فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفيها موجبا
لاستحقاق الذم والعقاب والحسن شرعا منها اي من افعال
العباد وهو ما اي فعل اختياري يكون متعلق المدح في
العاجل الدنيا والثواب في الاجل الاخرة وعلى هذا الحد
يخرج المباح من الحسن اذ لا يتعلق به مدح في العاجل ولا
ثواب في الاجل مع انه من الحسن عند الاكثرين وانما ذكر الشارح
هذا الحد القاصر عن تناول المباح تبعا للمشايخ ثم عقبه
بقوله والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب
ليشمل المباح لكن هذا الحد الذي عدل اليه غير مانع لتناوله
المكروه فانه ليس متعلقا للذم في العاجل والعقاب في الاجل
مع انه ليس من الحسن فالاولى حد بالمأذون فيه واجبا
ومندوبا ومباحا كما ذكره ابن السبكي لغيره فان قيل
فما حكم المكروه هل هو من الحسن او القبيح اجيب بان بعضهم
ادخله في القبيح بناء على ان القبيح ما لم يؤذن فيه شرعا تعلق
به فاعله ذم وعقاب ام لا وبعضهم جعله واسطة بين الحسن والقبيح
وعرف الحسن بالتعريف الثاني في كلام الشارح والقبيح بما يكون متعلق
الذم في العاجل والعقاب في الاجل برضى الله تعالى اي ارادته

من

من غير اعتراض اعتبر الارادة في مفهوم الرضى وان كان المشهور في
المواقف وغيرها ان الرضى ترك الاعتراض لاجل السببية المستفادة من
الباء المقتضية لكون محلها موجودا خارجيا لا عدميا لترك الاعتراض
والقبيح منها ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الاجل
ليس برضاه لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر اقتصر على نفي احد الجزئين المعتبرين في مفهوم الرضي
عن القبيح لانتفاء المركب بانتفاء جزء منه وللاشعار بان المنتفي عن
القبيح هو ترك الاعتراض لا الارادة كما صرح بذلك في قوله يعني
ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل الحسن والقبيح
وغيرهما بناء على الواسطة بين الحسن والقبيح والرضى والمحبة والامر
لا تتعلق الا بالحسن دون القبيح والاستطاعة مع الفعل
اي مصاحبة له في الوجود لا تتقدم عليه ولا تتاخر عنه خلافا للمعتزلة
وهي حقيقة القدرة اي ماهيتها وذاتها التي يكون بها الفعل
اي اكتسابه اشارة الى ما ذكره صاحب البتصرة من انها عرض يخلقه
الله تعالى في الحيوان يفعل الحيوان به اي بذلك العرض الافعال
الاختيارية اما الاضطرارية فلا مدخل للعرض المذكور فيها في
وجودها وهي اي الاستطاعة علة عادية للفعل بمعنى ان
الله تعالى اجرى عادته بخلق الفعل عند وجودها والجمهور
على انها شرط لا علة اي ايجاد الفعل لا علة له وبالجملة اي سواء
قلنا انها علة او شرط هي صفة يخلقها الله تعالى عند
قصد اي اراده اكتساب اي تحصيل الفعل فالاكتساب
ههنا بمعنى التحصيل لا بمعنى صرف القدرة بعد سلامة
الاسباب والالات اي بعد وجود الاستطاعة بالمعنى الآتي
فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى فيه قدرة فعل
الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى فيه قدرة فعل
الشر فكان هو المفيض لقدرة فعل الخير بعدم قصده له
اذ لو قصده لخلق الله تعالى فيه قدرة اكتسابه فيستحق الذم

والعقاب بتضييعه قدرة فعل الخير حين لم يقصد فعله ولهذا اي ولانه
يستحق الذم والعقاب على تضييعه قدرة فعل الخير او ولانه
اذا قصد الفعل خلق الله تعالى فيه قدرة فعله ذم الله تعالى
الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع مع انهم لا اختيار لهم في
استطاعة السمع لتسببهم في تضييعها بعد ما قصد السمع
واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب عقلا ان تكون مقارنة
للفعل بالزمان بان يكون زمن وجود احدهما هو عين زمن
وجود الاخر ولا سابقة عليه اي الفعل في الزمان كما يقوله
المعتزلة والا بان كانت سابقة عليه في الزمان لزم وقوع
الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما علمت من ان القدرة
المذكورة عرض لا يبقى زمانين فاذا كانت سابقة لزم انتفاؤها
ان الفعل وهذا معنى قوله لما مر من امتناع بقا الاعراض
واللازم منتف لانه خلاف ما ثبت بالضرورة العقلية من انه لابد
في وجود الفعل الاختياري من مقارنته للقدرة الحادثة
ومن ذهل عن الاشارة الى هذه النكتة زعم ان هذا الزام
على المعتزلة والا فلا استحالة في وقوع الفعل بلا استطاعة
على اصلهم وطا رتب وجوب مقارنة القدرة للفعل
على كونها عرضا سقط ما ذكره المعتزلة من انه يلزم من
وجوب مقارنة القدرة للفعل في الزمان حدوث قدرة
الله تعالى او قدم مقدورها ووجه السقوط انه انما رتب
وجوب المقارنة في الزمان على القدرة التي هي عرض وقدرة
الله تعالى منزهة عن ذلك فان قيل سوال من قبل المعتزلة
على قولنا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وحاصله ان استحالة
بقا الاعراض حتى يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة غير مسلمة
ولو سلم استحالة بقا الاعراض فلا نزاع بيننا وبينكم
في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال للقدرة السابقة
فالقدرة مستمرة باقية ببقا نوعها فمن اين يلزم وقوع

الفعل بدون القدرة على تقدير ان الاستطاعة عرض وانها موجودة
قبل الفعل قلنا في الجواب انما ندعي لزوم ذلك اي وقوع الفعل بدون القدرة
اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلنوها
المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون
الا مقارنة ثم بعد اعترافكم لمذهبنا ان ادعيتم انه لا بد لها اي القدرة
التي بها الفعل من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من
القدرة فعليكم البيان لهذه الدعوى فانها ممنوعة بالضرورة فان الضرورة
لم تشهد الا بوجود القدرة التي بها الفعل وقد اعترفتم بمقارنتها
للفعل والاصل عدم ما سواها واما ما يقال للمعتزلة من جهتنا لو فرضنا
بقا القدرة السابقة بعد فرض سبقها الى ان اي وقت حدوث الفعل
اما بتجدد الامثال على القول باستحالة بقا الاعراض واما باستقامة
اي صحة بقا الاعراض وامكانه فان قالوا اي المعتزلة بجواز وجود
الفعل بها في الحالة الاولى يعني التي هي اول الامثال الحادثة من القدرة
على القول باستحالة بقا الاعراض واول الاجزا على القول باستقامة بقايها
فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان
قالوا بامتناعه اي امتناع وجود الفعل بها في الحالة الاولى ووجوب
وجوده بها في الحالة الثانية التي هي ثاني الامثال على القول الاول وثاني
الاجزا على القول الثاني لزم التحكم وفسره بقوله والترجيح بلا مرجح
وعلل لزوم التحكم بقوله اذ القدرة بحالها لم تتغير وصرح بعدم التغير
بقوله ولم يحدث فيها معنى يرجح وجود الفعل بها في الحالة الثانية
لاستحالة ذلك اي حدوث المعنى على الاعراض لامتناع قيام
العرض بالعرض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا وجوده
وفي الحالة الاولى ممتنعا وجوده ففيه نظر جواب قوله واما ما يقال
ثم اشار الى توجيه النظر باختيار الشق الاول من الترديد فيما يقال
بقوله لان القايلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون
بامتناع المقارنة الزمانية مطلقا بل بامتناع المقارنة
الذاتية لانهم يقولون الاستطاعة سابقة على الفعل بالذات

لانها علة والعلة سابقة على المعلول وفسر امتناع المقارنة الزمانية بقوله
وبان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة
حتى اي كي يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة
بجميع الشرايط وانتفا الموانع واقتصر على استيفا جميع الشرايط لدخول انتفاء
جميع الموانع فيه اذ متى كان هناك مانع لم تستجمع الشرايط ثم اشار الى
توجيه النظر باعتبار الشق الثاني من الترديد فيما يقال بقوله ولانه
اي الشان يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفا شرط او وجود
مانع ويجب في الثانية لتمام الشرايط مع ان القدرة التي هي صفة
القادر في الحالتين الاولى والثانية على السوا فلا يلزم من امتناع الفعل
في الحالة الاولى ووجوبه في الثانية مع عدم التغير في ذات القدرة وعدم
حدوث معنى فيها التحكم والترجيح بلا مرجح ومن شرايط القدرة تعلق
الارادة المسبوق بتعلق العلم بما في الفعل من مصلحة باعثة للعبد عليه
ومن ههنا اي من انه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى الخ اورد
اجل النظر ذهب بعضهم هو الامام الرازي رحمه الله لانه لما تطر
الى ضعف ما استدل به على مذهب الشيخ اراد التوفيق بين القولين
فقال قد تطلق القدرة على القوة المبنية في العضلات التي هي مبدا للمفاعيل
المختلفة بانضمام ارادات شتى وهي متقدمة على الفعل من غير شبهة
فلعل المعتزلي اراد واذ ذلك وقد تطلق على القوة المستجمعة لشرايط التاثير
ولا يتصور تقدمها على الفعل بالزمان والا لزم تخلف الاثر عن المؤثر
التام ولعل الشيخ اراد ذلك انتهى وهذا معنى قوله اي انه ان اريد
بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرايط التاثير ومنها انتفا
الموانع فالحق انها مع الفعل والا فقبله لكن اورد على هذا التوفيق
انه لا يوافق مذهب الشيخ لانه لا يثبت للقدرة الحادثة تاثيرا فكيف
يستقيم ان يقال انه اراد القوة عادة فان قيل كيف
يكون الحق انها على التقدير الثاني قبل الفعل مع انه يستلزم بقا
الاعراض وهو ممتنع اجيب بما اشار اليه بقوله واما امتناع بقا
الاعراض فمبني على مقدمات ضعيفة البيان اي البثوت كناية عن

ضعفها

ضعفها وهي ان بقا الشي امر محقق في الخارج زايد عليه وانه يمتنع
اي يستحيل قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل ووجه
البنا انه لو بقيت القدرة وهي عرض لزم قيام العرض وهو البقا بالعرض وهو
القدرة وقيام المعنى بالمعنى محال لان قيام الشي بالشي معناه تبعيته
له في التحيز والعرض لا تحيز له بالاصالة حتى يتبعه غيره بتبعيته واذا
استحال قيام العرض بالعرض استحال قيامهما معا بالمحل على هذا الوجه
وهو ان احدهما قايم بالاخر القايم بالجوهر فالمقدمة الثالثة مبنية على
المقدمة الثانية وقد علمت فيما سبق رد المقدمة الاولى بان الحق
في البقا انه استمرار الوجود وحقيقته الوجود في الزمان الثاني واما
بالنسبة الى الزمان الاول فيسمى حدوثا واذا كان البقا هو الوجود
بالاضافة الى الزمان الثاني ووجود الشي عينه انتفى كون بقا
الشي امرا محققا زايدا عليه واما المقدمة الثانية المبنى عليها المقدمة
الثالثة فقد علمت ردها فيما سبق ايضا بان التبعية في التحيز
ليست مساوية لقيام الشي بالشي لتخلفها عنه في قيام الصفات العليه
بذاته تعالى لتعاليه سبحانه عن التحيز بل اللازم لقيام الشي بالشي
المساوي له ان يكون بين الشيين ارتباط وتعلق يستلزم كون
الاول تابعا للثاني وهذا المعنى كما يتصور بين الجوهر والعرض يتصور
بين العرضين بل بين الجوهرين ولما استدل القايلون بكون اي وجود
الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة
ان الكافر مكلف بالايمان حال كفره وقبل فعله الايمان وتارك الصلاة
مكلف بها بعد دخول الوقت وقبل فعلها الزاما اما قبل الوقت
فهو مكلف بها اعلاما كما هو مقرر في اصول الفقه فلو لم تكن الاستطاعة
متحققة اي حين اذ يكون مكلفا بالفعل لزم تكليف العاجز اي
وقوع تكليفه وهو اي اللازم باطل بل انما يكلف المستطيع لقوله تعالى لا
يكلف الله نفسا الا وسعها اشار الى الجواب بقوله ويقع اي يطلق
هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب والالات
والجوارح الثاني تفسير للاول والثالث تفسير للثاني فالمراد بالثلاثة

معنى واحد هو سلامة الجوارح ثم اشار الى الدليل على وقوع لفظ الاستطاعة
على السلامة المذكورة بقوله كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا المعنى والله اعلم ولله على جميع الناس حج البيت
من استطاع فمن استطاع بدل من الناس بدل بعض من كل فان قيل وارد
على قوله ويقع هذا الاسم على سلامة الاسباب الخ وتقديره ان يقال
الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة
له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة اسبابه والآته
فليس المراد مطلق الاسباب والآلات بل اسباب وآلات مقيدة بكونها
للمكلف والمكلف كما يتصف بالاستطاعة حيث يقال المكلف مستطيع
يتصف بذلك اي بسلامة الاسباب والآلات حيث يقال هو ذو سلامة
اسباب فتحمل السلامة عليه بد وهو وان لم تحمل عليه بهو هو والحمل الاول
كان في الاتصاف الا انه اي سلامة الاسباب لتركبه تركيبا اضافيا
هو سلامة الاسباب لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه اي المكلف بهو هو
اذ لا يد في المشتق من استيفائه لحروف المشتق منه الاصول ومعناه
ولا يمكن استيفاء لفظ مفرد لحروف مركب ومعناه وبهذا اندفع
ما يقال لا يبعد ان يشتق من سلامة الاسباب اسم فاعل يحمل على
المكلف بهو هو فيقال مكلف سالم او سليم الآت انتهى ووجه الاندفاع
ان الاشتقاق ح انما هو من جزء المركب الذي هو سلامة لا من
جزئية كليهما بخلاف لفظ الاستطاعة فانه لا فراده يشتق منه
اسم فاعل مستوف لحروفه الاصول ومعناه يحمل عليه بهو هو
وصحة التكليف تعتمد اي تبنى وتستند على هذه الاستطاعة
بالمعنى الاول وهي حقيقة القدرة التي بها الفعل فان اريد بالعجز الاول
في قوله لزم تكليف العاجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم
استحالة تكليف العاجز لوجود ما يتوقف عليه صحة التكليف من
الاستطاعة بالمعنى الثاني مع وجود الاستطاعة بالمعنى الاول حال
الفعل جريا على مقتضى العادة من وجودها حال الفعل عند سلامة
الآلات بخلاف سلامة الآلات فانها لما لم تجر العادة بوجودها

حال

حال الفعل توقف التكليف على وجودها وان اريد بالعجز عدم الاستطاعة
بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه اي العجز اذ لا يلزم من انتفاء الاستطاعة
بالمعنى الاول انتفاؤها بالمعنى الثاني لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة
الاسباب والآلات وان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل
والحاصل انه ان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول اجيب
بتسليم الملازمة ومنع بطلان اللازم او بالمعنى الثاني اجيب بمنع
الملازمة هذا هو الجواب الصحيح واجاب بعضهم بجواب اخر
غير مرضي اشار اليه الشارح بقوله وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين
عند ابي حنيفة رضي الله عنه وقد اشار الشارح الى ما في هذا الجواب
من الضعف بادخال قد على المضارع يعني ان القدرة الصالحة لما ذكر
حقيقة واحدة حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة
التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو امر عرضي
خارج عن ذات القدرة وهو اي الاختلاف في التعلق لا يوجب
الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به
حال كفره الا انه صرف قدرته الى الكفر وصنيع باختياره صرفها
الى الايمان فاستحق الذم والعقاب وكذا الفاسق مكلف بالطاعة حال
فسقه الا انه صرف قدرته الى المعصية وصنيع باختياره صرفها
الى الطاعة فاستحقا الذم والعقاب فلا يلزم تكليف العاجز ولا يخفى
ان في هذا الجواب نظيما لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على
الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة فان اجيب عن قولنا
ولا يخفى الخ بان المراد باشتراط مقارنة القدرة للفعل مقارنتها له
من حيث التعلق لا من حيث ذاتها فمراد هذا المجيب ان القدرة
وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون
الا معه واما الاخر فمتقدمة عليه حتى ان ما اي القدرة التي يلزم
مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة به وما يلزم مقارنتها للترك
هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة
على احد الضدين متعلقة بالضد الاخر وحاصله مع الايضاح

ان القدرة قادرة تعتبر من حيث ذاتها وتارة من حيث تعلقها باحد الضدين
فهي باعتبار الثاني لا تكون الا مع ما تعلقت به من فعل او ترك واما باعتبار
الاول فهي صالحة لكل من الضدين وان تقدمت على احدهما حين تعلقها بالاخر
فلا يلزم من هذا الجواب تسليم ان القدرة قبل الفعل وانما يلزم ذلك
ان لو نظرنا الى القدرة من حيث ذاتها وليس مراد هذا المجيب بل مراده ان
القدرة من حيث تعلقها بالفعل لا تكون الا معه وكذا من حيث تعلقها
بالترك وهذا مراده فحينئذ تكون القدرة مع الفعل ولا يريدون وجوب المقارنة
من حيث ذاتها فانها قد تتقدم على احد الضدين وذلك حين تعلقها بالاخر
قلنا هذا اشارة الى قوله بان المراد مما لا يتصور اي لا يتعلق ولا
يمكن فيه نزاع بين العقلا لان كل عاقل يجزم ببديهته بان القدرة ملحوظا
فيها التعلق باحد الضدين لا تكون الا معه فالخصم القابل بتقدم القدرة
على الفعل لا ينازع في انها مع التعلق لا تكون الا معه بل هو اي هذا المراد
لغو من الكلام لاشتماله على جعل ما ليس من محل النزاع من محله وانما
قال فليتامل لما في تصوير وتصوير الجواب عنه من الدقة ولا يكلف العبد
بما ليس في وسعه الوسع المقدور والسعة القدرة والتكليف الزام
ما فيه كلفة وقيل طلب ما فيه كلفه فعلى الاول تختص بالواجب والحرام
وعلى الثاني يتناولهما مع المندوب والمكروه اذ المكروه مطلوب
الترك والعبد يعم كل عاقل من انسي وجني وملك وفي نسخة ما ليس في
وسعه وعلى كلي النسختين تكون ما نكرة موصوفة اي بفعل او فعلا
ليس في مقدوره سواكان ممتنعا اي مستحيلا في نفسه كجمع الضدين
او ممكنا في نفسه لكن لا يدخل تحت قدرة العبد كخلق الجسم فانه
ممكن في نفسه لتعلق قدرة الله تعالى به وانما مثل بخلق الجسم لان
عدم دخوله تحت قدرة العبد محل وفاق بيننا وبين المعتزلي واما
فعل العبد فزعمت المعتزلة دخوله في وسع العبد فاما ما يمتنع
لا في نفسه بل بنا على ان الله تعالى علم خلافه اي تقيضه او اراد خلا
كايمان الكافر الذي علم الله تعالى منه انه لا يؤمن وطاعة الفاجر
الذي علم الله سبحانه موته على الفجور والمعصية حتى فلا نزاع بين الامة

في

في وقوع التكليف به لكونه مقدورا بالنظر الى نفسه لا بالنظر
الى تعلق علم الله تعالى وارادته بعدم وقوعه وقد علمت فيما سبق ان
تعلق الارادة على وفق تعلق العلم فكل ما تعلق العلم بخلافه تعلقت
الارادة بخلافه فقول الشارح علم او اراد معناه انه لا فرق فيما ذكر
بين بنايه على تعلق العلم بخلافه وبين بنائه على تعلق الارادة بخلافه
ثم عدم وقوع التكليف بما ليس في الوسع بالقسمين الاولين متفق
عليه بين الامة لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اي لا تكلف
نفسا ما شيا من الا شيا الا نفسها لان نفسا نكرة في سياق النفي فتفيد
العموم في كل نفس والاستثنا من اعم عام في باب المفعول به فاخبر سبحانه
بعدم وقوع التكليف بما ليس في الوسع واخبار سبحانه لا تتخلف قطعا
والامر في قوله تعالى انبئوني باسما هولا جواب سوال وارد على قوله
ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه وتقرير السوال ان الله تعالى
قد كلف الملايكة بالانبا بالاسما بقوله تعالى انبئوني باذ الامر للوجوب
مع انه ليس في وسعهم بقولهم لا علم لنا وتقرير الجواب ان الامر
في الاية للتعجيز اي اظهار العجز دون التكليف الذي الكلام فيه ولا نقض
وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به جواب سوال ايضا
وارد على ما ذكر وتقريره انه لا بد في المسوول ان يكون ممكن الحصول
وعدمه واما اذا كان واجب الحصول كما هنا فلا معنى لطلبه فاجاب
بانه ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل المراد به ايصال ما لا يطاق عليه
اي ما لا يدخل تحت طاقتهم من البلايا والعاهات والشدايد والاسقام
وهو معنى قوله من العوارض النفسانية والبدنية اليهم وانما النزاع
في الجواز عقلا ومنعه اي احاله المعتزلة بنا على قاعدتهم من القبح
العقلي والعقل يقبح التكليف بما ليس في الوسع وجوزه الاشعري
لانه لا يقبح من الله تعالى شي لانه حكيم لا يخلو فعله عن حكمة ولانه
مالك الملك كله على الاطلاق فيتصرف فيه كيف يشا لا يسئل عما يفعل
وقد يستدل من قبل المعتزلة بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها على نفي الجواز اي جواز التكليف بما ليس في الوسع بالقسمين

الاولين وتقريره اى الدليل بقياس استثنائي استثنى فيه نقيض التالي
وهو انه اي التكليف بما ليس في الوسع لو كان جايزا عقلا لما لزم من فرض
وقوعه محال اذ لو انتفى هذا اللازم وهو قوله لما لزم من فرض وقوعه
محال بان لزم من فرض وقوعه ذلك لكان التكليف بما ليس في الوسع
مستحيلا لما جايز اضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم
تحقيقا لمعنى اللزوم اذ لو استحال اللازم وجاز الملزوم لزم تخلف
اللازم عن الملزوم وذلك يبطل اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله
تعالى وهو محال اي لكنه لزم من فرض وقوعه محال وهو الكذب
المذكور فهو استثنا نقيض التالي اعني لما لزم اذ هو نفي والنفي
نقيضه فينتج نقيض المقدم وهو امتناع التكليف بما ليس في الوسع كما
اشرنا اليه في صدر التقرير وذلك مطلوبهم وهذه اشارة الى الدليل
لكنه انثه باعتبار الخبر وهو نكته او باعتبار المعنى اي هذه الشبهة
شبهة خفية بليغة قاصرة على بيان على استحالة التكليف بما ليس في الوسع
بل مطردة في بيان استحالة كل ما اي ممكن تعلق علم الله تعالى او ارادته
او اخباره بعدم وقوعه فيحكم باستحالة لازمه من
انقلاب العلم جهلا او تخلف المراد عن الارادة الازلية او تخلف اخباره
تعالى كاخباره بانه لا يكلف نفسا الا وسعها وحلها اي هذه النكتة
بالجواب عنها انا لا نسلم اي بمنع الملازمة بين جواز الوقوع وعدم الاستحالة
وحاصله منع الكليه فيما ذكر اي لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه
لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك اى عدم لزوم
المحال من فرض وقوعه لو لم يعرض له الامتناع بالغير كتعلق علم
الله تعالى او ارادته او اخباره بعدم وقوعه والامكان اي
وان لم يجب بالشرط بل وجب مطلقا لصحة الملازمة اذ يجوز ان يكون
لزوم المحال بنا اي للبنا على الامتناع بالغير وذلك لانا في كونه ممكنا
في نفسه وايضاح ذلك ان الممكن قسمان قسم لا يعرض له الامتناع بالغير
وقسم يعرض له ذلك والثاني هو المستلزم للمحال دون الاول لكن
استلزامه لذلك لكونه لامر عارض لا يقدح في امكانه لانزي ان الله

سبحانه

سبحانه لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في
نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه اى وقوع عدمه تخلف المعلوم
عن علمه التامه وهي تعلق علم الله تعالى وارادته بوقوعه وهو محال
والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته
واما بالنظر الى امر زايد على نفسه لتعلق علم الله تعالى وارادته او
اخباره بعدم وقوعه فلا نسلم انه اى فرض وقوعه لا يستلزم المحال
بل يجوز ان يستلزمه نظرا الى ذلك الامر الزايد كما في المثال المذكور وما يوجد
من الالم وهو ادراك المنافر في المضروب عقيب ضرب انسان ومن
الانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان قيد بذلك اي بعقيب في
الموضعين ليصلح المذكور من الالم والانكسار او المثال بالالم والانكسار للقاعدة
الكليه وهي قاعدة المتولد من افعال العباد المقصود بيان حكمها بالحكم على
المثال محلا للخلاف بيننا وبين المعتزلة في انه هل للعبد صنع بنفسه
ام لا اما الالم والانكسار لا بهذا القيد كالالم في المريض مرضا لا مدخل
للعبد فيه او الانكسار سقطة مثلا فلا نزاع في انهما مخلوق الله تعالى
وما اشبهه اي ما ذكر من الموت والانكسار كالموت عقيب القتل
عطف على قوله وما اشبهه عطف على الالم والتمثيل بالموت عقيب القتل بنا على
ان الموت وجودي اما على القول بانه عدمي فلا كلام ذلك مخلوق
الله تعالى هذه الجملة خبر قوله وما يوجد ثم اشار الى دليل
هذه القاعدة الكليه بقوله لما اي للبرهان الذي مر عند ما
تقدم من ان الله تعالى هو الخالق وحده ويمكن ابقا العبارة
على ظاهرها من غير تقدير وتكون ما واقعة على القاعدة المذكورة
لا على البرهان عليها فان هذه القاعدة وان كانت دعوى لا تصلح بمجردها
للاثبات لكن لما قام عليها الدليل القطعي صارت قطعية صالحة للاثبات
وهذا احسن لان الاصل عدم التقدير وفسر انه تعالى هو الخالق وحده
بقوله وان كل الممكنات مستندة اليه تعالى خلقا وايجادا
بلا واسطة والمعتزلة لما اسند وا بعض الافعال وهو الافعال
الاختيارية من افعال العباد الى غير الله تعالى خلقا بواسطة

خلق القدرة والارادة في ذلك الغير قالوا ان كان الفعل اي فعل العبد
صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل اخر بل بتوسط قدرة العبد وارادته
فهو اي ذلك الفعل حاصل من الفاعل الذي هو العبد بطريق المباشرة
كالضرب والكسر والقتل والا بان كان صادرا عن الفاعل بتوسط فعل اخر
فبطريق اي فهو حاصل بطريق التوليد كالالم والانكسار والموت
المتولدة عن الضرب والكسر والقتل ومعناه اي التوليد ان يوجب
فعل الفاعل فعلا اخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح وفي قوله
ان يوجب وتوجب اشارة الى ان الفعل المتولد صادر من العبد بطريق
الايجاب لا الاختيار فقوله ان كان الفعل الخ المراد به فعل العبد لا بقيد
الاختياري بل ما يعم الاضطراري وان كان بواسطة الاختياري
كالضرب والكسر فالالم يتولد من الضرب والانكسار من الكسر
وفي عد الالم الذي هو ادراك المنافر من الافعال اشارة الى ان
المراد بالفعل ما يعم القلبي كالظاهري ولبسا مخلوقين لله تعالى
عندهم وعندنا الكل اي جميع الافعال المتولدة والمتولد عنها
خلق الله تعالى لا صنع للعبد في تخليقه والاولى ان لا يقيد
بالتخليق بان يقول لا صنع للعبد فيه اصلا لان ما يسمونه بالمتولدات
لا صنع للعبد فيه اصلا لا تخليقا ولا اكتسابا اما التخليق
فلاستحالته من العبد عندنا لما مر من الادلة واما الاكتساب
فلاستحالة اكتساب ما اي الفعل الذي ليس قايما بمحل القدرة
كالالم والانكسار والموت فان كلا منها ليس قايما بمحل القدرة الذي هو
العبد بل الاول قايم بالمضروب والثاني بالمنكسر كالاناء والثالث
بالمقتول وهذا اي ولاستحالة اكتساب ما ليس قايما بمحل القدرة الذي
هو العبد بل الاول قايم بالمضروب والثاني بالمنكسر كالاناء والثالث
بالمقتول لا يتمكن العبد من عدم حصولها اي هذه الافعال
المتولدة فلا يتمكن من دفع حصول الالم والانكسار والموت عقيب حصول
الضرب والكسر والقتل فاشبهت حركة المرتعش بخلاف افعاله
الاختيارية فانه يتمكن من عدم حصولها بان لا يصرف قدرته اليها

لكونها

لكونها قايمة بمحل القدرة والمقتول ميت باجله اي بالوقت المقدر
لموته الباقي فيها ظرفية والاجل ينطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الوقت
الذي قدر الله تعالى فيه موت الحيوان والثاني جميع مدة الحياة والاول
هو المراد هنا كما اشار اليه الشارح ومنه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم الاية
وقولهم اجل الدين راس الشهر ومن الثاني قولهم اجل الدين شهران اي مدة
بقايه في الذمة ذلك وفي قول الشارح المقدر لموته اشارة الى ما ذكره
الجماعة من ان لكل حيوان وقتا قدر الله فيه موته بسبب خاص
فهو يموت فيه بذلك السبب البته حتى لو قدر عدم وقوع ذلك
السبب في ذلك الموت فلا قطع بوقوع الموت فيه كما لا قطع بانتفايه
فان الربط بين السبب الخاص وبين الموت جعلي جعل الله تعالى
لا طبيعي تقتضيه طبيعة السبب وقولهم حتى لو قدر الخ على
مجرد الفرض والتقدير بالنظر لذات السبب كما يشير الى ذلك
التعبير بقدر وهو اما بالنظر الى علم الله تعالى وتقديره بعدم وقوع
كل من الموت وسببه في ذلك الوقت مستحيل وفي قولهم كما لا قطع بانتفايه اب
الموت فيه رد على الفلاسفة حيث زعموا ان للحيوان اجلين احدهما طبيعي
وهو وقت الموت بسبب تحلل رطوبته وانطفاء حرارته العزيزيتين
والاخر اختراعي وهو وقت الموت بسبب طرو الافات والامراض
فزعموا انه لو لا طرو الافات والامراض لقطع بانتفاء الموت في ذلك
الوقت وبقي الى وجود الاجل الطبيعي ورد على بعض المعتزلة حيث زعم
ان للمقتول اجلين اجل القتل واجل الموت وانه لو لم يوجد القتل
لعاش الى اجله الاخر فزعم انه لو لا هذا السبب الخاص الذي
هو القتل لقطع بانتفاء الموت في ذلك الوقت وبالجملة فموته في غير
الوقت المقدر لموته مستحيل لا على ما زعم بعض المعتزلة من ان
الله تعالى قد قطع عليه اي عنه الاجل قال الكستلي هكذا وقع في
عبارته في النسخ الواصلة الينا والصواب ان القاتل قطع عليه
الاجل كما وقع في شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم فعل القاتل
بطريق التوليد لا صنع لله تعالى فيه فهو الذي قطع عليه اي لم يترك

ليستوفيه كله كما يقال قطع فلان علينا الطريق على ان المراد بالاجل جميع مدة
حياته كما في قولك اجل الدين شهر ان الاجل المقدر لموته كما في قولك اجل
الدين راس الشهر اذ لا يناسب المقام فالمقتول عندهم ميت قبل الوقت
المقدر لموته حتى انه لو لم يقتل لامتدت حياته الى ذلك الوقت البته
ولا يكون عندهم وقت معين يكون الموت فيه قطعا وهذا يناسب
انكارهم القضاء والقدر في افعال العباد انتهى لنا ان الله تعالى
قد حكم اي قضى باجال العباد اي باوقات المعينة التي يقع فيها موت العباد
حكما مبنيا على ما علم اي على علمه تعالى من غير تردد منا على ان علم بالبناء
للمفعول والمعنى على ما علم بالادلة القطعية من غير تردد في ذلك المعلوم
او من غير تردد بين اجلين ومن غير تقييد بعدم القتل ونحو كفعل بعض
الطاعات وتفسير التردد بالترديد انسب بالرد على المعتزلة القائلين بوقوع
الترديد والتقييد في بعض الاجال كما سياتي لكن التفسير الاول هو
المتبادر لابقاء التردد فيه على حقيقته وترجيع التردد فيه الينا لان
التردد لا يتصور توهمه في جناب الحق تعالى حتى يحتاج الى نفيه وهذا
مبني على ان المراد بالتردد في التفسير الاول الشك والحق انه فيه
بمعنى عدم الابرام فان ما سبق به العلم القديم منه ما هو مبرم
لا يمكن تخلفه ومعلق على سبب قد يوجد وقد لا يوجد وفي علم الله
سبحانه انه يوجد او لا يوجد فان وجد السبب تبين ان وجود المسبب
كان مبرما في علم الله وان لم يوجد تبين ان عدمه كان مبرما
وبهذا تكون الاشياء كلها مبرمة في علم الله والتغير والتبدل بالنسبة
لما يظهر لبعض الخلق وعليه قوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام
الكتاب وسياتي التنبيه على ذلك قريبا في كلام الشارح والله سبحانه اعلم
بالصواب وحكم بانه اذا جا اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
وقطع الاجل استقدام واستشكل عطف على فلا يستاخرون بانه اذا جا الاجل
فلا يمكن التقدم واجاب بعضهم بان الواو للاستيناف لا للعطف
واجاب الشارح رحمه الله في بعض كتبه بانه معطوف على الظرف
ومدخوله لا على مدخوله فقط فكانه قال ولا يستقدمون اجالهم

واحتج

واحتجت المعتزلة على ما زعم بدليلين نقلي وعقلي واشار الى الاول
بقوله بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات كالصدقة وصلة
الرحم تزيد في العمر فدل على ان للعبد اجلين اصلي وزايد فان لم يفعل
المعلق عليه كان اجله الاصلي فقط والا فالزايد مع الاصلي والى الثاني بقوله
وبانه اي المقتول لو كان ميتا باجله اي في اجله المقدر لموته لما استحق
القاتل دما في العاجل ولا عقابا في الاجل ولا دية ولا قصاصا والتغير
باستحقاق جريا على مذهبهم من وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع
وقدم الشارح الدليل النقلي لشرفه وجعل هذين الوجهين احتجاجين
لاتنبيهين بناء على ما عليه جمهور المعتزلة من ان القول بالتوليد
استدلالي فما ذكر في المواقف من ان المعتزلة ادعوا الضرورة في تولد
موت المقتول من فعل القاتل وما ذكر في معرض الاستدلال تاكيد لشهادة
البديهة بناء على ما عليه الاقل منهم ولما ادعى الملازمة بين كون المقتول
ميتا باجله وبين عدم استحقاق القاتل لما ذكر اشار الى بيان الملازمة
بقوله اذ ليس موت المقتول بخلقه اي القاتل عند اهل السنة اذ لا
خالق عندهم الا الله عز وجل ولا بكسبه لاستحالة اكتساب ما ليس قايما بمحل القدرة
اذ الموت قايم بالمقتول لا بالقاتل واذا ثبت كون الموت ليس بخلق القاتل
ولا بكسبه كان بمحض خلق الله تعالى لا مدخل للقاتل فيه فلا يستحق
دما الخ واللازم منتف فكذا الملزوم فثبت نقيضه وهو انه ليس ميتا
باجله والجواب انا لا نسلم ان هذه الاحاديث تعارض ادلتنا اذ هي
اخبار احاد لا تعارض القواطع كما صرح به في شرح المقاصد وعلى تقدير
تسليم التعارض فالجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم في الازل
انه اي العبد يفعلها اي الطاعة فيما لا يزال ويكون عمره سبعين سنة
فاجله في الحقيقة واحد في علم الله تعالى وهو سبعون سنة لعلمه
بكيفيته وكاينية ما يترتب عليه من فعل الطاعة فنسبت هذه
الزيادة اي تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها اي
تلك الطاعة لما كانت اي تحققت تلك الزيادة واعترض هذا
الجواب بان فيه تسليم ان للعبد اجلين احدهما مشروط بالطاعة

والاخر مشروط بعدمها والجواب ان الله تعالى لما علم في الازل تحقق
الطاعة من العبد فيما لا يزال كان العمر المقدر له في علم الله تعالى هو السبعين
حتما لا محالة فلا تعدد في الاجل قطعا والجواب عن الثاني ان وجوب العقاب
والضمان على القاتل تعبد اي محض الزام وتكليف للعبد لارتكابه المنهي
اصله المنهي عنه فحذف الجار واوصل المنهي الى المجرور بنفسه توسعا فارتفع واستتر
على انه نايب الفاعل ووجه التوسع ان الفعل منهي عنه لا منهي وكسبه اي صرف قدرته
الى الفعل وهو تفسير لارتكابه الفعل تفسير للمنهي الذي يخلق الله تعالى عقيبه
الموت بطريق جري العادة الاقرب ان يكون الموصول صفة للفعل لا لكسبه ثم
اشار الى تعليل الارتكاب والكسب بقوله فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم
يكن خلقا والموت القايم بالميت مخلوق لله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا
ولا اكتسابا ومبنى هذا اي ان الموت القايم بالميت مخلوق على ان الموت وجودي
بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة اذ لو كان عدميا لما تعلق به الخلق
الذي هو الاخراج من العدم الى الوجود والاكثرون من العلما على انه عدمي
ومعنى خلق الموت اي قدره فان الخلق مشترك بين الايجاد والتقدير كما مر
والتقدير لا يختص بالوجودي بل يصح تعلقه بالعدمي والاجل واحد هذه الخلافية
تبنى على الخلافية الاولى فان قلنا المقتول ميت باجله كما هو الحق فالاجل
واحد وان قلنا ليس ميتا باجله كما يقول المعتزلة كان الاجل متعددا كما زعم
الكعبي منهم فقوله لا كما زعم الكعبي عطف على واحد ثم بين ما زعم الكعبي
بقوله ان للمقتول اجلين اجل القتل واجل الموت اي الوقت المقدر
للقتل والوقت المقدر للموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي
هو الموت وزعم ان المقتول غير ميت لان القتل فعل العبد والموت
صنع الله تعالى واورد عليه ان اجل المقتول واما القتل فحال القاتل
فلا يصح كونه حالا للمقتول وما وقع النزاع في اتحاده وتعدده هو حال
المقتول لا القاتل واجيب بانه اراد بالقتل الموت الذي هو عبارة
عن بطلان الحيوة المتولد من فعل القاتل وهو مع كونه حالا للمقتول
فعل للقاتل بطريق التوليد على زعمه ولا كما زعمت الفلاسفة ان
للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتخلل رطوبته وانطفا حرارته

الغريزية

الغريزيتين الباء للسببية وليس المراد بالرطوبة حقيقتها فانها من قبيل الاعراض
بل الجواهر الغالب عليها الاجزا الرطوبة اي المايية والهوايية فان جميع
الجواهر المولف منها الانسان مثلا مولفة من العناصر الاربع فما غلب عليه
منها الاجزا النارية والترابية كان يابسا وما غلب عليه الاجزا المايية والهوايية
كان رطبا وتقرير مذهبهم ان الجواهر الغالب عليها الاجزا الرطبة ركبت
مع الحرارة الغريزية بمنزلة الدهن للفتيلة المشتعلة وشان الحرارة انها
لا تدوم الا برطوبة تشتعل بافنايها فالحرارة الغريزية دايما تفني تلك
الجواهر الغالب عليها ما ذكر وتعينها على ذلك لافنا الحرارة المستفادة من خارج
وتسمى بالغريبة كالحرارة المستفادة من المطعوم وكلما انتقصت تلك الجواهر
تبعها في ذلك الحرارة الغريزية حتى اذا امعنت في الانتقاص وتم امر الجفاف
انطفات الحرارة الغريزية انطفا السراج عند نفاذ دهنه فيحصل الموت الطبيعي
فذلك هو الاجل الطبيعي وهو في الانسان في الاغلب ماية وعشرون سنة وقد
يعرض من الافات مثل البرد المجمد والحر المذوب وانواع السموم واصناف الامراض
التي هي عبارة عن تفرق الاتصال بما يفسد مزاج البدن ويخرجه عن صلوحه لقبول
الحيوة اذ شرطها اعتدال المزاج فيهلك بسببه فذلك هو الاجل الاحترامي والظاهر
كما قال بعض المحققين ان النزاع بيننا وبينهم في هذا المقام لفظي اذ هم لا ينكرون
القضا والقدر فالوقت الذي علم الله سبحانه وتعالى فيه بطلان الحيوة باي سبب
كان واحد وما ذكروه من تفصيله الى طبيعي واحترامي نحن لا ننكره لكنهم يجعلون
اعتدال المزاج وانحفاظ الحرارة والرطوبة ونحو ذلك شروطا حقيقية لقبول
الحيوة ونحن نجعلها اسبابا عادية وذلك بحث اخر ولما كان الاجل الطبيعي عندهم
واحدا والاجل الاحترامي لا تنحصر انواعه كثرة اشار الشارح الى ذلك بافراد
الاجل الطبيعي حيث قال اجلا طبيعيا وجمع الاجل الاحترامي بقوله واجالا
احترامية بحسب الافات والامراض والحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه
الله تعالى الى الحيوان بانواعه واصنافه واخذ العموم من قوله تعالى
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فياكله عطف على يسوقه فلا بد
من اعتبار الاكل في مفهوم الرزق ويدخل في الماكول المشروب
تغليبا وهذا بحسب العرف واما اللغة فاعم من ذلك ولهذا عبر بعضهم

يده باكله فينتفع به فدخل فيه الملبوس والمركوب والمنكوح وغير ذلك وذلك
اي ما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فياكله قد يكون حلالا وقد يكون حراما
وهذا التفسير اولى من تفسيره اي الرزق بما يتغذى به الحيوان
لخلوه عن معنى الاضافة اي نسبة الرزق الى الله تعالى والاضافة
في قوله معنى الاضافة بيانيه مع انه هذا المعنى معتبر في مفهوم
الرزق لغة اذ الرزق في اصل اللغة العطا مصدر رزق الله تعالى
الخلق اي اعطاهم والعطا منسوب الى المعطي الذي هو الله تعالى
بكونه فعله ثم اطلق على ما ينتفع به باعتبار انه معطاه تعالى
وبالجملة فاطلق المصدر الذي هو فعل الله تعالى على متعلقه
نعم التفسير الثاني يتناول المشروب حقيقة اذ التغذي هو الطعم
المتناول للشرب كالاكل وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم
فسروه تارة بمملوك ياكله المالك فلا يكون المملوك رزقا الا اذا اكله
المالك وتارة بما اي شي لا يمتنع الانتفاع به مطلقا في اكل وغيره
وبذلك اي ما ذكر من المملوك الذي ياكله المالك وما لا يمتنع
الانتفاع به لا يكون الا حلالا لكن يلزم على التعريف الاول
ان لا يكون ما ياكله الدواب بل العبيد والاماء على مذهب
من يقول انهم لا يملكون رزقا وهو مخالف لقول الله عز وجل
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها تفضلا منه لا وجوبا عليه
ويلزم على الوجهين اي التعريفين ان من اكل الحرام طول عمره
لم يرزقه الله تعالى اصلا وهو خلاف ما اجمع عليه اهل الملة
قبل ظهور المعتزلة كذا في المواقف وقد استدل عليه ايضا
بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب
من قبل المعتزلة بان الله تعالى قد ساق اليه كثيرا من
المباحات واوصل اليه الرزق الحلال فاعرض عنه بسوء اختياره
وقد يرد بان الانتفاع معتبر في مفهوم الرزق فلا يتم الرزق
الا بالانتفاع فحيث لا انتفاع لا رزق لكن قالوا انه ينقض عليكم
من مات ولم ياكل شيا وهو مشكل يحتاج الى الجواب من قبلنا

لانه

لانه مساو لمن اكل الحرام طول عمره فما قيل فيه يقال في الاخر سواء كل منهما
ينقض الاستدلال بالاية وههنا سوال من وجه اخر وهو ان من مات
ولم ياكل شيا او مات جوعا من جملة الدواب ولم يرزق اصلا او لم
يرزق في بعض الاحيان فما معنى الاية اجيب بان الاية انما
ضمنت الرزق المضاف لكل دابة وهو الرزق المقدر المحدود فمن
مات ولم ياكل شيا لم يقدر له رزق ومن مات جوعا قد استوفى
رزقه المحدد له فلا اشكال على هذا المعنى اشار البغوي بما
نقله عن بعض ائمة التفسير انه قد يتركها اي الدابة جوعا حتى
تموت ومبنى هذا الخلاف اي القول المخالف لقول اهل السنة على
خمس مقدمات يحصل منها ان الحرام ليس برزق وقد اشار اليها بقوله
على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه
لا رازق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب
على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا
ومرتكبه لا يستحق الذم عاجلا والعقاب اجلا فالثلاثة الاول
من هذه المقدمات الخمس مدخولة لان والرابعة هي قوله وما يكون
مستندا الخ والخامسة قوله ومرتكبه الخ وهذه الخمس يمكن ترجعها
الى قل من ذلك بان يركب قياس من الشكل الاول هكذا الرزق
مستند الى الله تعالى وكل مستند اليه تعالى لا يستحق مرتكبه
الذم والعقاب ينتج ان الرزق لا يستحق اكله الذم والعقاب
ثم تجعل هذه النتيجة صغرى لقياس من الشكل الثاني ويضم اليها
قولنا الحرام يستحق اكله الذم والعقاب هكذا الرزق لا يستحق
اكله الذم والعقاب المحمول في المقدمتين المنفي في الاولى
المثبت في الثانية انتج ان الحرام ليس برزق والجواب ان
ذلك اي استحقاق مرتكب الحرام الذم والعقاب بعد تسليم الاستحقاق
لسواي لقبح مباشرة اسبابه اي الحرام كالغصب والسرقة
والربا بالموحدة باختياره اي العبد وكل اي كل حيوان يستوفي
اي يستكمل رزق نفسه حلالا كان او حراما لحصول التغذي

بهما جميعًا علة لانقسام الرزق الي القسمين لا للاستيفا والمراد بالحلال
مطلق الجايز بقرينة مقابلته بالحرام ولا يتصور اي لا يمكن ان لا
ياكل انسان رزقه كلا او بعضا او ياكل غيره رزقه كذلك لان ما قدره
الله تعالي غذا الشخص اشارة الي ان الانسان مثال لا قيد يجب عقلا
ان ياكله ويمتنع اي يستحيل عقلا ان ياكله غيره وحاصله ان ما قدره
الله تعالى غذا الشخص يستحيل ان لا يكون غذا له ضرورة استحالة ان
يقع خلاف ما قدره الله تعالى ويمكن ان يقال في التعليل ان الاكل بمعنى
التغذي معتبر في مفهوم الرزق كما قدمه الشارح وما اكله الشخص
يستحيل قطعًا ان لا ياكله او ان ياكله غيره وعلى هذا التعليل يكون
عدم الاكل واكل الغير مستحيلين لذاتيهما واما الرزق بمعنى الملك
اي المقدر ملكا فلا يمتنع ان لا ياكله او ان ياكله غيره ومن الرزق بهذا
المعنى قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون والله تعالى يضل من
يشا ويهدي من يشا لانه الخالق وحده فيه اشعار بان قوله
والله تعالى يضل من يشا الخ خرج مخرج قصر الاضلال والهداية
بمعنى خلقهما على الله عز وجل اي هو المضل والهادي لا غيره
وفي التقييد للفعلين بقوله من يشا اشارة الي ان معنى
الهداية والاضلال ما تقدم والي انه ليس الهداية بيان
طريق الحق كما زعمت المعتزلة بنا على ان العبد يخلق فعله وعلى
ان الايمان لو كان بخلق الله تعالى لما صح مدح المومن عليه في الدنيا
واثابته عليه في الاخرة لكونه فعل غيره وهذا مردود لان الفعل
مسند الي العبد كسبا ولم يقطع النظر عنه بالكلية ولانه اي طريق
الحق عام في حق الكل المومنين والكافرين فلا فايدة ح في تقييد الهداية
بالمشية ولا ليس الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا اي وجدان
الله تعالى العبد ضالا اي علمه بضلاله الذي اوجده في نفسه لانه يخلق
افعاله عندهم او تسميته ضالا كما زعمت المعتزلة بنا على ان العبد
يخلق افعاله وعلى انه لو كان الضلال بخلق الله تعالى لما حسن
ذم الكافر عليه في الدنيا وعقابه في الاخرة لكونه فعل غيره وهذا

بمعنى خلق الله الضلالة والاهتدا صح

مردود

مردود بما سبق من ان للعبد مدخلا فيه بالكسب وبانه تعالى
قد قيد الاضلال بالمشية ولا معنى لتقييده بالمعنى الذي ذكروه
بها كما اشار الي ذلك بقوله اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشية الله تعالى
واما التحسين والتقبيح العقليان فقد علمت ردهما فيما سبق فان
قيل لو كان الهداية والاضلال بمعنى خلق الاهتدا والضلالة
لما صح اسناد الهداية الي النبي صلى الله عليه وسلم ولا الي القران
ولما صح اسناد الاضلال الي الاصنام ولا الي الشيطان لانه لا خالق
الا الله تعالى فالجواب ما اشار اليه الشارح بقوله نعم اي لكن
وهو استدراك من قوله بمعنى خلق الهداية قد تضاف اي تسند
الهداية الي النبي صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى وانك لتهدي الي
صراط مستقيم مجازا في الاسناد بطريق التسبب كما يسند الي القران
العظيم كما في قوله تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم وقد تسند
الاضلال الي الشيطان كما في قوله تعالى ولقد اضل منكم جبلا الاية
مجازا كما يسند الى الاصنام بطريق التسبب كما في قوله تعالى حكاية
عن الخليل عليه الصلاة والسلام رب انهن اضللن كثيرا من الناس ثم
المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتدا وعطف
بثم لانتقاله من حقيقة الهداية والاضلال الي الكلام
على المذاهب والاقوال في الهداية كما ذكره بعض المحققين فان
قيل اذا كانت الهداية عندنا خلق الاهتدا فما معنى قولنا
هداه الله فلم يهتد مع انه شايع لغة وعرفا اجيب بما
اشار اليه بقوله ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز بحسب اصل
وضعه وهو مجاز مفرد عبر به عن الدلالة والدعوة الى الاهتدا
وان صار حقيقة عرفية بحسب الشيوع والاستعمال وعند المعتزلة
بيان طريق الصواب قيل لا يخفى ان حقيقة الهداية عندهم ايضا خلق
الاهتدا لكن لما زعموا ان العبد يخلق افعاله ومنها الهداية وقد اسندت
الي الله تعالى حملوا الهداية الي حيث ما اسندت الي الله تعالى
على بيان طريق الصواب فقوله بيان طريق الصواب اي المراد بها حيث

ن لتعليق

ما اسندت الي الله تعالي وان كان خلاف ظاهر العبارة انتهي وهذا تكلف
لا داعي اليه مخالف لظاهر كلام الشارح من غير دليل وهو اي كون المراد
بالبيان طريق الصواب باطل لقوله تعالى انك لا تهدي من احببت
ولقوله صلى الله عليه وسلم اللهم اهد قومي مع انه بين الطريقين
اي طريقي الخير والشر ودعاهم الي الاهتدا فلو كان المراد بها بيان
طريق الصواب لما كان لسوالها وجه اذ هو تحصيل الحاصل وما صح
نفيها عن النبي صلى الله عليه وسلم والنقل المشهور عنا وعنهم في تعريف
الهداية خلاف ما نقل عن المشايخ وعن المعتزلة سابقا ان الهداية
عند المعتزلة هو الدلالة الموصلة بالفعل الي المطلوب وعندنا
الدلالة على طريق توصل الي المطلوب اي من شانه الايصال
واليه اشار بقوله سواحصل الوصول والاهتدا ولم يحصل
وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك من اقامة الظاهر مقام الضمير
بواجب على الله تعالى والايمان كان واجبا لما خلق الكافر الفقير
المعذب في الدنيا بانواع الالام واصناف الاسقام والاخرة
بالخلود في نار الجحيم وشرب الغسلين والحميم فان العدم اصلح له
من الوجود بلا شبهة ولو سلم ان الوجود له اصلح فالاصلح له اماتته
او سلب عقله قبل تكليفه فان قيل الاصلح تكليفه ليعرض
للنعيم الدايم لكونه اعلى المرتبتين قلنا فلم لم يفعل ذلك
بمن مات طفلا فان قيل لانه علم انه ان عاش ضل واضل فاماته
لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ومردن
وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا ثم لا يخفى
ان الذي اماته قبل البلوغ لكونه علم منه انه ان عاش ضل
واضل قد منعه المصلحة وهي تعريضه للنعيم المقيم لاجل
مصلحة الغير وهي عدم اضلاله فكيف لم يكن منع الاصلح
عمن لا جناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما على زعمكم الفاسد قال
معناه الشارح رحمه الله في بعض كتبه فتخلص ان اللازم باطل فكذا
الملزوم ولما كان له منة اي نعمة على العباد واستحقاق شكر

في الهداية واقامة انواع الخيرات لكونها اي المنة والهداية والافاضة
اذ هو اي اعطا الواجب والشكر انما يجب على الشي المتفضل به لا الواجب وعطفه
استحقاق الشكر على المنة من عطف الملزوم على اللازم نظرا للنفي اما قبل النفي
فالامر بالعكس اذ المنة مستلزمة لاستحقاق الشكر فانتفاؤه يستلزم انتفاها فتامل
وحذف قوله في الهداية الخ من الاول لدلالة الثاني عليه ولما كان امتنانه على النبي
صلى الله عليه وسلم الذي هو اسعد الخلق على الاطلاق بتشريفه بالنبوة والرسالة
وزيادته بسطة في العلم والجسم والصفات الجميلة والاخلاق الحسنة البالغة في
الحسن الغاية والاسرار البديعة الفايقة والحكم الرايقة والمزايا المنيفة والمناقب
الشريفة وغير ذلك مما يقصر النطق عن وصفه ويكل العقول عن ادراك كنهه
فوق امتنانه على ابي جهل الذي هو اشقى الخلق من هذه الامة اعني امة
الدعوة لعنه الله اذ فعل بكل منهما غاية مقدور من الاصلح له بيان الغاية
ولما كان لسوال العصمة وهي ان لا يخلق الله تعالى الذنب في العبد مع بقا الاختيار
وهي في النبي لازمة وفي الولي جايزة فالمراد بها في غير الانبيا الحفظ والتوفيق
هو خلق القدرة على الطاعة والداعية اليها وكشف الضر اكالمرض والجدب
عطف على العصمة وكذا ما بعده والبسط في الخصب والرخا معنى اي فايدة وعطف
الرخا على الخصب من عطف المسبب على السبب اذ الخصب كثرة النبات وجودته
والرخا الرخص في الاسعار وهو منتسب عنه عادة لان مالم يفعله في حق كل
واحد من هولاء السايلين فهو مفسدة له يعني لان سوال كل من هذه
الامور وهي العصمة وما بعدها يستلزم عدم حصوله والا لزم تحصيل
الحاصل فلا يكون مصلحة والا لوجب بزعمكم على الله ايجاده فيجب حصوله فتعين
ان يكون مفسدة له يجب على الله تعالى تركها فلا معنى لسوالها ولا فايدة
فيه واللازم باطل فالملزوم مثله ولما بقي في قدرة الله تعالى اي مقدوراته
بالنسبة الى مصالح العباد شي لان كل مصلحة على اصلهم واجبه وكل
واجب يكون لامحاله قد اتى به كما اشار اليه بقوله اذ قد اتى بالواجب
فالم يات به لا يكون من المصالح فلم يبق في القدرة شي من المصالح واللازم
باطل اذ ما من قدر يعرض من المصالح الا ويمكن ازيد منه ابدا وقدرة
الله تعالى لا تتناهى فما من قدر يعرض من المصالح الا وفي القدرة ما هو

زيد منه الى غير النهاية ولعمري ان مفاسد هذا الاصل اي القاعدة اعني
وجوب الاصلح ثم اضرب عن هذه القضية الشخصية الى قضية جزئية
اوسع دايرة منها بقوله بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان تخفى واكثر
من ان تحصى خبر ان اي بعيدة عن الخفا وبعيدة من الاحصا فهي في غاية الظهور
قد فاتت الحصر وبهذا يندفع الاشكال الوارد على هذا التركيب فان ظاهره
انها اظهر من الخفا واكثر من الاحصا ولا ظهور في الخفا ولا كثرة في الاحصا
اذ هو عبارة عن الاستيعاب بالعد وهو متحد لا كثرة فيه وهذا الجواب
ذكره الرضي وهو ظاهر لان التضمين معهود شايع وقال الشيخ بدر الدين
الفيومي في حاشيته على هذا الشرح انه يصح من غير تضمين لان للظهور
مراتب الاول ان لا يشوبه خفا اصلا لا في وقت ما ولا على شخص
ما والثاني ان يشوبه ذلك ويتفاوت ولا شك ان الاول اظهر من
الثاني فمعنى كلامه انه اظهر من ظاهر او من ان يعتريها الخفا لانه في
ظاهر دونها وهي اعلا في الظهور من ذلك فتدبر انتهى وهو كلام دقيق
فان قيل ما السبب في ان مفاسد اكثر اصولهم اظهر من ان تخفى الخ
فالجواب ما اشار اليه بقوله وذلك اي كون مفاسد اكثر اصولهم اظهر
الخ لقصور نظرهم في المعارف جمع معرفة بمعنى المعروف اي العقايد
الالهية ورسوخ عطف على قصور اي ولتمكن قياس الغايب
عن الحواس على الشاهد اي الحاضر عند الحواس المدرك بها وغاية
متشبثهم اي ما تشبثوا وتعلقوا به من الشبه في ذلك الاصل وهو
وجوب الاصلح ذكر اقوى الشبه وابطله فيبطل ما دونه بطريق الاولى
وتقريره ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها اي ان كان لغرض غير
محمود عد بخلا وان كان لا لغرض عد سفها فهو متحد بالذات مختلف
باختلاف الثمرة وبهذا ظهر الفرق بين المعنيين وهما متقاربان
فالسفه فعل ما لا مصلحة فيه ضد الحكمة وهي فعل الشي على
ما ينبغي بان يتضمن مصلحة وظاهر ان قوله يكون بخلا الخ بمعنى
يستلزمه واللازم محال باتفاق لتعاليه سبحانه عن البخل
والسفه وساير النقايص فالملزوم وهو ترك الاصلح محال

فيجب

فيجب نقيضه الذي هو فعل الاصلح وهو المطلوب وجوابه اي
الغاية وذكر الضمير بتاويلها بالمتشبث اذ غاية المتشبث متشبث
ان منع ما يكون حق المانع وحال ذلك المانع انه قد ثبت بالادلة
القاطعة متنا ودلالة كرمه اي انه كريم حق وجواد مطلق وحكمته
اي ان جميع افعاله تعالى واقعة على ما ينبغي ويلايم عقول العقلا
وعلمه بالعواقب كلها فاذا ترك فعلا تبرا اي انه اصلح لحال عبد
من عبيده او هو اصلح له في الواقع فله فيه حكمة بالغة وعاقبة حميدة
ولا يكون ترك الاصلح بخلا لثبوت كرمه بالادلة القطعية ولا سفها لثبوت
حكمته في جميع افعاله ولا جهلا لثبوت علمه بعواقب الامور كلها
وظلما لانه انما منع ما هو محض حقه لانه المالك الحقيقي للعالم
باسره فلا يتصور في حقه الظلم لانه منع الغير حقه والى ذلك
الاشارة بقوله يكون المنع محض عدل وحكمة لا ظلما وسفها وهذا
الجواب الزام لهم في وجوب الاصلح بالنسبة الى كل احد بعد تسليم
التحسين والتقبيح العقليين فلا يرد عليه ان فيه التزاما للقول
بالتحسين والتقبيح العقليين ثم ليت شعري هو مصدر شعرت بالشي
بالفتح اشعر به بالضم اي فطنت له وخبر ليت ههنا واجب الحذف بلا ساد
مسده اذا كان مردفا بالاستفهام اي ليت علمي بجواب هذا الاستفهام حاصل
وهذا التوجيه هو الصحيح ونقل في توجيهه كلام اخر وضعف والاستفهام
في قوله ما معنى وجوب الشي استفهام انكاري بمعنى النفي اي لا معنى لوجوب
الشي على الله تعالى اذ ليس معناه الوجوب الشرعي ولا العقلي وقد اشار
الى الاول بقوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب
اجلا وهذا لازم الوجوب الشرعي لا عينه اذ حقيقته اقتضا الخطاب الفعل
اقتضا جازما وهو مستلزم للاستحقاق المذكور والى الثاني بقوله ولا لزوم
صدوره اي الشي عنه تعالى بحيث لا يتمكن من الترك كما يقوله الفلاسفة
بنا علة للزوم الصدور او لعدم التمكن من الترك والثاني انسب بقوله على
استلزامه اي الترك محالا من سفه وهو عدم الحكمة او جهل وهو
عدم الجهل بعواقب الامور او عبث وهو ما لا فايدة فيه او بخل وهو المنع

لا لحكمة بنا على قاعدة الفلاسفة من ان العالم وان اشتمل على
شر لكنه قليل بالنسبة لما اشتمل عليه من الخير فترك الخير الكثير
لاجل دفع الشر القليل يستلزم المحال في حقه تعالى وقد تقدم ابطال
هذا الاصل في غير موضع وان الاستلزام غير مسلم ونحو ذلك
كالظلم لانه اي لزوم الصدور بحيث الخ رفض لقاعدة الاختيار
اي للقاعدة التي هي فعل الله بالاختيار لا بالايجاب وهذه القاعدة
من قواعد الاسلام المتفق عليها بين اهل الملل والنحل ما عدا
الفلاسفه وميل الى الفلسفة الظاهر العوار اي العيب يقال
سلعة ذات عوار بفتح العين وقد تضم كما في الصحاح لان القول
بالوجوب العقلي يوافقهم في قولهم ان الله تعالى فاعل بالايجاب تعالى
عن ذلك وعذاب القبر للكافرين جميعا ولبعض عصاة المومنين خص
البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه لقوله تعالى ان
الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشا فلا يعذب اذ
يلزم من انتفا ارادة العذاب انتفا العذاب وتنعيم اهل الطاعة في القبر
بما يعلمه الله تعالى ويريده يعني ان القدر المعلوم لنا هو ثبوت التنعيم في
القبر للتواتر الاحاديث فيه معنى كما قاله الشارح فيما ياتي قريبا واما نوع
التنعيم وكيفيته فلا نعلمه لكونه لم يتواتر لا لفظا ولا معنى فعلمه موكول
الى علام الغيوب واخر الارادة عن العلم لكونها تابعة له في التعلق وهذا
اي الجمع بين اثبات عذاب القبر وتنعيمه اولى مما وقع في عامة اي غالب
الكتب اي كتب العقايد من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون
تنعيمه بنا على ان النصوص الواردة فيه اي في شان التعذيب اكثر
من النصوص الواردة في شان التنعيم وبنا على ان عامة اي غالب اهل
القبور كفار او عصاة فالتعذيب بالذكر اجدر بنا على كل من
سك الكثرتين والجمع بينهما كما فعل المص اجدر وسوال منكر ونكير
الاول بوزن مفعل من قولك انكرت الشي اذا لم تعرفه والثاني
بوزن فعيل بمعنى منكور من قولك نكرت الشي بالكسر اذا لم تعرفه
فهما بمعنى واحد سميا بذلك لكونهما على هيئة منكرة لم يعرف مثلها

وهما ملكان يدخلان القبر قيسا لان العبد عن ربه وعن دينه
وعن نبيه قال السيد ابو شجاع من السادة الحنفيه رحمه الله
تعالى ان للصبيان سوالا وكذا للانبيا عليهم الصلاة والسلام
عند البعض ان صح ذلك في حق الانبيا عليهم الصلاة والسلام فهو سوال
تشريف وتعظيم وتكريم ثابت كل من هذه الامور اشارة الى ان ثابت
خبر مقدم لمبتدا موخر محذوف هو كل والجملة خبر عن عذاب القبر
وما عطف عليه بالدلايل السمعيه لانها امور ممكنه يعني ان العقل
اذا خلي ونفسه لا يحكم بامتناع هذه الامور وليس لامتناعها
دليل من جهته على ما يزعمه منكروها وقد اخبر بها اي بثبوتها
ووقوعها الصادق الثابت صدقه بالمعجزة على ما نطقت به النصوص
اي دلت عليه ثم اشار الى بيان النصوص على طريق الاستيناف البياني
بقوله قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وجه الدلالة ان
العرض بمعنى التعذيب من قول اهل اللغة عرضتهم على السيف اي قتلتهم
به والعرض قبل يوم القيمة بدليل عطف عذابه عليه بقوله تعالى
ويوم تقوم الساعه ادخلوا اي يقال لهم ادخلوا آل اي يا آل
فرعون اشد العذاب فيكون العرض اي التعذيب في القبر وقال
الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وجه الدلالة ان الفا التعقيبيه
تشعر بان ادخالهم النار عقب اغراقهم فدل على انه في القبر اي البرزخ
فثبت به عذابه وقال النبي صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول
اي اطلبوا النزاهة والبراة منه فان عامة اي غالب عذاب القبر منه
لان عدم الاستبرا منه يودي الى بطلان الصلاة التي هي اعظم
اركان الاسلام بعد الشهادتين وقال النبي صلى الله عليه وسلم يثبت الله
الذين امنوا بالقول الثابت نزلت هذه الاية في شان عذاب
القبر اذا قيل له ظرف يثبت فيكون الهامه هذا القول جوابا
لقول الملكين من ربك الخ هو تثبيت الله تعالى للمومنين بالقول الثابت
القول الثابت هو قول ربي الله وديني الاسلام الخ وقال صلى الله عليه
وسلم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال

من ربك وما دينك وما نبيك
فيقول ربي الله وديني الاسلام
ديني محمد صلى الله عليه وسلم

لاحدهما المنكر والاخر النكير الى اخر الحديث يعني قوله صلى الله عليه وسلم
فيقولان ماكنت تقول في هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد
ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا
نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين
ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان
نم فينام كنوم العروس الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله
تعالى من مضجعه ذلك وان كان منافقا قال سمعت الناس يقولون
شيا فقلت مثله لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك
فيقال للارض التئمي عليه فتلتئم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال
فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وبالجملة الاحاديث الواردة
في هذا المعنى وهو تعذيب القبر وتنعيمه وسوال الملكين فيه متواترة
المعنى اي القدر المشترك مما دل عليه كل خبر احادي منها متواتر لاشتراكها
كلها في الدلالة عليه وان كان مضمون كل واحد منها ليس كذلك لانه لم يخرج
عن كونه خبر الواحد واني ذلك الاشارة بقوله وان لم يبلغ احادها
اي كل من لفظ احادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة
والروافض لان الميت جماد وفسر الجماد بقوله لا حياة له ولا ادراك
وعطف الادراك على الحياة من عطف الملزوم على اللازم اذ نفي الحياة يستلزم
نفي الادراك ولهذا عرفوا الحياة في المخلوق بانها صفة بها يصح العلم
والحركة الارادية فتعذيبه محال اذ التعذيب هو التاليم وتاليم من لا
ادراك له محال ولصعوبة هذا الاشكال افترق الناس فرقا فمنهم من
انكر عذاب القبر راسا ولم يعترف به اخرون ثم اختلف هولاء فمنهم من انكر
احياء الميت في القبر وجوز تعذيبه فيه وهو خروج عن المعقول
ومنهم من لم يجوز التعذيب بل قال يجتمع الاجزاء في جسد الميت
فاذا احس بها دفعة وهو انكار لعذاب القبر حقيقة ومنهم من
قال باحيايه وتعذيبه لكن اختلفوا في اعادة الروح والمنقول عن ابي
حنيفة رحمه الله هو التوقف في الاعادة قال الشارح واتفقوا على
انه تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية واستشكل بالجواب

٢ وفي كثير من احوال الاخرة ع

للمنكر

للمنكر والنكير حتى قال ارجع الى اهلي فاخبرهم قال بعضهم ومما
يرد دعوى الاتفاق قوله صلى الله عليه وسلم في حديث الاسراء الثابت
في صحيح البخاري فاذا موسى قائم يصلي في قبره والقدرة كما صلحت
لخلق القدرة والافعال الاختيارية في النبي تصلح لخلقها في غيره
والجواب عن شبهة المعتزلة انه اي الشان يجوز اي يمكن ان
يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او في بعضها نوعا من الحياة قدرا
ما اي مقدرا ذلك النوع مما يدرك به الم العذاب او لذة النعيم
وعدا النوع او خلق النوع لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه حتى يرد
بقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو اعيد
الروح لزاد الاحياء على اثنتين ولا ان يتحرك او يضطرب او يرى اثر العذاب
عليه لجواز ان لا يخلق الله تعالى في الراي ادراك ذلك الاثر الموجود حتى ان
الغريق في الماء والماكول في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء
يعذب وان لم يطلع عليه احد من عامة الثقلين كما ورد في اهل
القبور انهم يعذبون عذابا يسمعه كل شيء الا الثقلين وهذا
لا ينافي اطلاع بعض الخواص على ذلك خرقا للعادة اذ ما من عام
الا وخص الا في النادر قال الشيخ بدر الدين الغيومي ويحكى عن
كثير من اهل الكشف اطلاعهم عليه وحديث انهما ليعذبان يدل على
اطلاعه صلى الله عليه وسلم على ذلك انتهى بل احاديث كثيرة تدل
على اطلاعه صلى الله عليه وسلم على عذاب القبر منها قوله صلى الله عليه
وسلم رايت عمرو بن لحي يجر قصبه في النار لانه اول من سيب السوايب
وغير ذلك من الاحاديث الصحيحة ومن القواعد المقررة ان ما جاز ان يكون
معجزة لنبي جاز ان يكون كرامة لولي، وفي قول الشارح في بطون الحيوانات
اشارة الى ان الحياة عندنا غير مشروطة بالبنية فلا يبعد خلق الحياة
في تلك الاجزاء المتفرقة في بطون الحيوانات المختلفة او في بعضها
وان لم يبق فيها جزء ان مجتمعان اصلا ومن تامل في عجايب ملكه
وملكوته هما متقاربان بمعنى الا ان الملكوت ابلغ من الملك لما تقرر
من ان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى فهو اخص منه وبعض الشارحة

العلماء من الصوفية فرق بينهما بان الملكوت ما بطن والملك ما ظهر ويعبر
عن الاول بعالم الغيب والثاني بعالم الشهادة وغرايب قدرته وجبروته
الجبروت كالعظموت وزنا وقريب منه استعمالا يقال فلان فيه جبروت
اى كبر لم يستبعد امثال ذلك اى لم يحكم بالاستبعاد فضلا
عن الاستحالة قال الشيخ بدر الدين الفيومي رحمه الله
ويكفيه مقرا بل شاهدا رويا النايم نعيما وعذابا شديدا
من قتل وحرق وغيره ولا يشاهد له اضطراب ولا عليه اثر
انتهى واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين
امر الدنيا والاخرة افردها اى تلك الاحوال بالذكر حيث خصها
بالاخبار عنها بقوله ثابت بالدلايل السمعية ولم يشركها مع غيرها
في خبره اي في قوله حق وان كان الثبوت بالادلة السمعية يستلزم
الحقية ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر والنشر وتفصيل
ما يتعلق بامور الاخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها
الصادق وتطق بها الكتاب والسنة عطف سهيل فتكون ثابتة
وقد تقدم الكلام على ايضاح ذلك عند قوله لانها امور ممكنة
وصرح بحقية كل منها اي بحقية كل فرد فرد منها ولم يكتف
بالتصريح بحقية المجموع بان يقول كلها في خبر واحد تحقيقا وتاكيدا
واعتنا بشانه والبعث الشرعي وهو ان يبعث بالمعنى اللغوي
الله تعالى الموتى من القبور فلاد وراعلم ان البعث في اصل اللغة
معنيين احدهما الارسال والثاني الاقامة ومنه بعثت البعير
فانبعث اي اقمته فقام والمراد ههنا الاقامة لكن على وجه مخصوص
وهي اقامة الموتى من القبور بان يجمع الله تعالى اجزاءهم الاصلية
ويعيد الارواح اليها ويعبر عن تلك الاقامة بالحشر ايضا
والحشر لغة الجمع وعليه قوله تعالى وحشر لسليمان جنوده الاية
اي جمع والمراد ههنا جمع مخصوص وهو ما ذكره الشارح ولما كان
البعث والحشر متحدين ذاتا وان اختلفا مفهوما فسر
الشارح البعث بمفهوم الحشر ولم يفسره بمفهومه الذي هو الاقامة

وفي قوله بان يجمع اجزاءهم الاصلية اشعار بان الاجزاء الاصلية
لم تتعدم وانما زال اجتماعها وتاليفها فيجمعها جمعا ويؤلفها
تاليفا ثانيا ومنهم من قال ان اجزاء البدن تعدم بعد تمام
متمسكا بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وضعف الاستدلال
بان هلاك الشيء لا يقتضي انعدامه بالكلية اذ هلاك الشيء عبارة عن
خروجه عن الوجه المنتفع به وذلك لا يقتضي انعدامه بالمرة قال
في المواقف والحق التوقف في ذلك اذ لم ينهض دليل على واحد منهما
بخصوصه نفيا واثباتا انتهى لكن الاقرب كما قاله بعض المحققين
الى ظاهر السنة كما في حديث كل ابن ادم يفنى الا عجب الذنب الى اخر الحديث
انعدامها بالكلية وبالجملة فالبعث حق لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة
تبعثون وقوله تعالى في جواب من قال من يحيي العظام وهي
رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وفي هذا الجواب من البلاغة
ما لا يخفى لاشتماله على الدليل عليه بعبارة واحدة اذ الاعادة في العادة
اهون من الانشاء وان لم يتصور تفاوت بالنسبة اليه سبحانه الى
اي منتصاعدا الى غير ذلك من النصوص القاطعة متناولة
الناطقة اى الدالة المرحة حشر الاجساد كهذين النصين فان كلا
منهما صريح في البعث وحشر الاجساد والفلاسفة قيد البعث بحشر
الاجساد واعاد الضمير في انكر عليه تحريرا للمحل لان النزاع بين اهل الملة
وبين الفلاسفة فانهم اعترفوا بحشر الارواح لكن بمعنى انها تحشر
مجردة عن اجسادها فلم ينازعوا في نفس حشرها وان نازعوا
في كيفيته بنا على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو اى الامتناع
مع انهم لا دليل لهم عليه معتد به فانهم اقاموا على ذلك ادلة كثيرة
كلها مدخولة مزيفة منها قولهم لو امكن اعادة المعدوم بعينه
لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو ضروري البطلان اذ التخلل
لا يتصور الا بين اثنين والاثنينية تستلزم التغاير المحال
ضرورة استحالة كون الاثنين واحدا واجيب بان اللازم
تخلل العدم بين الشيء ونفسه ان الشيء كان موجودا ثم صار معدوما

ثم صار موجودا والا فساد فيه اذ المتخلل حقيقة هو زمان عدمه بين
زمانى وجوده وهما متغايران على انه لو تم ما ذكر لزم عدم بقاء الشئ
زمانا والا لزم تخلل البقاء بين الشئ ونفسه كان الشئ موجود فى
طرفى زمان البقاء اذ الزمان مركب من اثنين وعلى تقدير تسليم امتناع
اعادة المعدوم بعينه فهو غير مضر بالمقصود اى بمقصودنا
من البعث لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان
مثلا بعد تفرقها لا بعد انعدامها بالكلية ويعيد روحه اليها
سواء سمى ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم وهذا المعنى
لم يتم على بطلانه شبهة فضلا عن حجة حتى لو سمى ذلك اعادة
المعدوم كان اطلاق هذه العبارة على معنى اخر غير المعنى الذي
يزعمون امتناعه والجواب الاول الطاعن فى ادلتهم ينبغى على
المذهبين وهو القايل بتفرق الاجزاء فقط هو المذهب الثانى وهو
القايل بانعدامها بالكلية وبهذا الجواب وهو ان مرادنا اعادة الاجزاء
الاصلية لا غيرها سقط ما قالوا فى الالزام لاهل الحق انه لو اكل انسان
انسانا بحيث صار المأكول جزءا منه اى الاكل فتلك الاجزاء اما ان
تعاد فيهما وهو محال لاستلزامه كون الواحد اثنين او فى احدهما
فقط فلا يكون الاخر معادا بجميع اجزايه اى فتنتفى الاعادة عنه
بجميع اجزائه فلا تكون مبعوثا وهذا يبطل قولكم يبعث جميع
الاموات على وجه الكلية وذلك السقوط لان المعاد انما هو
الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره صفة كاشفة
للاجزاء الاصلية والاجزاء المأكولة فضل فى الاكل لطروها وعدم
بقائها فيه من اول العمر الى اخره فتعاد فى المأكول لكونها اصلية
له باقية فيه من اول العمر الى اخره فان قيل هذا اى البعث بالمعنى
المذكور وهو ان المعاد هو الاجزاء الاصلية لا غيرها او ان البعث حق
فعلى الاول يوجه التناسخ بان البدن الثانى من محض الاجزاء الاصلية
واما البدن الاول فكان مركبا منها ومن غيرها الطارى وعلى الثانى
لا نظر فى الالزام بالتناسخ الى الاجزاء الاصلية بل الى ما ورد ان

اهل الجنة جرد مرد الخ وظاهر كلام الشارح يشير الى الثانى حيث اقتصر
فى توجيه التناسخ على ما ورد فى الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد الخ قوله
بالتناسخ الذى هو تعلق الروح ببدن بعد بدن لان البدن الثانى
ليس هو الاول لما ورد فى الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد وان
الجهنمى ضرسه مثل احد ولا يخفى ان البدن الاجرد الامرد والبدن
الذي ضرسه مثل احد غير البدن الذي ليس كذلك فاذا اعيدت الروح اليه
كان ذلك عين التناسخ ومن ههنا اى مما ورد فى الحديث من ان اهل الجنة
جرد مرد الخ قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا
انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا اى موجودا من الاجزاء الاصلية
للبدن الاول بان كان مقتضيا من غير الاجزاء الاصلية او منها مع زيادة
خارجية لكن البدن الثانى مخلوق من الاجزاء الاصلية للبدن الاول
فلا يكون ذلك من التناسخ فى شئ لان التناسخ يجيء طايفتان منهم
من يقول بقدم النفوس وتعلقها بالابدان بطريق التناسخ بمعنى
انها تتعلق ببدن بعد بدن وهكذا الى ما لا يتناهى ومنهم من
يقول ان النفوس اذا استكملت بقيت مجردة واخرطت
فى سلك المجردات واما اذا لم يتم استكمالها فربما يتصاعد
بحسب اخلاقها الحميدة واكسابها الجميلة فتتعلق بالابدان
الشريفة حتى ربما تتعلق بالاجسام السماوية لاستتمام كمال لم
يحصل لها وربما تتنازل فى ابدان الحيوانات الخسيسة بحسب
اخلاقها الرديية ورذايلها الكسبية ممن خالد على ذلك ومن تاخر
بالاخرة اى العاقبة الحميدة بان تتعلق ببعض الابدان الشريفة
ممن لم يقل بقدم النفوس ولم ينكر الدار الاخرة ولم يقل بتعلق
الروح ببدن بعد بدن فليس ذلك من مذهب التناسخ
فى شئ وان سمى مثل ذلك اى تعلق الروح بهذا البدن
المخلوق من الاجزاء الاصلية للبدن الاول تناسخا كان ذلك
نزاعا فى مجرد الاسم كما فى المعنى الباطل الذي قامت الادلة
القطعية على بطلانه لانه تحكيم للمعقول بل الاوهام فى نقيض

ماجات به الرسل ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن
المخلوق من الاجزاء الاصليه للبدن الاول بل الادلة قايمة
على حقيقته سواسمى هذا المعنى الذي هو الاعادة المذكورة
تناسخا ام لا اذ اطلاق التناسخ على معنى اخر لم يتم على بطلانه
شبهة فضلا عن حجة بل الادلة القطعيه السمعيه قايمة على
حقيقته وثبوته والوزن للاعمال يوم القيمة حق ثابت واقع
لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق يصح ان يكون الحق يومئذ
والحق صفة الوزن وان يكون الحق هو الخبر ويومئذ ظرف
الوزن والمعنى على الاول والله اعلم والوزن الحق كائن يوم القيمه
وعلى الثانى والوزن يومئذ هو الحق وهذا القصر اضافى على وجه
المبالغه والكمال لان الوزن فى ذلك اليوم لما كان هو الكامل فى
الحقيه اذ لا شك فيه ولا ارتياب بوجه من الوجوه بخلاف الوزن
فى الدنيا لانه وان اتصف بالحقيه لكن قد يدخله الشك والارتياب
فقصر الحقيه عليه ولما كان الوزن يستلزم ميزانا فسر الشارح
الميزان بقوله والميزان عباره عما اي عن معيار يعرف
به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته
يعنى ان القدر المحقق المعلوم عندنا من الميزان هو ما يعرف
به مقادير الاعمال واما الوقوف على كنهه وحقيقته وكيفيته
فالعقل قاصر عن ادراكه والمرجع فيه الى السمع ان كان فيه سمع
وانكره المعتزله لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها فرضا
بعد انعدامها لم يمكن وزنها لان الوزن وضع الشى فى الميزان
والاعراض لا تنتقل عن محلها لان انتقالها عنه هو نفس انعدامها
ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث لا فايدة فيه اذ لا فايدة
للوزن الا العلم بكمية الموزون ومقداره فاذا كان معلوما لزم
العبث وزعموا ان كل موضع ذكر الله فيه الميزان والحساب اراد العدل
وهو باطل لقوله تعالى فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون
الآية وغير ذلك من الايات والجواب عن الاول انه قد ورد

يشكل عليه الفصل بين الصفة والموصوف بالاجنبى وهو خبر والاولى الاعراب الآخر

فى الحديث

فلا اشكال

فى الحديث ان كتب الاعمال هى التى توزن حين سئل صلى الله
عليه وسلم عن ذلك ويدل عليه حديث ايضا قوله عليه الصلاة والسلام
ان رجلا ينشر عليه تسعة وتسعون سجلا كل سجل مد البصر فيخرج له
بطاقه فيها اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله
فتوضع السجلات فى كفة والبطاقه فى كفه فطاشت السجلات
وثقلت البطاقه انتهى وفى قوله فطاشت السجلات رد على من قال
ان ميزان الاخره على عكس موازين الدنيا فى ان ما ثقل يصعد الى
فوق وما خف ينزل الى اسفل ووجه الرد ان الطيشان
هو الصعود الى فوق وقيل يوتى بالاعمال الحسنة فى صورة حسنه
وبالاعمال السيئة على صورة قبيحة بان تجسم الاعمال فتوضع فى
الميزان وقيل توزن الاشخاص يدل عليه ما روى عنه صلى الله
عليه وسلم انه قال لياتى الرجل السمين العظيم يوم القيمة لا يزن
عند الله جناح بعوضة ومن قال بالقولين الاولين يقول
المراد ان من عمله ورجحان كتب الاعمال على القول الاول لكثرة
ما كتب فيها من الحسنات وخفتها لقلته فلا اشكال بان الاعراض
لا يمكن وزنها والجواب عن الثانى انا لا نسلم ان افعاله تعالى
معللة بالاغراض اي بالفوايد المترتبه للفاعل على الفعل المعبر
عنها بالمصالح بمعنى انها باعثه له تعالى على تلك الافعال
نعم لا ينكر ان افعاله تعالى مشتمله على الحكم والمصالح لكن بمعنى
انها ثمرات للافعال لا بمعنى انها علل غايه واغراض باعثه كما تقدم
تقرير ذلك وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة
بالاغراض نعلم فى الوزن حكمة لا نطلع عليها لخفايها
وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يستلزم عدمها فى نفس
الامر والايجاب العبث والكتاب المثبت فيه طاعات
العباد ومعاصيهم والمراد الجنس يوتى المومنين باياتهم
بيمناهم ولا يليمن وبشمايل به والكفار بشمايلهم تشاؤما
وتخزينا وايذانا بلقيانهم السوء ووراظهورهم اهانة

لهم بعدم مقابلتهم كراهة لروية وجوههم اي منهم من يعطي كتابه بشماله
ومنهم من يعطاه وراء ظهره حق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيامة
كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف
يحاسب حسابا يسيرا المراد بالحساب اليسير العرض كما في حديث
عايشة رضي الله عنها انما ذلك العرض وسكت عن ذكر الحساب
يعني ان عادة المصنفين قد جرت بذكر الحساب مع هذه الاشيا لكن
سكت عنه المص اكتفا بالكتاب لان حقية الكتاب تستلزم حقية
الحساب لان فايدة الكتاب الحساب عما سطر فيه من الافعال وانكره
اي الكتاب المعتزلة زعما انه عبث لعلم الله بما فيه كما تقدم في الوزن
والجواب ما مر من ان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض وعلى تقدير
تسليم ذلك لعل في كتب الكتاب حكمة لا يطلع عليها وعدم اطلاعنا
عليها ~~وعدم اطلاعنا عليها~~ لا يوجب العبث بان تكون معدومة في نفس الامر
والسوال والمراد الاستفهام التقريري اي الحمل على الاقرار حق لقوله
عليه الصلاة والسلام ان الله تعالى يدني المومن اي من محل كرامته
لتعاليه سبحانه عن القرب الحسي فيضع عليه كنفه وستره ستره
به عن اعين الناس مومنهم وكافرهم والكنف جانب من الساتر
كالردا اي ساترا من فضله واحسانه سماه كنفا استعارة تشبيها له
بجانب الردا فقوله وستره تفسير فيقول تعالى اتعرف ذنب
كذا فيقول نعم اي رب ندا للقريب على مذهب المبرد وقد
سمعت ان المراد القرب معنى واما على المشهور وهو ان اي حرف ندا
للبعيد فلتنزيل عظمته تعالى منزلة بعد المسافة كما قيل في
ذلك الكتاب وبالجملة فالمراد القرب او البعد معنى لا حسا
لتعاليه سبحانه عن ذلك وقيل ان اي بالكسر فيكون حرف جواب
تاكيد النعم وحرف الندا محذوف اي يا رب وهو وان كان صحيحا
معنى لكن الرواية بالفتح حتى قرره غاية لمقدر اي واستمر الامر
على التقرير حتى قرره بذنوبه ورأى في نفسه انه قد هلك
اي قضى عليه بالهلاك ودخول النار وعبر بالماضي لتحقق وقوعه

قال

قال على الاستيناف البياني سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم
فيعطى كتاب حسناته وهذا مخصوص ببعض المومنين لما ثبت في الصحيح
من تعذيب طايفة من هذه الامة واما الكفار اي باطنا وظاهرا
والمنافقون الذين ابطنوا الكفر واظهروا الاسلام فينادى اي
فيعلن بهم على رؤس الخلايق هولا الذين كذبوا على ربهم الا لعنة
الله على الظالمين والحوض حق ثابت واقع لقوله تعالى انا اعطيناك
الكوثر ولقوله عليه الصلاة والسلام حوضي مسيرة شهر اي مسافته
تسار في شهر وزواياه اي اركانه سوا اي ان ما بين كل زاويتين
من الاربع مسا ولما بين الزاويتين الاخريين وفيه اشارة الى عظم
مقدار الحوض ماوه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك
اي من ريح المسك وكيزانه اكثر من نجوم السما من شرب منه فلا
يظما ابدا قيل ان الشرب يكون بعد الحساب والنجاة من النار
وقيل لا يشرب منه الا من قدرت السلامة من النار وقيل ان من
شرب من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لا يعذب فيه بالظما
بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث تدل على ان جميع
الامة يشربون منه الا من ارتد عن الاسلام بنا على ان المرادين
عن الحوض هم المرتدون لكن ذكر بعض العلما انهم اعم من المرتدين
او هم غيرهم تسميتهم في الحديث بالامة المتبادر منها امة الاجابة
لكن لما ازيدوا عن الحوض وطردوا عنه لم يشفع فيهم صلى الله
عليه وسلم في ذلك الوقت وتمهل بالشفاعة الى ان سكن الغضب
الالهي فشفع فيهم كما افادني ذلك سيدنا ومولانا وشيخنا
العارف بالله تعالى الشيخ عبد الوها الشعراني نفعني الله والمسلمين
ببركاته والاحاديث فيه كثيرة ومعنى الاستدلال بالحديث
الاول على ان الحوض هو الكوثر وقد اختلف العلما في انه هل هو
الكوثر او غيره ويدل للاول ما رواه مسلم عن ابن عباس رضي الله
عنهما قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بين اظهرنا اذ اغفى
اغفاة ثم رفع راسه متبسما فقيل ما اضحكك يا رسول الله قال

انزلت على انفا سورة فقرا بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر
فصل لربك وانحر ان شانيك هو الابتر ثم قال اتدرون ما الكوثر
قلنا الله ورسوله اعلم قال فانه نهر وعدنيه ربي فيه خير كثير
هو حوض ترد عليه امتي يوم القيمة انيته عدد نجوم السما فيختلج
العبد فاقول رب انه من امتي فيقول ما تدري ما احدث بعدك
ولهذا وقع في بعض كتب العقايد والحوض في الجنة حق وصرح
في شرحه بانه عبارة عن الكوثر ويدل للثاني ان الكوثر في الجنة اتفاقا
كما دلت عليه الاحاديث الصحيحة ~~والحوض في الجنة حق وصرح في شرحه~~
~~بانه عبارة عن الكوثر ويدل للثاني ان الكوثر في الجنة اتفاقا كما دلت~~
~~عليه الاحاديث الصحيحة~~ والحوض فيما يقال في المحشر يدل عليه ما روي
عن انس رضي الله عنه قال سالت النبي صلى الله عليه وسلم ان يشفع لي
يوم القيامة فقال اني فاعل فقلت يا رسول الله فاين اطلبك
قال اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فان لم القك قال فاطلبني
عند الميزان قلت فان لم القك قال فاطلبني عند الحوض فاني لا اخطي
هذه المواطن الثلاثة ويدل عليه ايضا ما روي في وصف الحوض يصب
فيه ميزابان احدهما من ذهب والاخر من ورق ووجه دلالة حديث
انس على انه غير الكوثر ان انسا انما يطلبه عند الحوض للشفاعة وهي
في المحشر لا في الجنة وهذا ظاهر ويمكن تاويل الحديث الاول بعود
الضمير فيه الى الخير الكثير لا الى الكوثر وقوله تعالى انا اعطيناك
الكوثر اي والله اعلم خصصناك به لكون الحوض المختص به مستمدا
منه على انه لا مانع من اختصاصه بنفس الكوثر في الجنة لبقية الخصوصيات
الا ان يرد ذلك نقل والصراط حق وهو جسر ممدود على متن
اي ظهر جهنم ادق من الشعرة واحد من السيف انكر العراقي
ثبوت هذين الوصفين ورد الانكار باتفاقنا مع المعتزلة
على ثبوتهما حيث وجهوا انكارهم الصراط بانه لا يمكن العبور
عليه واولوا الحديث ورددنا عليهم بان الله تعالى قادر على
التمكين من ذلك وهذا فرع عن تسليم ثبوت الوصفين بعبره

اي

اي يجوزه اهل الجنة ~~وتزل به~~ اي فيه اقدام اهل النار وبالمرور
على الصراط فسر الورود في الاية على ما صححه النووي لغيره في شرح مسلم
واليه يشير كلام الشارح وفسره كثير من العلما منهم ابن عباس رضي الله
عنهما بالدخول فيها لكن تصير بردا وسلاما على من لم يرد الله تعالى
تعذيبه من المومنين وانكره اي الصراط اكثر المعتزلة لانه لا يمكن
العبور عليه عادة لكونه ادق من الشعرة واحد من السيف
وان امكن على التنزل والتسليم العبور عليه فهو اي العبور عليه
تعذيب اي عذاب للمومنين والجواب ان الله تعالى قادر على
ان يمكن من العبور عليه خرقا للعادة وهذا جواب عن الشبهة
الاولى وهي لانه لا يمكن العبور عليه وايضاح الجواب ان العبور
عليه وان لم يمكن عادة لكن القدرة صالحة لخرق العادة وقد اخبر
الصادق بذلك فيجب قبوله ويمتنع اخراجه عن ظاهره ثم
اشار الى الجواب عن الشبهة الثانية الواقعة عن التنزل وهي وان
امكن فهو تعذيب بقوله وان يسهله على المومنين حتى ان منهم
اي المومنين من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم من يجوزه كالريح الهابة
ومنهم من يجوزه كالجواد من الخيل الى غير ذلك مما ورد في الحديث
وفي هذه الغاية اعني حتى الخ تاييد للجواب لورودها في الحديث
كما قاله والجنة حق والنار حق اي كل منهما ثابت واقع لا محالة واما
انهما موجودتان الان او لا فمبحث اخر سياتي الكلام عليه ان شا الله تعالى
قريبا لان الايات والاحاديث الواردة في شانهما اشهر من ان
تخفى واكثر من ان تحصى تمسك المنكرون يريد بهم الفلاسفة اذ لا يسع
مسلما انكار حقيقتهما بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض
السموات والارض وهذا اي وحلول هذا المذكور وهو الجنة
في عالم العناصر وهو مقعر الفلك الاصغر وهو فلك القمر
وعالمه ما في جوفه من كرة النار وهي لخفتها على العناصر ويليها كرة
الهوا وله طباق سبع وكلها لخفة الهوا فوق عنصر الما ويليها كرة
الما لكونه اخف من التراب ويليها كرة التراب والجميع داخل في جوف ذلك

القهقرى محال اذ يستحيل كون المطروف اوسع من ظرفه وفي عالم الافلاك
التسع ويعنون بها السموات السبع والعرش والكرسي او في عالم اخر
خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام للافلاك اذ يلزم من
كونهما في عالم الافلاك او في عالم اخر ان يخرق اهل الجنة واهل
النار الافلاك حتى يدخل كل فريق من الفريقين داره وهو اي الجواز
باطل قلنا نختار الشق الثاني وهذا اي بطلان اللازم مبني على
اصلكم الفاسد من امتناع الخرق والالتيام وقد تكلمنا عليه
في موضعه في شرح المقاصد وغيره فمن اراد الوقوف عليه فليرجع
وحاصله ان الجواهر كلها مستوية الاقدام في التالف من الجواهر
الفردة وانما تختلف بالعوارض الخارجة عن الحقيقة كالحرارة والبرودة
فيجوز على كل منهما ما يجوز على الاخر اذ من المعلوم ان اختلافها بتلك
انما هو بارادة القادر المختار فيجوز ان يتصف كل منهما بما اتصف به
الاخر من تلك العوارض وقد علمت فيما سبق من كلام بعض المحققين
ان جواز الخرق والالتيام لا يتوقف على ثبوت الجزء بل هو ثابت
على تقدير ثبوت الهيولى والصور لان ارادة القادر المختار
لا تمنع بشيء من ذلك دون شيء وبما اي الجنة والنار مخلوقتان
الان وموجودتان تكرير للازم مع الملزوم وتاكيد للملزوم
باللازم ووجه استلزام كونهما مخلوقتين لكونهما موجودتين
الان انه لا قايل بانعدامهما بعد وجودهما وزعم الكعبي
المعتزلي انهما انما تخلقان يوم الجزاء لانه وقت الحاجة
اليهما لنا قصة ادم وحواء عليهما السلام واسكانها الجنة
ثم لا قايل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها واما
حمل الجنة في قصة ادم وحواء على بستان من بساتين الدنيا
فخلاف الظاهر بل في غاية البعد كما قال بعضهم ولنا الايات
الظاهرة في اعداد بما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين
اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر قال الظاهرية اعدت في
الموضعين الاعداد خارجا فيما مضى من الزمان وحمل ذلك على

الاعداد

الاعداد في علم الله خاصة او على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة
في تحقيقه كما في قوله تعالى ونفخ في الصور ونادى اصحاب النار
اصحاب الجنة واتى امر الله اي القيمة ونحوها من الايات خلاف
الظاهر وكاصرون في ارتكابه فان عورض مثل العدت في الايتين
وقوبل بمثل قوله تعالى تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون
علوا في الارض ولا فسادا ووجه المعارضة ان المضارع ظاهر
في الاستقبال لكونه موضوعا له قلنا في الجواب ممنوع بل يحتمل الحال
والاستمرار اي مع الاستمرار اذ لا قايل بالفناء المستمر بعد تسليم الوجود
في الحال ولو سلم انه ظاهر في الاستقبال فقصة ادم تبقى بعد سقوط
الاستدلال بالدليلين للتعارض سالمة عن المعارض وذلك كاف في
المطلوب هذا ولكن لا يخفى ان المطلوب في الاعتقاديات القطع
وهو غير موجود هنا فان كان الغرض من هذا البحث حصول الظن
كما في بعض مباحث الفن المدرجة في مباحث القطعيات على سبيل
الاستطراد فمسلم وان كان الغرض القطع فليطلب دليل قطعي قالوا
في الاستدلال على مطلوبهم لو كانتا موجودتين الان لما جاز سعي
هلاك اكل الجنة اي ما كونها لكونه خلقا للبقا لقوله تعالى
اكلها دايم لكن اللازم وهو عدم جواز هلاكه باطل لقوله
تعالى كل شيء هالك الا وجهه قلنا لا نسلم انه لا يمكن
دوام اكل الجنة اي ما كولها شخصا وانما المراد الدوام
نوعا في ضمن افراده وهو معنى قوله بانه اذا فني شيء منه
جيء ببدله والباقي بانه سببيته وهذا اي الدوام
بهذا المعنى لا ينافي الهلاك لحظة كما قيل بذلك
تحقيقا لكل شيء هالك الا وجهه على ان الهلاك لا يستلزم
الفنا بمعنى العدم بعد الوجود بل يكفي في الهلاك
الخروج عن الانتفاع بالشيء ولو لحظة بان لا يترتب عليه
الاثار المطلوبة منه وهذا يحصل بمجرد تفرق اجزايه
وبطلان تركيبه من غير انعدامه بالكلية ولو سلم ان الهلاك

يستلزم الفنا فيجوز ان يكون المراد كل ممكن فهو هالك في حد
ذاته بالقوة بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود
الواجبي بمنزلة العدم وايضاح ذلك ان وجود الممكن
لما كان له من غيره لا من ذاته كان بمنزلة العدم بالنظر الى وجود
الواجب الذي هو مقتضى ذاته بمعنى انه لا يحتاج في وجوده
الى شيء اصلا وعلى هذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم اصدق
كلمة قالها شاعر كلمة لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل اي
هالك وهو محمل قول من قال من اهل الله لا موجود الا الله اي لان
الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم وليس
مرادهم نفي الوجود عن الممكنات بالكلية لان ذلك بناء في الحس وذلك
لا يليق بالعارفين وممن حمل قولهم على ذلك الجلال الدواني قدس
الله سرهم باقيتان لا يفنيان ولا يفنى اهلهما ومن ههنا ذكر بعض ائمة
التفسير ان المستثنى من الصعق في قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق
من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله سكان الجنة من الحور العين
والولدان والبراق ورضوان وسكان النار من الحيات والعقارب
وما اشبه ذلك اي دايمتان لا يطرا عليهما عدم مستمر لقوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه في حق الفريقين خالدين فيها ابدا واشار
الشارح الى الستر في تقييد العدم بالمستمر بقوله واما ما قيل من
انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه اي ذاته فلا ينافي البقاء بهذا المعنى وهو ما لا يطرا عليه
عدم مستمر على انك قد عرفت انه لا دلالة في الاية على القابل يكفي
في الهلاك الخروج عن الانتفاع به فلا ينافي عدم طرق العدم ولو لحظة
لان الخروج عن الانتفاع ليس عدما وذهب الجهمية اتباع جهم بن صفوان
الى انهما يفنيان ويفنى اهلهما فنا مستمرا وهو قول باطل مخالف
للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة
والكبيرة لما ذكى الصوان الكبير لا تخرج العبد المومن من الايمان
ولا تدخله في الكفر تعرض الشارح لتفسيرها وعددها على اختلاف

الروايات فيها واختلاف العلماء فيها تتميما للفايدة فقال قد اختلفت
الروايات فيها فروي عن ابن عمر رضي الله عنهما انها تسعة الشرك
بالله اي مع الله احد وانما خص الشرك بالذكر لكونه افحش انواع
الكفر الاصلي كما انه خص في رواية قتل الولد خشية ان يطعم معه وان
زاني حليلة الجار لكونهما من افحش انواع القتل والزنا وان كان مطلق
القتل والزنا من الكباير ثم ما ذكر من انها تسعة لم يوجد في لفظ
الراوي وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة اي المسلمة العفيفة
عن الزنا والفرار من الزحف عند التقاء الصفوف والسحر والاخلاف
في انه من الكباير والنزاع في انه كفر واكل مال اليتيم ظلما وعقوق
الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الميل فيه عن الاستقامة
الى الجور بارتكاب كبيرة ولو من غيرها ذكر والمراد حرم مكة
لقوله تعالى ومن يرد فيه بالحاد بظلم الاية وزاد ابو هريرة
رضي الله عنه في الرواية اكل الربا هل المراد الانتفاع به او
حقيقة الاكل او التناول الظاهر الاول وزاد علي رضي الله تعالى
عنه في الرواية التعرب وشرب الخمر وقيل وهو قول الشيخ عز الدين
ابن عبد السلام رحمه الله تعالى كل ما كانت مفسدته مثل مفسدة
شيء مما ذكر او اكثر منه والاول ضبط بالعد وهذا وما بعده ضبط
بالحد فليس من اختلاف الرواية ثم ان قوله مثل مفسدة شيء
الخ يشمل التسعة المذكورة في رواية ابن عمر وما زيد عليها
لانه اذا جعل المشابه لها في المفسدة كبيرة فلان تكون هي
كبيرة من باب اولى وقيل كل ما توعد الشارع عليه بخصوصه
ويقرب منه ما روي عن علي كرم الله وجهه انها كل ذنب ختمه الله
بنار او غضب او لعنة او عذاب وقيل كل معصية اصر
عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة
يقرب منه ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما لا كبيرة مع الاستغفار
ولا صغيرة مع الاصرار انتهى والاصرار هو العزم على دوام المعصية
وقيل الاقامة على المعصية بالفعل مع العزم وقوله استغفر

عنها اى استغفار امقارنا للتوبة وقال صاحب الكفاية الحق انها
اسمان اضافيان لايعرفان اي لايعقل معناها بذاتيهما ومفهوميهما بل
بالاضافة الى الغير كما اشار اليه بقوله فكل معصية اضيفت الى ما
فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الي ماد ونها فهي كبيرة والكبيرة
المطلقة هي الكفر لانه اكبر منه وهذا خلاف ما دلت عليه الاية
الكريمة وهي قوله تعالى ان تجتنبوا كبايرما تنهون عنه نكفر عنكم
سياتكم فانها تدل على ان الكبايرممتازة عن الصغاير اذ لولا الامتياز
لم يتحقق اجتناب الكباير الا بترك ارتكاب جميع ما يتصور انه اصغر
منها ولا احاطة لبشر بذلك الا بتحويط من الله تعالى كما في الانبياء ع فلا يتصور
اجتناب الكباير الا بترك جميع الذنوب فكيف يتصور اجتناب الكباير مع التلبس
بالصغاير المرادة بالسيات في الاية وبالجملة اي وفي جملة الاقوال السابقة
اي وبكل تفسير وعلى كل تقدير المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر
لا تخرج العبد المومن من الايمان لبقا التصديق الذي هو حقيقة
الايمان واما الاقرار باللسان فشرط لاشطر خلافا للمعتزلة حيث زعموا
ان مرتكب الكبيرة ليس بمومن ولا كافر وهذا النفي هو المنزلة
بين المنزلتين الايمان والكفر بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة
الايمان والحقيقة المركبة تنتفي بانتفاء جزء منها وتمامه والكفر الجحود اي
فلا يكون كافرا لبقا التصديق ولا تدخله اي العبد المومن في
الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة
ايضا كافر وانه اي الشان لا واسطة بين الايمان والكفر بدليل
لنا وجوه ثلاثة الاول ما اي وجه سيجيء عن جمهور المحققين من
ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج العبد المومن عن
الاتصاف به الا بما ينافيه من التكذيب القلبي وبمجرد الاقدام من اضافة
الصفة الى الموصوف اي والاقدام المجرد عن التكذيب والشك على الكبيرة
لغلبة شهوة كما في الزنا وشرب الخمر او حمية اي عصبية او انفة
اي استنكاف واستكبار يقال استنكف عن كذا انفة وحمية
اي امتنع وانقبض كانه طلب ان ينحي ما يوجب الذل عن نفسه

وذلك

وذلك كما في قتل من فعل معه او من يلوذ به ما يوجب القتل او كسل كما في
ترك الصلاة كسلا اخص مجرد الاقدام المذكور بعدم المنافاة خصوصا
اذا اقترن به اي بمجرد الاقدام على الكبيرة لما ذكر خوف العقاب
ورجا العفو والعزم على التوبة فان في كل من الخوف وما بعده مزيد
دلالة على البعد عن منافي التصديق القلبي لان كلا منها يستلزم الاعتراف
باستحقاق العقاب على ما اقدم عليه وقوله لا ينافيه خبر قوله ومجرد
ثم اشار الى بيان مفهوم قوله ومجرد الاقدام الخ وقوله نعم اذا كان
الاقدام على الكبيرة بطريق الاستحلال اي اعتقاد حلها مع الاعتراف باصل
النهي عنها كان الاقدام عليها كفرا اي دليلا على الكفر كما اشار اليه بقوله
لكونه علامة التكذيب اما في الاستحلال فظاهر واما في الاستخفاف فلان
الاستهانة بما عظمه الله ورسوله وتواعد عليه بالعقاب يتضمن الاستهزا
بهما وذلك كفر ضرورة ان وجود العلامة يستلزم وجود المعرف بها ولا
خفا وفي نسخة ولا نزاع اي بيننا وبين غيرنا في ان من المعاصي ما جعله
الشارع امارة التكذيب اي وضعه لذلك وعلم انه اي هذا الفعل
كذلك اي امارة التكذيب بالادلة الشرعية كسجود لصنم والقاء
المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما
ثبت بالادلة انه كفر وبما تقرر ظهر الفرق بين هذا وبين الاقدام
على الكبيرة بطريق الاستحلال مثلا فانا لم نحكم بكفر هناك بمجرد
الاقدام بل بعد علمنا باستحلاله ذلك مثلا واما هنا فنحكم
بكفره بمجرد الاقدام وبهذا التحرير الذي حررناه من ان
من المعاصي ما جعله الشارع امارة التكذيب بلا خفا ولا نزاع
وعلم انه كذلك الخ يحل ما يقال ان الايمان اذا كان عبارة
عن التصديق القلبي باتفاق والاقرار بناء على انه شطر لا شرط
ينبغي ان لا يصير المصدق كافرا بشيء من افعال الكفر والفاظه
ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك ووجه الانحلال بذلك
انا انما كفرناه بذلك لوجود علامة التكذيب فيه التي جعلها
الشارع دليلا عليه فيجب علينا اتباع الشارع في ذلك ولا نصدق

من صدرت منه هذه العلامة في ادعا التصديق ففي الحقيقة انما كفرناه للتكذيب
الثاني من الوجوه الدالة على مطلوبنا الايات والاحاديث الناطقة
باطلاق المومن على العاصي لقوله تعالى يايها الذين امنوا كتب عليكم
القصاص ووجه الدلالة ان المخاطب بذلك هو القايل عمدا مع
غيره من المومنين فدل ذلك على انه مومن مع اتصافه بالقتل الذي هو
اعظم الكباير بعد الكفر فدونه من الكباير اولى في عدم الخروج به عن
الايمان يايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا فخاطب بالايمان
من وجبت عليه التوبة لمعصيته وقوله تعالى وان طايفتان اقتتلوا
من المومنين اقتتلوا الاية فاطلق على الطايفتين الايمان مع اتصافهم
بقتال بعضهم وهي اي الايات والاحاديث كثيرة الثالث اجماع الامة
من عصر النبي عليه الصلاة والسلام الى يومنا اي وقتنا هذا على الامر
بالصلاة على من مات من اهل الصلاة الى القبلة اي الكعبة
من غير توبة عن الكبيرة بقرينة قوله مع العلم الخ والدعا والاستغفار
لهم عطفه على الدعا من عطف الاخص على الاعم اذ الاستغفار دعا
مخصوص وهو طلب المغفرة مع العلم بارتكابهم الكباير
وعدم التوبة منها بعد اتفاق ما ذكر من الصلاة والدعاء
والاستغفار على ان ذلك ظرف للاجماع لا يجوز لغير المومن
لم يقل للكافر ليتم الدليل على المعتزلة كالخوارج احتجت المعتزلة
على مدعاهم من ان مرتكب الكبيرة ليس بمومن بوجهين الاول
ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا
في انه مومن فيكون مومنا فاسقا وهو مذهب اهل السنة
والجماعة وهذه عبارتنا لا عبارتهم اذ هم لا يسمون اهل السنة بذلك
بل بالمجبرة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري
النفاق اظهار الايمان وابطان الكفر واصله من نافق اليربوع اخذ
في نافقايه وهي احدى جحريه يكتمها ويظهر غيرها وهي اعني النافقا موضع
يرققه حتى يصير بينه وبين الفضا الاحجاب رقيق لا يمنعه من
الخروج فاذا اتاه الصياد من قبل القاصعا وهي جحره الثاني الذي

يقصع

يقصع فيه اي يدخل ضرب النافقا براسه فانتفق اي خرج فكذلك
المنافق جعل له بابا يكتمه وهو الكفر وبابا يظهره وهو الايمان
ويقال النفاق ضربان احدهما ما تقدم والثاني ترك المحافظة
على معالم الدين سرا والمحافظة عليها علانية وهذا الثاني هو مراد
الحسن رضي الله عنه في تسميته مرتكب الكبيرة منافقا فاخذنا
بالمتفق عليه وهو انه فاسق وتركنا المختلف فيه اي الغيناه
وهو انه مومن او كافر او منافق فقوله وقلنا هو فاسق
وليس بمومن ولا كافر تفسير لقوله فاخذنا بالمتفق عليه
وتركنا المختلف فيه والجواب ان هذا اي الاخذ بالفسق ونفي
الكفر والايمان والنفاق وان كان اخذا بالمجمع عليه من جهة
تسميته فاسقا لكنه ترك له من جهة اخرى اذ هو احداث للقول
المخالف لما اجمع عليه السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم
لا الخوارج ومن في معناهم من عدم المنزلة بين المنزلتين
الايمان والكفر لان الناس اما مومنون واما كافرون والمنافقون
صنف من الكافرين والاجماع منعقد على عدم قسم ثالث فالقول
بثالث خرق للاجماع وهو باطل الثاني من الوجهين اللذين
احتج بهما المعتزلة على مدعاهم المولف من تعيين وقد ذكروا
في هذا الوجه كلا من التعيين على حدة واقاموا عليه الدليل
وقد اشار الى النفي الاول بقوله انه ليس بمومن لقوله تعالى
افمن كان مومنا كمن كان فاسقا جعل تعالى المومن مقابلا
للفاسق مقابل الضدين والضدان لا يجتمعان على محل واحد
فلا يجتمع الايمان والفسق على ذات واحدة وقوله عليه الصلاة
والسلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مومن وجه الدلالة
ان لا نص في استغراق افراد الجنس فيكون المعنى لا فرد من افراد الايمان
ثابت لمن لا امانة له واذا انتفى الايمان عن هذا الفاسق المخصوص
فغيره من الفساق كذلك ثم اشار الى النفي الثاني بقوله
ولا كافر لما تواتر من الاحكام ان الامة من عصر النبي صلى الله عليه وسلم

الى عصرنا كانوا لا يقتلونه اي الفاسق المرتكب الكبيرة ولم يتب ولو كان كافرا
يقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين من منع الغسل
والتكفين والدفن في مقابر المسلمين فقوله ويدفنونه في مقابر
المسلمين عطف على لا يقتلونه وذكره بعد قوله ولا يجرون عليه احكام
المرتدين من ذكر الخاص بعد العام اهتماما بشانه وهذا الدليل كما يصلح
لنفي الكفر كذلك يصلح لاثبات الايمان اذ لو كان غير مومن لما دفنوه
في مقابر المسلمين فهو عليهم لا لهم والجواب على الوجه الثاني باعتبار النفي الاول
ان المراد بالفاسق في الاية هو الكافر لان مطلق الفاسق شرعا فاسق
الكفر من اعظم الفسوق وذلك لان الفسق شرعا هو الفجور
والخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب كبيرة او اصرار على صغيرة بشرطه
المذكور في محله ومنه فسق عن امر ربه اى خرج وكمال الخروج عن
الطاعة هو الكفر والشئ ينصرف عند الاطلاق الى الكامل في
بابه فيحمل الفاسق في الاية على الكامل في باب الفسق وهو الكافر
ويدل عليه ايضا قوله في اخر الاية كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا
فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون
فان التكذيب بعذاب النار لا يتصور الا من كافر ولو اسقط
الشارح من في قوله من اعظم الفسوق لكان اظهر والحديث والمراد
به الجنس الشامل للحديثين المتقابلين للايمان عن مرتكب الكبيرة
وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي
يعني ان معنى الحديث ان موجب الايمان المنع من الزنا وحفظ
الامانة والايمان الذي لا يترتب عليه ذلك ملحق بالعدم ومن عادة
البلغاء ان يحصروا النوع في فرده الكامل ويجعلوا الفرد الناقص
عن النوع بالكلية ولا كذب فيه اذ ليس المراد سلب النوع عنه
حقيقة بل الحاقه بالعدم لعدم ترتب موجبه عليه ولتنفر
النفس عنه وتنزجر عن ارتكابه اذا سمعت سلب الايمان عن
مرتكبه ولما كان الحمل على المجاز لا بد له من قرينة اشار اليها
بقوله بدليل الايات كالايات السابقة والاحاديث الدالة

على

على ان الفاسق مومن لما لم يذكر الشارح حديثا في السابق تعرض لبعض الاحاديث
بقوله حتى قال عليه الصلاة والسلام لابي ذر رضي الله تعالى عنه لما بالغ في السوال
اي الاستفهام فان اداة الاستفهام مقدرة والتقدير ايدخل الجنة وان
زنى الخ على رغم انف ابي ذر مقول القول يقال رغم انفه اي وصل الى الرغام
بضم الراء وهو التراب ويقال فعلت ذلك على الرغم انفه اي على كراهة
منه احتجت الخوارج بالنصوص اي بالالفاظ الواردة في الكتاب والسنة
لا القطعية في معناها بدليل تقييدها بقوله الظاهرة وبدليل
ما ياتي في الجواب في ان الفاسق المرتكب للكبيرة او الصغيرة بقرينة ما سبق
كافر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل فاولئك هم الكافرون وجه
الدلالة انه جعل ذات من كفر بعد ايمانه عين ذات الفاسقين فكل ذات
صدق عليها احد الوصفين صدق عليها الاخر وقد يستدل على دعوى
الخوارج بمجموع الايتين لا بكل منهما على انفرادها بان يقال انه تعالى اثبت
للكافر الفسق في هذه وللفاسق الكفر في الاية السابقة فكل فاسق
كافر وكل كافر فاسق فمرتكب الكبيرة فاسق كافر لانه فاسق
اجماعا والحاجة الى ذلك الا لو لم يمكن الاستدلال بكل منهما على
انفرادها وكقوله عليه الصلاة والسلام من ترك الصلاة متعمدا
فقد كفر فانه يدل دلالة ظاهرة على كفر من ترك الصلاة متعمدا
وفي ان العذاب مختص بالكافر عطف على قوله في ان الفاسق كافر
المتعلق بالظاهرة لقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى وقوله
تعالى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وقوله تعالى وان الخزي
اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك ووجه الدلالة في الاية
الاولى ان اللام في العذاب للاستغراق فيفيد ان كل عذاب واقع على من كذب
وتولى فيكون العذاب مقصورا على من كذب وتولى وهو الكافر
فيلزم كفر الفاسق لاعترافكم بوقوع العذاب عليه في الجملة لورود الوعيد
في حقه وفي الاية الثانية انه قصر الدخول في النار الذي هو
معنى يصلاها على الكافر وانتم تعترفون بدخول الفاسق
النار في الجملة فلولا انه كافر لما دخلها للحصر المذكور وفي الاية

ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون

الثانية ان اللام في الخزي والسوء للاستغراق فيكون المعنى ان كل خزي وسوء
واقع على الكافرين يوم القيمة واستدلوا بان الفاسق ينا له الخزي
والسوء في الجملة في ذلك اليوم فلولا انه كافر لما حصل له ذلك والجواب
انها اي تلك النصوص متروكة الظواهر للنصوص القاطعة
اي المقطوع بمعناها ودلالتها على ان مرتكب الكبيرة فضلا عن الصغيرة ليس
بكافر وللاجماع المنعقد على ذلك يعني ان تلك النصوص ظواهرها يعارض
القاطع فيجب صرفه الى معنى يقبله ليتوافق القاطع فمقوله ما انزل الله
في ومن لم يحكم بما انزل الله وان كان عاما في الكتب المنزلة لكن المراد به التورية
بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى
ان قال ومن لم يحكم الاية فالمراد بمن لم يحكم بما انزل وان كان عاما
اصنامهم اليهود ولا شك في كفرهم فان قيل لم لا وجه تكفيرهم بعدم الحكم
بما انزل الله فالجواب ان شرع من قبلنا ليس شرعا لنا على الصحيح وثانيا
بان المراد بعدم الحكم بما انزل الله انكار الصفات المحمدية وانكار رجم الزانية
الرجم من التورية ولا شك في ان ذلك كفر باتفاق ولئن سلم ان المراد عدم
الحكم بالفروع فليس في الاية ما يقتضي ان عدم الحكم هو السبب في كفرهم
بل مقتضى الاية ان المتصف بعدم الحكم وهم اليهود هم الكافرون لكن
يشكل على هذا قولهم ان تعليق الحكم بالوصف يشعر بالعلية الا ان يقال
ان الدلالة على هذا الوجه لا تكفي في القواعد الاصولية والمراد من قوله
تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر الفاسقين
فسقا كاملا لا فسق بعده في الكافرين بعد الايمان لا حصر
مطلق الفاسقين فيهم الصادق بغير الكافرين ومن هنا قيل
الاوجه لاستدلالهم بهذه الاية ان الحصر باعتبار الكمال ولا يخفى
ان الكامل في الفسق هم الكافرون هو المراد بحصر العذاب فيمن كذب
وتولى وبحصر دخول النار في الاشقى الذي كذب وتولى حصر العذاب
القطيع او الخالد الدايم في الاول وحصر دخول الخلود في الثاني
لا حصر مطلق العذاب ومطلق الدخول الحاصلين للفاسق في الجملة
اعني لمن شاء الله له ذلك من الفاسقين حتى يلزم دخوله في الكافر المراد بالاشقى

الذي

الذي كذب وتولى وكذا المراد من قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
حصر الخزي والسوء الكاملين في الكافرين لا مطلق الخزي والسوء الكاملين
في الكافرين لا مطلق الخزي والسوء الحاصلين لمن شاء الله من الفاسقين
حتى يلزم دخوله في الكافرين فيكون كافرا واما الحديث مع كونه من قبيل
الاحاد التي لا يعارض القواطع فخارج مخرج الاغلاظ والتنفير او محمول
على من ترك الصلاة متعمدا مستحلا والحامل على جميع هذه التاويلات ما
علمت من ان الظواهر لا تعارض القواطع فيجب تاويلها وردها اليها ولما
ورد عليه انه لا اجماع مع مخالفة الخوارج فانهم من الامة ولم يوافقوا اهل الاجماع
في ذلك اشار الى الجواب بقوله والخوارج علم لفئة وهم قوم من حروراء
خرجوا على علي رضي الله عنه خوارج صفة جمع خارج اي خرجوا بما انعقد
عليه الاجماع وحرقوص فلا اعتداد بهم لكونهم اهل بدعة وضلالة ومن
ههنا تسمع العلما يقولون اجماع من يعتد باجماعه والله تعالى لا
يغفر ان يشرك به باجماع المسلمين اي ان ذلك لا يقع واما الجواز عقلا
فمختلف فيه كما اشار الى ذلك بقوله لكنهم اي العلما اختلفوا في انه
هل يجوز عقلا اي ولم يقع في العقل فذهب بعضهم اي العلما قال الشارح
وعليه الاشاعرة وكثير من المتكلمين الى انه يجوز عقلا بمعنى ان العقل
لو خلي ونفسه من غير ان يلاحظ السمع لجوز الوقوع واما اذا لاحظ السمع
فلا يجوز ذلك كما اشار اليه بقوله وانما علم عدمه بدليل السمع
وذهب بعضهم الى انه ممتنع عقلا لان قضية الحكمة
اي مقتضاها وموجبها التفرقة بين المحسن والمسي اي مقتضاها
وموجبها كما يشير اليه ذلك قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين اي احسن
في الحكمة ذلك فالاية خرجت مخرج التوبيخ لمن اعتقد من الكفار
عدم التفرقة بين الفريقين فدل ذلك على ان قضية العقل التفرقة
وانه يستحيل خلافها فيستحيل العفو عن الكافرين واورد عليه ان العقل
لا يعين هذه التفرقة اعني العفو عن المومن وعدم العفو عن الكافر
وانما يقتضي تفرقة ما بينهما كالتفرقة باثابة المومن وعدم اثابة الكافر
واجيب بمنع عدم التعيين ووجه التعيين ان العفو عن الكفر

في الجملة مع العقاب عن الكبيرة في الجملة خروج عن الحكمة فيستحيل نسبته
الى الله لاخلال تلك النسبة بما ثبت من القواطع من حكمته في افعاله
قال الشارح في بعض كتبه ذهب شرذمة الى عدم جواز العفو عندهم
في الحكمة على ما يشعر به قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف
تحكمون وغير ذلك من الايات لكن المذكور في بعض الكتب ان اهل
السنة لا يجوزون العفو على الكفر خلافا للاشعري وهو اي المذكور
في بعض الكتب المناسب لما روي عن ابي حنيفة رضي الله تعالى
عنه من ان الله تعالى يجازي عباده على افعالهم فيثيب على
الايمان والطاعات ويعاقب على الكفر والمعاصي وانه لا يجوز ان
ينسب الى الله تعالى ان يعذب من لا ذنب له لانه حكم عادل
والعذاب من غير سابقة ذنب سفه لا يليق بالحكم العدل
انتهى واما الاشاعرة فقالوا ان لله تعالى اثابة العاصي
وتعذيب المطيع وايلام الدواب والاطفال ويستحيل وصفه
بالظلم والسفه لما انه المالك الحقيقي على الاطلاق فيتصرف في ملكه
كيف شا ولما ثبت بالادلة القطعية من حكمته ووضعه للاشيا
في محالها ولانه لا يسئل عما يفعل فالسفه عليه محال قال الكستلي
ثم ان الادلة المذكورة في الشرح انما تتم عند من يقول بالحسن والقبح
العقليين في الجملة كالمعتزلة والماتريدية وهم الذين اريدوا
باهل السنة في هذا المقام انتهى وقوله وهم الذين اريدوا
اي هم مراد بعض الكتب بقوله ان اهل السنة الخ والا فمن المعلوم
ان الاشاعرة من روس اهل السنة والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل
اي لا يقبل الاباحة وفسر الاباحة بقوله ورفع الحرمة اصلا فلا
يحتمل العفو ورفع الغرامة ولا يخفى مناسبة الغرامة للجناية
واعترض هذا الدليل من قبل الاشاعرة بانه خطابي يفيد الظن
لا برهاني يفيد القطع المطلوب في باب العقايد اذ العقل
لو خلي ونفسه لم يحكم باستحالة الاباحة ورفع الحرمة ولين سلم
حكمه بذلك فلا نسلم انه يترتب عليه عدم احتمال العفو فلا يبعد

عقلا

عقلا ان يصدر عنه ما هو نهاية في العفو وهو العفو عما هو نهاية
في الجناية وايضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة
لاعتقاده حقيته فلم يكن العفو عنه حكمة هذا الدليل
لا يشمل المعاند كما دل عليه قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم الاية فالدليل غير تام لعدم انطباقه على جميع
افراد المدعى على انه ايضا خطابي اذ العقل لو خلي ونفسه لم
يستبعد مسامحته كرما مع اعتقاده ذلك خصوصا من اكرم الاكرمين
لولا ورود الشرع وهذا اي الكفر بخلاف ساير الذنوب اي
باقيها فان مرتكبها لا يعتقد حقيتها ويطلب لها العفو والمغفرة
لاعترافه بالتعدي والخروج عن الحد ولا يصمم على عدم الرجوع
عنها غالبا لعدم اعتقاده حقيتها ويغفر ما دون ذلك الاشراك
من الصغاير والكباير مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة
في نفيهم المغفرة للكباير بدون التوبة عنها وفي تقرير الحكم بهذه
العبارة على غيرها مع ما فيها من الاطناب اذ كان يمكن ان يقول
والله يغفر الذنوب جميعا لمن يشا الا الشرك وحاصل
الجواب انه انما اثر هذه العبارة لما فيها من البلاغة اذ فيها
تقرير الحكم بالاية الدالة على ثبوته فتفيد مع ايضاح الحكم
اثباته بدليله وبهذا ظهر انها مع ما فيها من البلاغة او
جزء من غيرها بهذا الاعتبار اذ لو ذكر غيرها لاحتاج الى
ذكر الدليل ايضا وانما اثرها في الاية مع ما فيها من الاطناب
رعاية للمقام اذ هو مقام وعيد للكافر ووعد للمومن قيل ولرعاية
المص التقرير لم يبال بتخصيص الحكم بالاشراك وان شاركه
في ذلك ساير انواع الكفر هذا لكن المراد بالاشراك في
عبارة المص تبعا للاية مطلق الكفر وانما خص الاشراك
بالذكر لما ان كفار مكة كانوا مشركين وكان ذكر الشرك
ح في قوة ذكر مطلق الكفر حتى كانوا يذكرون المسلم في مقابلة
المشرك ويسال احدهم الاخر اذا لقيه امسلم انت ام مشرك

وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد صح

ملاحظة للاية الدالة على ثبوته صح

والايات والاحاديث في هذا المعنى اي غفران ما دون ذلك لمن
كثيرة اما الايات فمثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة
عن عباده ويعفو عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا ويعف
عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لذو مغفرة للناس
على ظلمهم واما الاحاديث فمثل قوله صلى الله عليه وسلم في اثنا
حديث ستر تها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم وقوله
صلى الله عليه وسلم ايضا في اثنا حديث يا ابن ادم انك لو لقيتني
بقراب الارض خطايا ثم لقيتني لا تشرك بي شيا لاتيتك بقرابها
مغفرة اي غير ذلك والمعتزلة يخصصونها اي الايات
والاحاديث اي يخصصون عمومها لما عدا الشرك بالصغاير
وبالكباير المقرونة بالتوبة اما الكباير من غير توبة فخارجة
عن العموم فلا يجوز العفو عنها ورد بان ما ذكروه خلاف
الظاهر لا ضرورة في العدول الى ارتكابه ولانه لا معنى للتقييد
ح بالمشية اذ الصغاير عند اجتناب الكباير مغفورة
عندهم قطعا والمغفرة بعد التوبة لا تختص بما دون
الشرك فلو كان الامر كما ذكروه لما اطلق في الاشراك
عدم المغفرة وقيد المغفرة بما عدا ذلك بالمشية وتمسكوا
اي المعتزلة في قولهم بان الكباير الغير المقرونة بتوبة
لا تغفر بوجهين نقلي وعقلي الاول الايات والاحاديث
الواردة في وعيد العصاة الوعيد هو الاخبار بالمكروه
كاللعنة والعذاب والوعد هو الاخبار بالمحبوب كالجنة
والرضوان وخبر الله ورسوله واجب الصدق وانتفاء المضمون
لامحالة لا يجوز تخلفه فالوعيد واجب الصدق لا يجوز
تخلفه فلو حصلت المغفرة للعصاة لزم التخلف المحال
والجواب عن تمسكهم بالايات والاحاديث الواردة في وعيد
العصاة انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع
دون الوجوب يعني لا نسلم عمومها ودلالتها على ان كل عاص

يعاقب

يعاقب بل انما تدل على عقاب العاصي في الجملة فلا ينافي المغفرة لبعض
العصاة سلمنا عمومها ودلالتها على ان كل عاص يعاقب لكنها انما تدل
على وقوع العقاب الصادق بجواز الوقوع ووجوبه لا على الوجوب
الاخص كما هو مدعاكم والاعم لا اشعار له بالاخص وقد كثرت
النصوص في العفو فيجب تخصيص تلك النصوص الواردة في وعيد
العصاة واخراج المذنب المغفور له عن تناولها اياه جمعا بين
الادلة اذ الجمع بين الدليلين اولى من الغاء احدهما وهذا معنى قوله
فيخصص الذنب المغفور عن عمومات الوعيد هذا هو
الجواب الصحيح عن تمسكهم بالنصوص واما عن بعضهم في الجواب
عن ذلك ان الخلف في الوعيد كرم يعني سلمنا عمومها ودلالتها
على ان كل عاص يعاقب وقولكم بان الوعيد لا يجوز تخلفه
ممنوع لان تخلفه انما يستحيل لو كان نقصا وليس كذلك اذ هو
كرم وصفة يتمدح بها على ما اشار اليه قول الشاعر

• واني وان اوعدته او وعدته • لمخلف ايعادي ومنجز موعدي

فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف لا يكون المحققون
على خلافه وهو تبديل للقول وقد قال تعالى ما يبدل القول لدي
قالعفو عن العصاة ليس فيه تبديل للقول لان معنى ايات الوعيد
واحاديثه ان هذا جزاؤه ومرتب عليه وعدم وقوع الجزاء
لا يستلزم عدم كونه جزاءه كما صرح به النووي في شرح مسلم الثاني
من الوجهين وهو العقلي ان المذنب بكبيرة ولم يتب منها
اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك العلم بعدم المعاقبة
او عدم المعاقبة تقريرا له على الذنب اي حاملا له على
استقراره عليه واغرا للغير اي غيره وهو من لم يذنب عليه
اي على الذنب والمراد بالغير من قلده في ذلك العلم والا
فكيف يكون العلم القايم باحد اغرا لغيره على موجبه
ولو قال الثاني ان العلم بعدم المعاقبة على الذنب
تقرير للمذنب على الذنب واغراء الغير عليه كان اخصر واظهر

وهذا اي ماذكر من التقرير والاغرا ينافي حكمة ارسال
الرسل فان الحكمة في ارسال الرسل هي التحذير من الذنب
والتنفير عنه والامر لمرتكبه بالتوبة والاقلاع والجواب
ان مجرد جواز العفو اي احتمال العفو المجرد عن
الترجيح على احتمال العقاب لا يوجب ظن عدم العقاب اذ الفرض عدم
الترجيح لاحتمال العفو فضلا عن العلم به كيف يوجب العلم
او الظن والعمومات اي والحال ان العمومات الواردة في
الوعيد للعصاة المقرونة بغاية من التهديد كما في ارداف
الوعيد بوعيد اخر على وجه التاكيد كقوله تعالى ان الذين
يرمون المحصنات الغافلات المومنات لعنوا في الدنيا
والاخرة ولهم عذاب عظيم ترجح جانب الوقوع اي وقوع
العقاب بالنسبة الى كل واحد من العصاة نظرا للعموم
وكفى به اي ترجيح جانب الوقوع زاجرا والضمير في به هو الفاعل
والباء زايدة والتقدير وكفى هو اي الترجيح زاجرا فكيف يعلم
المذنب عدم العقاب علما يقره على الذنب ويغري غيره ممن قلده
على الذنب ويجوز شرعا اما عقلا فقد تقدم ان العقل يجوز
العفو عن الشرك فضلا عن غيره على قول العقاب على
الصغيرة سوا اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها
تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشا وجه الدلالة
في هذه الاية انه تعالى خص فيها المغفرة ما دون الشرك
من الصغاير والكباير بمن يشا وذلك يدل بطريق مفهوم
المخالفة على ان ذلك غير مغفور للبعض وهو من لا يشا تعالى له
المغفرة فيكون معاقبا عليه فتكون الصغيرة ولو اجتنب مرتكبها
الكباير معاقبا عليها في الجملة لاندراجها في ما دون ذلك
وبهذا سقط ما قيل ان ما ذكره الشارح من الادلة
انما يفيد جواز المغفرة ولا نزاع فيه لا جواز العقاب
كما هو المطلوب بيان ذلك في الدليل الاول انه تعالى

علق

علق مغفرة ما دون الشرك من الصغاير والكباير على المشية وذلك
يدل على جواز مغفرة الصغاير كالكباير لجواز مشيتها
لا جواز العقاب كما هو المطلوب انتهى والعجب انه كيف يتوهم
ذلك في الدليل الثاني وفيما اجمل ذكره من الايات والاحاديث
المندرجة في قول الشارح الى غير ذلك مثل قوله تعالى
من يعمل سوا يجز به ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومثل
ما روي في حديث القبرين انهما ليعذبان الخ ولقوله تعالى
في الكتاب الذي يوتاه المكلف يوم القيمة وهو عطف
على قوله لدخولها لا يغادر اي لا يترك ذلك الكتاب صغيرة
ولا كبيرة الا احصاها اي استوعبها بالعد ليجازي عليها ان شاء
الله ذلك فاحصا الصغيرة والكبيرة انما يكون للسوال والعقاب
عليهما لمن شا الله تعالى له ذلك وهذا معنى قوله والاحصا
انما يكون للسوال والمجازاة فالاحصا للصغيرة اقتضى جواز
العقاب عليها ولو اجتنب صاحبها الكباير الى غير ذلك
اي برق في الادلة من هذين الدليلين الى غيرهما من الايات
والاحاديث وذهب بعض المعتزلة وعليه كثير من
المفسرين والمحدثين والفقها من ايمة السنة وجرى عليه ابن ابي
زيد المالكي في رسالة قال بعضهم وهو الصحيح للاية الاتية
الى انه اذا اجتنب الكباير لم يجز تعذيبه ولما كان
الجواز صادقا بالجواز العقلي وهو الامكان والسمعي وكان الغرض
نفي الثاني دون الاول كما قد يتوهم اشار الشارح الى دفع
التوهم بقوله لا بمعنى انه ممتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز
ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع لقوله تعالى
ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم
فيجزم بعدم الوقوع لذلك والجواب ان الكبيرة التي هي
واحدة كباير المطلقة عن الاضافة هي الكفر لانه الكامل
في باب الكباير والشي اذا اطلق انصرف الى الكامل في بابه

واورد عليه انه يلزم ح ان لا يجوز العقاب على شئ من الذنوب لامن
الصغاير ولا من الكباير ماعدا الكفر واجيب بالتزام ذلك
لكن المراد الكباير والصغاير المقارنة للكفر المكتسبة قبل
اجتنابه اي التي بعد الاسلام لان الاسلام يجب ما قبله لقوله
عز وجل قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
ولقوله صلى الله عليه وسلم لعمرو بن العاص اما علمت ان
الاسلام يجب ما كان قبله او كما قال الي اخر الحديث وغير ذلك
من الاحاديث الصحيحة او المراد التي بعد الاسلام لكن بتقدير
ان شيئا ولما ورد على الشارح ان كباير في الاية جمع والكفر
واحد اشار الى الجواب بقوله وجمع الاسم بالنظر الى انواع
الكفر كاليهود والتنصر والتمجس والتوثن الى غير ذلك وان كان
الكل اي جميع الانواع ملة واحدة في الحكم كالخلود والعقوبة
الابدية لمن مات والعياذ بالله على ذلك واحترز بقوله في الحكم
عن الماهية لاختلافها او الى افراده عطف على انواعه وهذا على
تقدير ان يكون ماهيته واحدة والاول على تقدير ان يكون
ماهيات وان اندرجت تحت ماهية واحدة وجنس واحد
والحاصل ان الجمع على الاول بالنظر الى الانواع وعلى الثاني بالنظر
الى الافراد اي الاشخاص والاعيان القايمة بافراد المخاطبين
المشار اليهم بالواو في تجتنبوا فالخطاب على هذا للكفار وعلى
ما ذهب اليه المعتزلة وقد علمت انه مذهب كثير من اهل السنة
يكون الخطاب للمسلمين ومبنى الاول على ما تمهد من قاعدة ان
مقابلة الجمع كالواو في ان تجتنبوا بالجمع كافراد الكفر واعيانه
القايمة بافراد المخاطبين واعيانهم تقتضي انقسام الاحاد
بالاحاد اي عليها كانقسام الكباير المراد بها اشخاص الكفر
واعيانه على اشخاص المخاطبين واعيانهم فيخص كل واحد
منهم كبيرة اي شخص من اشخاص الكفر كقولنا ركب القوم
دوابهم ولبسوا ثيابهم اي ركب كل منهم دابته ولبس كل منهم

توبة فتوزع احاد الدواب او الثياب على القوم فيخص كل واحد
منهم دابة واحدة او ثوب واحد ويجوز العفو عن الكبيرة هذا
مذكور فيما سبق من قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشا
لتناول ما دون ذلك الكبيرة كما تقدم وهذا بنا على ان العفو
عن الكبيرة معطوف على العقاب على الصغيرة فيكون مدخولا
للجواز كما اشرنا اليه والاظهر ان العفو مبتدا خبره قوله
اذا لم يكن عن استحلال اي والعفو عن الكبيرة المتقرر عندنا
مشروط بما اذا لم يكن عن استحلال وهذه جملة تامة مفيدة
لم يتقدم لها ذكر اصلا بالمعنى الذي قصده الشارح فقد
اندرجت تحت عموم قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به لان
المراد بالاشراك مطلق الكفر كما قد علمت فان قلت فلم لا
اكتفى باندراجها تحت ذلك العموم ولم افردها بالذكر قلت
لانه لما كان حكمها قد يخفى اخذه من العموم المذكور للغفلة عنه
صرح به بخصوصه الا انه اي المصراعاده اي العفو عن الكبيرة
ليعلم ان ترك المواخذة على الذنب المعبر عنه فيما سبق
بالمغفرة يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة
ويعبر عنه تارة بالمغفرة وتارة بالعفو وليتعلق به قوله اذا
لم يكن اي ارتكاب الكبيرة عن استحلال اي اعتقاد حل والاستحلال
كفر لما فيه من التكذيب اذ اعتقاد حل ما حرمه الشارع
مستلزم لتكذيب الشارع ولكونه مستلزما للتكذيب
لاعينه قال لما فيه من التكذيب ولم يقل تكذيب والحاصل
ان الاستحلال كفر حقيقة لا تكذيب حقيقة بل مستلزم له ضرورة ان
الكفر اعم من التكذيب المنافي للتصديق الذي هو الايمان اذ النسبة
الجزيية منافي الموجبة الكلية ان المراد التصديق في كل ما علم
مجي النبي صلى الله عليه وسلم من دينه بالضرورة فاذا نافى
التصديق الجزي نافى التصديق الكلي الذي هو الايمان وكل
ما نافى الايمان فهو كفر فالاستحلال كفر وقوله المنافي للتصديق

اي مناقاة الضد للضد لا النقيض للنقيض اذ نقيض التصديق اللاتصديق
وهو اعم من التكذيب والشك وبهذا المعنى وهو ارتكاب الكبيرة على
وجه الاستحلال تاول النصوص الدالة على تخليد العصاة في
النار والدالة على سلب اسم الايمان عنهم لقوله تعالى ومن لم
يحكم بما انزل الله فاوليك هم الكافرون وقوله صلى الله عليه وسلم
لا يزني الزاني حين يزني وهو مومن الحديث وغير ذلك وقوله على سلب
اسم الايمان عنهم بناء على انه لا يسلب الاسم الا اذا سلب المعنى اما على
ان سلب الاسم لا يستلزم سلب المعنى بان يراد سلب الاسم على وجه
المبالغة فلا يحتاج الى التاويل بالاستحلال اذ يكفي سلب الكمال
لسلب اصل المعنى والشفاعة المقبولة المجابة ثابتة
للرسل والاخيار من عطف العام على الخاص في حق
اهل الكبائر اي في شانهم او فيما استحقوه من العقاب
اي في اسقاطه والمراد بهم من ماتوا من غير توبة بالمستفيض
من الاخبار خلافا للمعتزلة في نفيهم ثبوتها بل جوازها وهذا
اي ثبوت الشفاعة مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة
بدون الشفاعة فالشفاعة اولى وعندهم اي المعتزلة
لما لم يجز العفو والمغفرة بدون الشفاعة لم يجز العفو
والمغفرة بالشفاعة بناء على ما تقرر عندهم من ان العفو
مضرة خالصة لا يشوبها شيء من المصلحة فهما متنافيان وكذا
استحقاقهما ومن ههنا ذهبوا اي ان صاحب الكبيرة اذا مات عنها من
غير توبة مخلد في النار وقالوا بالاحباط واي ان صاحب الصغيرة
لا يعذب عليها اذا اجتنب الكبائر ولنا قوله تعالى واستغفر
لذنبك وللمومنين والمومنات فان البين للطلب وطلب
المغفرة عين الشفاعة ومن ماصدقاتها وطلب المغفرة
للنبي المعصوم عن الذنوب بانواعها من باب حسنات الابرار
سيات المقربين او محمل على غير ذلك من المحامل اللايقة بمقامه
صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين

ولوجه

ولوجه الدلالة طريقان احدهما هي المرضية لعمومها وجريانها على كلا المذهبين
القايل بمفهوم المخالفة ومقابله بخلاف الثانية لاختصاصها بالمذهب
القايل بالمفهوم فقط وقد اشار الشارح الى الطريقة الاولى بقوله
فان اسلوب هذا الكلام اي الغرض المقصود من سياقه وهو
ما سيشير اليه من قوله عند القصد الى تقبيح حالهم الخ يدل على
ثبوت الشفاعة لغيرهم في الجملة والا بان دل على النفي مطلقا
لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم
في الاخرة وتحقيق ياسهم من الرحمة معنى فايدة خبر كان لان
مثل هذا المقام اي القصد الى تقبيح حالهم الخ يقتضي ان يوصفوا ويعلموا بما يخصهم وهو هنا عدم نفع الشفاعة لا بامر
وغيرهم والا فلا يكون للتعميم معنى واشار الى تقرير الطريقة
الثانية على وجه الرد لها وعدم ارتضائها بقوله وليس المراد ان
تعليق الحكم وهو نفي نفع الشفاعة عنهم بالكافر الذي هو الوصف
المكنى عنه بالضمير في فما تنفعهم يدل على نقيضه اي الحكم عما عداه فيثبت
نقيض ذلك الحكم للمومنين في الجملة حتى اي كي وهو راجع الى المنفي
يرد عليه انه انما يفهم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة
وقوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي اي ثابتة لهم وهو مشهور هو المعبر عنه في
كلام المتن بالمستفيض ولما كان المشهور وان كثرت طرقه
من قبيل الاحاد فلا يصلح للاحتجاج به على المسايل القطعية
الاعتقادية اورد الشارح بقوله بل الاحاديث الواردة
في باب الشفاعة متواترة المعنى يعني ان هذا الحديث
وان لم يصلح بمجرده للاحتجاج به في باب العقايد لكن لما
كان متواتر المعنى بالنظر الى ما انضم به من الاحاديث صلح
للاحتجاج به فان الاحاديث في باب الشفاعة وان كان تفاصيلها
احادا لكن القدر المشترك بينها متواتر واحتجت المعتزلة
على نفي الشفاعة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي

الى البلاغة كما هو ظاهر الاية ان يكون يوما مفعولا به لا فيه فامن باتقا
نفس اليوم لفظاعة ما فيه من الاهوال فضلا عن اتقاء ما فيه
من الاهوال الذي هو مدلول الظرف فيه **لا تجزي** اي لا تدفع نفس
اي نفس ما كانت مفعول تجزي اي شيا **عن نفس** اي نفس ما كانت
من العذاب **ولا تقبل منها** اي من نفس **شفاعة** اي لنفس اخرى
استحقت العقاب، ووجه الدلالة ان الاية دلت بمنطوقها
على انه لا تقبل شفاعة من نفس ما في نفس اخرى اذ الضمير في منها
عايد على النكرة في سياق النفي والضمير العايد على العام عام كما هو
مقرر في محله **وقوله تعالى ما للظالمين** يعم الكفار واصحاب
الكباير **من حميم** اي قريب او صديق **يطاع** اي تقبل شفاعته والجواب
بعد تسليم دلالتها اي الايات والجملة استيفيدت من اضافة مثل
الى الاثنين **على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب**
تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة يعني لا نسلم انها عامة لانها
واردة على سبب خاص فتقتضي على ذلك السبب بناء على القول بذلك
والاية الاولى واردة في شان اليهود فيكون عدم قبول الشفاعة
مختصا بهم سلمنا انها عامة في الازمان ايضا لكن لا نسلم ان العام
في الاشخاص والازمان عام في الاحوال بل هو مطلق فيها يصدق ولو بحالة
واحدة كالامر يراد حال النار او حال نظاير الكتب فلا يافي قبول
الشفاعة في غيرها سلمنا انها عامة في الاحوال ايضا لكن يجب تخصيصها
بالكفار جمعا بين الادلة وما جرى عليه الشارح في هذا الشرح من
تسليم العموم في الاشخاص والازمان والاحوال هو الحق واما ما جرى
عليه في شرح المقاصد من الاقتصار على تسليم العموم في الازمان
والاحوال بناء على ان بين تسليم العموم في الاشخاص واختصاص الحكم بالكفار
وقوع منافرة وتناف فرد بان التخصيص مستلزم للعموم لا منافاة له
اذ التخصيص قصر العام على بعض افراده والحاصل ان التخصيص
من عوارض العام فلو لا عموم اللفظ لما قصر على بعض مسمياته ولما
كان اصل العفو بقطع النظر عن الشفاعة واصل الشفاعة

ولا شفاعة الكباير

بقطع

بقطع النظر عن الشفاعة في العقاب **ثابتا** كل منهما **بالادلة القطعية**
التي لا يسع المعتزلة انكارها والقول بخلافها من الكتاب والسنة
والاجماع **قالت المعتزلة بالعفو عن الصغاير مطلقا** تاب
عنها او لا وهذا تصريح اجتناب الكباير اولا وهذا تصريح بالمشهور
من مذهبهم من ان مرتكب الصغاير لا يستحق العقاب اصلا
وان اوهم كلام الشارح فيما سلف وفيما ياتي انفا ان ذلك مقيد
باجتناب الكباير كما هو مذهب بعض المعتزلة وجماعة من
اهل السنة كما تقدم وهو تعضده الادلة السمعية لقوله تعالى
يجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم وقوله تعالى
الذين يجتنبون كباير الاثم والفواحش الا اللمم اي صغاير
الذنوب كما صرح به في التفسير ويمكن حمل كلام الشارح هنا
عليه بحمل الاطلاق على عدم التقييد بالتوبة فقط لا اجتناب
الكباير ايضا بقرينة التقييد بالتوبة فيما بعده وليوافق كلامه
في بقية المواضع وهذا اقرب الى كلامه **وبالشفاعة** لزيادة الثواب
لا لدفع العقاب وهو معطوف على قوله بالعفو **وكلاهما** اي
القولين **فاسد اما الاول فلان التايب عن الكبيرة ومرتكب**
الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم
بل لا يجوز عندهم عقابهما فلا معنى للعفو اذ معنى العفو التجاوز
عن العقاب المستحق بحيث لا استحقاق لا عفو ولا استحقاق ههنا
عندهم فلا معنى للعفو قال بعضهم وفيما ذكره الشارح نظر لانهم
لا يقولون بعدم استحقاقهما له بل بوجوب العفو عنهما
للادلة السمعية وامتناع العذاب لذلك وفرق ما بينهما
تامل انتهى **واما الثاني فلان النصوص** القرآنية والسنية
دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية لا بمعنى
طلب زيادة الثواب فقط **واهل الكباير من المومنين**
لا الكافرين لا يخلدون في النار وان ماتوا بغير توبة
الواو في هذه العبارة ومثلها للحال كما اختاره الشارح

وعن الكباير بعد التوبة

في المطول وغيره لا للعطف على شرط مقدر مناقض للمعطوف كما قيل
اذ يصير التقدير ان ماتوا عن توبة وان ماتوا بغير توبة ولا معنى
لنفي التخليد عن التائبين اذ لا نزاع بيننا وبين المعتزلة في عدم
تخليدهم بل في عدم دخولهم النار بالكلية ان اجتنبوا الصغائر
او تابوا عنها واما اذا لم يجتنبوها ولم يتوبوا عنها فقد علمت
الحكم فيه ونظير ما نحن فيه في كون الواو للحال قولهم زيد بخيل
وان اعطى مالا وعمرو لئيم وان اعطى جاها اذ المراد الحكم
على الاول بالبخل في حال اعطا المال وعلى الثاني باللوم في حال
اعطا الجاه لا مطلقا ليصير اوقع في الذم المسوق له الكلام
لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة اي ما يثاقل ذرة وهي
النملة الصغيرة او الواحدة مما يرى في شعاع الشمس خيرا
تمييز للمثقال لانه منهم لا يدري نوعه يره اي يرى جزاه
كما اشار اليه الشارح ونفس الايمان اي الايمان نفسه عمل خير
صرح بالعمل ملاحظة للاية لا يمكن ان يرى جزاؤه قبل دخول النار
ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع لان دار الثواب هي الجنة فلا
يرى الثواب الاخروي الا فيها وقد قال تعالى وما هم منها بمخرجين
وايضاح ذلك ان روية جزا الاعمال لا بد منها لوعد الصادق وهي
لا تكون الا في الجنة لانها هي دار الثواب الاخروي فلا تمكن الروية
قبل دخول الجنة ولا في النار ولا يمكن الخروج من الجنة بعد
الدخول للاية الكريمة فتعين الخروج من النار ليتحقق الوعد ولقوله
تعالى وعد الله المومنين والمومنات جنات تجري من تحتها
الانهار وجه الدلالة في هذه الاية انه تعالى علق الوعد بالجنات
على مجرد الايمان وتعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية
وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات
الفردوس نزلا وجه الدلالة في هذه الاية انه تعالى رتب
فيها الفوز بجنات الفردوس على مجرد الايمان والعمل
الصالح من غير تعرض لاشتراط اجتناب الكباير فدل ذلك

فتعين الخروج من النار

لعله النار

على

على عدم خلودهم في النار والا لما دخلوا الجنة واللازم باطل
لاستلزامه المحال من تخلف وعد الصادق واستشكل الاستدلال
بالاية على عدم الخلود بان الصالحات للعموم والاستغراق فتشمل
اجتناب الكباير وقد قيد دخول الجنة بها فتكون الاية دليلا
لهم لا عليهم انتهى وهذا صحيح بتقدير دخول الكف في العمل الصالح
عرفا وبقطع النظر عن الادلة الدالة على عدم الخلود في النار فان
قيل الاية وان دلت على عدم اشتراط الاجتناب لكنها
دلت على اشتراط الاعمال الصالحة في دخول الجنة اجيب
بانه لا قايل بالفصل بين الاجتناب والاعمال الصالحة فكما
انه لا مدخل للاجتناب فكذلك الاعمال الصالحة ويويد
ذلك الادلة الخارجية كما اشار اليه بقوله الى غير ذلك من النصوص
الدالة على كون المومنين من اهل الجنة مع ظرف الدالة
وفي نسخة على ما سبق من الادلة القاطعة الدالة على
ان العبد لا يخرج بالمعصية من وفي نسخة عن الايمان
اذ الايمان هو التصديق فقط او مع الاقرار خاصة وايضا
اي ويستدل على عدم الخلود ايضا من جهة العقل فنقول
الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزا الكفر
الذي هو اعظم الجنايات من باب مقابلة الشي بمثله
ومساويه فلو جوزي به غير الكافر كان زيادة على قدر
الجناية في الاعظمية لانه مساو للكفر في الاعظمية فلو جوزي
به ما هو دون الكفر لزمت الزيادة على قدر الجناية فلا يكون
عدلا واللازم باطل فيبطل ملزومه وهو كونه زيادة
على قدر الجناية فيبطل ملزومه وهو مجازاة غير الكافر
بالخلود وهو المطلوب لكن اورد عليه انه يجوز ان تكون
مراتب النيران متفاوتة في الحرارة شدة وضعفا فيعذب
الكافر باشدها واصحاب الكباير باخفها مع استوا الفريقين
في الخلود في النار فلا يلزم من مجازاة غير الكافر بالخلود الزيادة

على قدر الجناية المستلزم لعدم العدل المحال اذ هذا الجزا ليس عين جزا
الكافر بل دونه واجيب بان هذا الدليل العقلي الجاري على اصول
المعتزلة الزاما لهم ليس مثبتا لاصل الحكم وهو عدم الخلود بل هو مبين
لوجه الحكمة في ذلك الحكم الثابت بالنصوص القطعية وبالجملة فهو توجيه
لما وقع وبيان لحكمته وايضا لمناسبته لا انه مثبت له من اصله حتى
ترد تلك الاحتمالات العقليه وذهبت المعتزلة الى ان من
ادخل النار اي كل من ادخل النار فهذه قاعدة كلية عندهم
فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة
لم يقل او مومن صاحب كبيرة لانهم ينفون الايمان عنه كما ينفون
عنه الكفر واشار الى سند الحصر في القسمين بقوله اذ المعصوم
والتايب وصاحب الصغيرة اذا اجتنبت اي صاحب الصغيرة
الكباير ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر
مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين
سند للقياس اي لوجهين يلحقانه بالكافر في الخلود احدهما
انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة لا يشوبها شيء من النفع
دايمة لا تنقطع فبنافي استحقاق العذاب استحقاق الثواب
الذي هو منفعة خالصة لا يشوبها شيء من الضرر دايمة
لا تنقطع فالثواب والعقاب ضدان لا يجتمعان على ذات
واحدة وكذا استحقاقهما وقد شارك مرتكب الكبيرة الكافر
في ذلك فيلزم خلوده في النار لاستحالة اجتماع الضدين على
محل واحد والجواب منع قيد الدوام في العذاب والثواب
يعني سلمنا قيد المضرة والخلوص في العذاب وقيد المنفعة
والخلوص في الثواب لكن بمنع قيد الدوام فيهما بل بمنع قيد
الاستحقاق كما اشار اليه بقوله بل منع قيد الاستحقاق بالمعنى
الذي قصدتم وهو استيجاب البين للنصيبي اي تعيين
الشيء واجبا لانهم يعنون ان اثابة المطيع وتعذيب العاصي بشرطه
واجبان على الله تعالى بمعنى انه لا يصح في العقل نظرا للحكمة تركه

للاثابة ولا للعقاب عدلا ولا خفى ان الاستحقاق بهذا المعنى منتف
عندنا اما بمعنى ترتب الثواب على الطاعة تفضلا بمقتضى الوعد
وترتب العقاب على المعصية عدلا على وفق الوعيد من غير وجوب
يتعلق به كما اشار اليه بقوله وانما الثواب فضل منه والعذاب
عدل ورتب على قوله بل منع الاستحقاق قوله فان شاء عفى وان
شاء عذبه ممن ثم يدخله الجنة الثاني من الوجهين النصوص
الدالة على الخلود لقوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا
حال من فاعل يقتل العايد على من جزاؤه جهنم خالدا فيها
وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى من كسب سيئة
واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وجه
الدلالة في الايتين الاخيرتين ان من عام في الكافر والعاصي والخطيئة
اسم مفرد يصدق ولو بكبيرة واحدة وهو وان صدق ايضا بالصغيرة
الواحدة لكن الصغاير مخصصة بايات ان تجتنبوا كباير ما ونحوها فمن ارتكب
كبيرة ومات عنها من غير توبة فقد احاطت به خطيئته فيلزم
تخليده في النار لتنتظم الخلود فيها على احاطة الخطيئة والجواب
ان قاتل المومن لكونه مومنا لا يكون الا كافرا وكذا من يتعدى
جميع الحدود وكذا من احاطت به الخطيئة وشملته من كل جانب تفسير
لاحاطت به الخطيئة يعني انه قد علق في الاية الاولى العقل بوصف
في المقتول وهو الايمان والتعليق بالوصف يشعر بالعليه
والقتل مومنا لاجل ايمانه الا الكافر واجاب بعضهم بان المعنى
فجزاؤه ذلك ان شاء الله ذلك قال بعض المتاخرين وفيه نظر لانا
نقطع بعدم الخلود للنصوص القطعية كقوله تعالى ممن يعمل سوءا
ثم يتب من بعد ظلمه وقد تقدم وجه الدلالة على ذلك فما معنى التقييد
بالمشية انتهى ولم يرتب في الاية الثانية الخلود على مطلق تعدي الحدود
بل على جميع تعدي الحدود اذ الحدود في الاية جمع مضاف فيعم
كل حد ولا شك ان المتعدي لجميع الحدود هو الكافر واما المومن

فلم يتعد جميع الحدود اذ منها الايمان ولو سلم ترتب الخلود على مطلق القتل
عمدا عدوانا ولو لغير الايمان كالعداوة وعلى تعدي مطلق الحدود ولو
واحدا وعلى احاطة الخطيئة اي الكبيرة ولو واحدة فالخلود قد يستعمل
في كلام العرب في المكث الطويل وان كان الشايع استعماله في التابيد
كقولهم سجن مصدر بمعنى المسجون فيه مخلد اي المكث ولو سلم
فيه فيحمل في الايات على ذلك جمعا بين الادلة فمعارض بالنصوص
الدالة على عدم الخلود كما مر يعني ان هذه النصوص الدالة على
الخلود والتابيد معارضة بالنصوص الدالة على عدمه
والجمع بين المتعارضين واجب ما امكن فيجب تخصيص النصوص
الدالة على التابيد بالكفار جمعا بين الادلة والا لزم الغا تلك النصوص
الدالة على عدم التابيد بالكلية وفي قوله كما مر اشعار
بان النصوص الدالة على عدم التابيد قطعية والنصوص
الدالة على التابيد ظواهر وقعت في مقابلة تلك القواطع
فيجب تاويلها وردها اليها كما مر والايمان في اللغة
التصديق اي اذعان حكم المخبر او الخبر لما سياتي اي
اذعان المخبر بفتح البا لحكم المخبر بكسرها فحذف المخبر
واللام الداخلة على حكم واضيف المصدر الى الحكم وقبوله
تفسير للاذعان وفي قوله وجعله اي اعتقاده صادقا
اشعار بان معنى التصديق لغة النسبة الى الصدق مع الاذعان
والقبول وفي قوله افعال اشعار بان اصله إأمان بهمزتين
الاولى للتعدية والثانية فا الكلمة قلبت الثانية يا لما
تقرر في علم الصرف مشتق من الامن لان المصدر المزيد
فرع المجرد والامن مصدر أمن بهمزة مفتوحة فميم مكسورة
يتعدى الى مفعول واحد فيقال أمن زيد اللص فاذا
ادخلت عليه همزة التعدية والتصيير صار ماضيا
للايمان ويتعدى الى مفعولين فيقال أمن زيد عمرا العدو
اي جعله امنا منه فاصل آمن أأمن بهمزتين الاولى

المتعدية

المتعدية الى المفعول الثاني والثانية فا الكلمة كما علم ذلك من
مصدره فقلبت الثانية الفا للقاعدة الصرفية كأن حقيقة
امن به امنه من التكذيب والمخالفة يعني ان امن بحسب وضعه
في اصل اللغة يتعدى الى مفعولين كما تقدمت الاشارة اليه لكنهم
استعملوه قاصرا بعد وضعه للتصديق من غير علاقة كما يشير اليه
كلام الشارح في شرح الكشاف وعدوه باللام تارة كما اشار
اليه بقوله يتعدى باللام تارة بتضمينه معنى انقاد واذعن
كما في قوله حكاية عن اخوة يوسف لابيهم وما انت بمؤمن
لنا اي بمصدق وبالبا تارة اخرى بتضمينه معنى اقر واعترف
كما في قوله عليه الصلاة والسلام ان تؤمن بالله الحديث اي تصدق
معترفا به قال الشارح في شرح الكشاف وحقيقة التضمين
ان يقصد بالفعل معناه الحقيقي مع فعل اخر يناسبه وهو
كثير في كلام العرب حتى قال ابن جني لو جمعت تضمينات العرب
لاجتمعت مجلدات انتهى وليس حقيقة التصديق الذي هو
حقيقة الايمان لغة والمراد بالحقيقة المعنى الحقيقي ان يقع في القلب
علما نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول لحصول
ذلك لبعض الكفار وليسوا مؤمنين بصريح القران كما في قوله تعالى
الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الاية
وقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم الى غير ذلك
من الايات وسياتي التنبيه على ذلك في كلام الشارح بل هو
اي التصديق اذعان وقبول لذلك اي لنسبة الصدق الى الخبر
او المخبر والمراد بالاذعان لذلك الانقياد له وسكون النفس
اليه واطمينانها به وبقبوله ترك العناد والجحود له
وبنا الاعمال عليه بمعنى انها ثمرته ولا يخفى ان الاذعان والقبول
امر زايد على وقوع نسبة الصدق علما في القلب بل ربما
يتعلق بالمعتقد والمظنون ولهذا يبنى العمل عليهما واما ان
ماهيته ما هي فالصحيح من اقوال انها عبارة عن العلم واليقين

مع الاذعان والقبول لتلك النسبة بحيث يقع عليه اسم التسليم
على ما صرح به الامام الغزالي رحمه الله تعالى قال بعض المحققين
وهذا هو الحق الا ما مال اليه الشارح من ان الظن الذي لا يوجد
معه احتمال النقيض يكفي في باب الايمان والا لزم تكفير اكثر
العوام لعدم حصول اليقين لهم لانه يعتبر في اليقين
كونه عن موجب اي دليل وايمانهم لا لدليل وايمانهم
لا لدليل بل تقليده وهذا مردود لان الايمان الذي يزول
بخطور النقيض لا عبرة به ودعوى ان ايمان اكثر العوام
لا عن موجب ممنوعة غاية الامر انهم لا يعلمون الادلة
على وجه التفصيل المقرر في الكتب الكلامية واما على وجه الاجمال
فيعلمونها وذلك كاف في حصول اليقين وبالجملة اي والتصديق
المفسر به الايمان في جملة العبارات المذكورة اعني الايمان والتصديق
والاذعان والقبول والتسليم هو الذي يعبر عنه بالفارسية
اي فيها بكرويدن والشارح رحمه الله تعالى لما استفد هذا الشرح
مما ورآء النهي وكان هذا اللفظ اجلى عندهم من جميع هذه العبارات
فسرها به فلا يقال قد فسر الاجلى بالاخفى بل الامر بالعكس
عند عمرو وهو اي المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وبالعربية
بالعبارات المذكورة بمعنى التصديق المقابل للتصور بحيث
يقال ظرف المقابل في اول علم الميزان اي المنطق ان العلم
اما تصور واما تصديق صرح بذلك اي بان المعنى المعبر
عنه بكرويدن بمعنى التصديق المقابل للتصور وسيهم اي
رئيس علماء الميزان ابو علي بن سينا فلو حصل هذا المعنى
المعبر عنه بما ذكر لبعض الكفار كان اطلاق اسم اي لفظ الكافر
عليه من جهة ان عليه شيا من امارات التكذيب والانكار
لك ان تقول من علم من الكفار بصدق النبي صلى الله عليه وسلم
فلا يخلو اما ان يكون علمه هذا من قبيل التصديق المقابل
للتصور او لا بل من على الاول ان يكون مومنا وهو باطل بالاجماع

وعلى الثاني تلزم الواسطة بين التصديق والتصور وهو فاسد لانحصار
العلم في هذين القسمين وهذا الاشكال متوجه على ابن سينا
الا ان ينقض عنه بان علمه وان كان من قبيل التصديق المقابل
للتصور لكنه ليس بايمان شرعا في الظاهر ولا فيما بينه وبين الله
تعالى لانه لما وجد منه ما يدل على عدم التصديق من التكذيب
والانكار الذي نصديقه عن الاعتداد به شرعا كما اذا فرضنا
ان احدا اصدق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وسلمه
واقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار وسجد للصنم
بالاختيار بجعله كافرا لما ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل ذلك علامة
التكذيب والانكار القلبيين فانا نحكم بالظاهر ونجري على ما يدل
عليه الامارات من كونه مكذبا لا مصدقا كما نحكم باسلام المنافق ونجري
عليه احكام الاسلام لكن المنافق نحكم باسلامه ظاهرا فقط واما
هذا فنحكم بكفره ظاهرا وفيما بينه وبين الله تعالى ايضا لان
التصديق الذي هو الاذعان والقبول وان كان موجودا حقيقة
لكن لا اعتداد به شرعا فهو في حكم العدم تعويلا على القرينة
الظاهرة الدالة على كفره وبهذا صرح في شرح المقاصد وهو
معنى عبارة الكتاب فاندفع ما توهم من ان عبارة الشارح
هنا تناقض ما ذكره في شرح المقاصد لاقتضائها ان الحكم عليه بالكفر انما هو
من جهة ما دلت عليه الامارة الظاهرة لا فيما بينه وبين الله تعالى وكان
هذا الوهم سرى الى هذا البعض من قوله من جهة ان عليه الخ
فتوهم انه مومن من غير هذه الجهة وهو فيما بينه وبين الله تعالى وعبارة
الشرح لا تدل على ذلك بل تدل على ان الحكم عليه بالكفر من هذه الجهة لا على
حصر ذلك الحكم في الظاهر فتحمل على الامر الاعم لتوافق ما في شرح المقاصد
والكلام فيما جعله الشارح حيث قال من جهة ان عليه شيا من امارات
التكذيب والانكار ومثل لذلك بشد الزنار بالاختيار وبالسجود
للصنم بالاختيار وتحقيق هذا المقام على ما اي الوجه الذي ذكرت
من ان الايمان بمعنى التصديق وان التصديق بمعنى الاذعان والقبول

وانهما بمعنى التسليم وان من وجد ذلك منه في نفس الامر وظهر عليه شي من
علامات التكذيب والانكار حكمنا بكفره ظاهرا وباطنا يسهل لك الطريق
الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان منها ما قاله المعتزلة
اما ان تجعلوا الايمان مجرد التصديق بمعنى الاذعان والقبول او مركبا
من التصديق والاعمال فان قلتم بالاول لزمكم القول بايمان من حصل
له هذا التصديق وان وجدت منه امارات التكذيب والانكار كالسجود
للصنم اختيارا وشد الزنار كذلك واللازم باطل واذا قلتم بالثاني فقد اعترفتم
بما نقول من ان الاعمال جزء من حقيقة الايمان فيحتمل باختلالها وحل
هذه الشبهة انا نختار الشق الاول والملازمة ممنوعة لانه لا اعتداد
بهذا الايمان فهو في حكم العدم لما مر واذا عرفت حقيقة معنى التصديق
لغة فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله
تعالى اي تصديق النبي عليه الصلاة والسلام اشارة الى معنى
ال في التصديق في جميع اشارة الى ان الباء في بما ظرفية بمعنى في
والى ان ما في بما عام في جميع ما جاء به من عند الله تعالى واحترز بقوله
ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى عما ظن مجيئه به وعما علم
بالنظر مجيئه به فان كلا منهما ليس معتبرا في مفهوم الايمان فلا تكفير بجحدهما
ومن ههنا كان الصحيح في اهل البدع عدم التكفير لانهم وان انكروا بعض ما علم
مجي الرسول به لكن لا بالضرورة بل بالنظر ولما كان قوله في جميع ما
علم الخ موهما انه لا بد في مفهوم الايمان من التصديق بكل فرد فرد مما يجب
الايمان به على وجه التفصيل والتعيين وهو المعبر عنه بالايمان التفصيلي
وذلك يستلزم الوقوف على كل فرد فرد من تلك الافراد بعينه وهو
عسر جدا لا يحصل الا لافراد من الناس دفع ذلك الوهم بقوله
اجمالا وهو حال من ما اي مجموعا فانه اي تصديق الرسول في جميع
ما علم بالضرورة مجيئه به اجمالا كاف في الخروج به من عهدة الايمان
اي التكليف به ولا ينحط عطف على كاف اي ولا تنخفض درجته عن درجة
الايمان التفصيلي في الخروج به عن العهدة اما في كمية الثواب فتنحط لكون
التفصيلي اشق على النفس وافضل العبادات احمزها اي اشقها كما نطق به

بالقلب

الحديث

الحديث وسيصرح الشارح بذلك فيما سياتي بقوله ولا خفا في ان التفصيلي
ازيد بل اكمل واشار الى نتيجة الحد بقوله فالمشرك المصدق
بوجود الصانع وصفاته لا يكون مومنا في حالة من الحالات الا في
حالة واحدة وهو كونه مومنا بحسب اللغة دون الشرع وذلك
لان المعتبر في مفهوم الايمان لغة مطلق التصديق الصادق بتصديق
النبي صلى الله عليه وسلم في بعض ما جاء به عن الله تعالى كوجود
الصانع وصفاته بخلاف الايمان شرعا فان المعتبر في مفهومه
تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم بالضرورة مجيئه
به وذلك منتف عن الشرك لاخلاله بالتوحيد الذي هو من
جملة ما علم مجي النبي به بالضرورة واليه اي الايمان بحسب اللغة
اشار بقوله تعالى وما يومن اكثرهم بالله اي في حالة من الاحوال
الا وهم مشركون اي الا في حال اشراكهم واحترز بالاكثر عن
الاقل وهو من تاله في الجاهلية فانه مومن شرعا لتصديقه بجميع
ما يجب الايمان به اجمالا والاقرار به اي بما جاء به على الوجه السابق
اي باللسان الباء الاولى للتعدية والثانية للالة وفي عطف
الاقرار على التصديق اشارة الى انه ركن من حقيقة الايمان
كالتصديق ولما كان هذا العطف قد يوهم ان الاقرار مساو
للتصديق من كل وجه بجامع الركنية دفع الشارح ذلك بقوله
الا ان اي لكن التصديق ركن لا يحتمل السقوط اي سقوط
وجوبه عن المكلف اصلا لا في حالة الاختيار ولا في حالة الاكراه
والاقرار قد يحتمله اي السقوط كما في حالة الاكراه فان قيل قد
لا يبقى التصديق هذا السوال متوجه على قوله ان التصديق
ركن لا يحتمل السقوط وتقرير السوال ان دعوى عدم السقوط في
جميع الاحوال منقوضة اذ قد يسقط في بعض الاحوال كما في
حالة النوم والغفلة والموجبة الجزئية تناقض السالبة
الكلية قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو
عن حصوله هذا الجواب ينبني على مقدمة وهي ان التصديق

هل هو كلام نفسي او ادراك فعلى الاول وهو مذهب الامامين لا منافاة
بينه وبين النوم والغفلة لقيامه بالنفس في حال حصولهما كحال انتفائهما
وكذا على الثاني بناء على ما ذهب اليه الفلاسفة والاستاذ ابو اسحق
الاسفرائني اما على مذهب الفلاسفة فلانه لا منافاة عندهم
بين النوم والادراك لان النوم يغشى الحواس الظاهرة دون
الباطنة التي اثبتوها فيقع الادراك بها في حال النوم واما على
مذهب الاستاذ فلعدم اتحاد محلها على ما يشعر به قوله صلى الله
عليه وسلم تنام عيني ولا ينام قلبي او كما قال فمذهب الاستاذ
في هذه المسئلة قريب من مذهب الفلاسفة لكن يخالفه
من وجهين احدهما انه لا يقول بالحواس الباطنة التي يقولون
بها والثاني انه لا يقول بعدم مضادة للنوم والغفلة وانما
قال بعدم المنافاة لعدم اتحاد المحل كما قد علمت واما على
المذهب المعتبر وهو ان الادراك ينافي الغفلة والنوم كما هو
مذهب الاشاعرة فلا يتاتى الجواب فالتصديق باق في حال
حصولهما بل بما اشار اليه بقوله ولو سلم انه غير باق في
القلب حال النوم والغفلة فالشارع جعل المحقق اي
الموجود الذي لم يطرا عليه ما يضاده من التكذيب القلبي
او علامته في حكم الباقي حتى كان المؤمن حقيقة اسما
لمن امن اي كان متصفا بالايمان في الحال او في الماضي
دون الحال ولم يطرا عليه ما يضاده من التكذيب القلبي
او ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكره المصنف
من ان الايمان هو التصديق القلبي والاقرار باللسان
مذهب بعض العلماء فيه اشعار بتضعيفه وهو اختيار
شمس الائمة وفخر الاسلام[2] وذهب جمهور المحققين من
مشايخ الحنفية الى انه هو التصديق بالقلب فقط وانما
الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا وليس شرطا لحصوله
حقيقته ولا ركنا منها وانما كان شرطا لاجراء الاحكام لما ان تصديق

[2] البزدوي
انتهى كما قاله
ابن الغرس

القلب

القلب امر باطن لا بد 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 اي
موصوف بالعكس وهو انه مؤمن في احكام الدنيا وليس بمؤمن
عند الله تعالى وهذا اي ان الايمان هو التصديق بالقلب
فقط هو اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله
والنصوص القرآنية والسنية معاضدة اي مساعدة مقوية
لذلك قال الله تعالى اولئك كتب اي خلق في قلوبهم الايمان
وقال تعالى وقلبه مطمئن بالايمان اي بسبب الايمان الحال
فيه وقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم
اي الى الان لم يدخل فيها حيث جعل القلوب محل الايمان وقال
النبي عليه الصلاة والسلام اللهم ثبت قلبي على دينك ودينه
هو الايمان وقال النبي عليه الصلاة والسلام لاسامة حين
قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه ومما يعضده ايضا
الايات الدالة على الختم والطبع على القلوب فانها واردة لبيان امتناع
الايمان والجواب عن قبل المعتزلة انه خصص القلب بالذكر لانه اشرف
الاجزاء ورئيسها فاللسان وان كان محلا ايضا كالقلب الا انه
خصص القلب لشرفه واليه يشير قوله صلى الله عليه وسلم
ان في الجسد مضغة الحديث وهذا الجواب عدول
الشارح عن ان يقول والنصوص دالة عليه الى قوله
والنصوص معاضدة له فتلخص ان في الايمان ثلاثة
مذاهب احدها وهو الصحيح عند الشارح كما يوخذ
مما تقدم عنه في شرح المقاصد ان الايمان هو التصديق
القلبي خاصة لكن لا بد في الاعتداد به ظاهرا وفيما بينه وبين
الله تعالى من الاقرار وتالتها وهو مذهب جمهور المحققين
من مشايخ الحنفية انه التصديق القلبي خاصة وليس الاقرار
شرطا في حقيقته والاعتداد به مطلقا بل في اجراء الاحكام

في الدنيا عليه والصحيح هو الاول كما مشى عليه جماعة من المحدثين ولما
قرران الايمان هو التصديق بالقلب فقط عند جمهور المحققين
ورد عليه سؤال من قبل الكرامية القائلين بان الايمان هو
التصديق حيث قوله محض التصديق اللساني اشار اليه بقوله
فان قلت نعم تصديق لما قاله من ان الايمان هو التصديق
بقوله الايمان هو التصديق بتفسير لنعم وهذا يسمى
في اصول الفقه بالقول بالموجب وتقريره ان قولك الايمان
هو التصديق مسلم واما قولك بالقلب فممنوع لغة وشرعا
كما اشار الى الايمان بقوله لكن اكثر اهل اللغة لا يعرفون
منه الا التصديق باللسان والى الثاني وهو امتناعه شرعا
بقوله والنبي عليه الصلاة والسلام واصحابه رضي الله عنهم
كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه
من غير استفسار اي طلب التفسير عما في قلبه من التصديق
القلبي قلت لا خفا على احد في ان المعتبر المعتد به في
التصديق لغة شرعا عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع
لفظ التصديق لا في اللغة ولا في الشرع لمعنى اصلا او وضعه
لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة
والعرف الشرعي بان المتلفظ بكلمة صدقت من غير ان
يصدق بقلبه مصدق النبي عليه الصلاة والسلام سوى
به فدل ذلك على ان اطلاق اهل اللغة التصديق على كلمته
ليس لذات الكلمة بل لدلالتها على التصديق القلبي وكذا على ان
حكم النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه انما هو لاجل دلالتها على ذلك ولهذا
اي ولاجل ان المعتبر في التصديق الذي هو الايمان عمل القلب لا كلمة
التصديق صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان
وهم من امن بلسانه دون قلبه واستشهد على ذلك بقوله
قال الله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الآخر
وما هم بمؤمنين وقال تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا

ولكن

ولكن قولوا اسلمنا اي استسلمنا وانقدنا فلو كان حقيقة الايمان
المعتد به عند الله تعالى هو التصديق باللسان لم يصح هذا النفي
واللازم باطل فكذا الملزوم فعلم ان المعتبر في الايمان ان يكون بالقلب
واما المقر باللسان وحده دون القلب فلا نزاع في انه
يسمى مؤمنا لغة اختلف في قوله لغة قيل حقيقة وقيل مجازا
ووجه عدم النزاع في التسمية ما قد علمت من ان التصديق في
اللغة كما يطلق على التصديق القلبي يطلق ايضا على اللساني
لكونه دليلا عليه حتى توهم الكرامية انه لا يطلق على غيره
اللساني وكما نزاع ايضا في انه يجري عليه احكام الايمان
ظاهرا اي في ظهر الشرع وانما النزاع بيننا وبين الكرامية
في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى فنحن ننفيه والكرامية
يثبتونه لان الايمان عندهم مجرد التصديق اللساني والنبي
صلى الله عليه وسلم ومن بعده كانوا يحكمون بايمان من تكلم
بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل حكمهم بايمان
الاول وبكفر الثاني مع استوائهما في التصديق اللساني على انه لا يكفي
في الايمان فعل اللسان بل الايمان وان مناط الايمان هو التصديق
بالقلب وانما حكموا على الثاني بالكفر مع اتيانه بالتصديق
اللساني الدال على التصديق القلبي لقيام الدليل القطعي
على انتفاء تصديق القلب عنه بخلاف الاول فانه لم يقم
دليل على انتفاء ذلك عنه فحكموا بايمانه نظرا لدليله الظاهر
من غير دليل يدل على انتفاء المدلول وايضا الاجماع
حتى من الكرامية منعقد على ايمان من صدق بقلبه
وقصد الاقرار بلسانه ومنعه منه مانع من خرس ونحوه
فان قيل كيف صح من الكرامية الحكم على من ذكر بالايمان
مع عدم اتيانه بحقيقة التصديق عندهم اجيب
بانهم اقاموا القصد المقدور مقام اللفظ المتعذر فظهر بما قررناه
ان ليست حقيقة الايمان المعتد به عند الله تعالى مجرد كلمة الشهادة

اي كلمة الشهادة المجردة عن التصديق القلبي بناء على ما ذهبت اليه الكرامية
والا لما صح الحكم بالكفر على المنافقين والملازم باطل فالملزوم مثله
وقوله على ما ذهبت الخ تعليل للمنفي اعني مجرده لا للنفي ولما كان مذهب
جمهور المحدثين والمتكلمين والفقها ان الايمان تصديق بالجنان
بفتح الجيم اي القلب لاستتار من جن اذا استتر وهذه المادة
تدل على الاستتار ومنه الجنة بالضم اي الدرقة لما فيها من
الوقاية والستر ومنه الجن لاستتارهم واطلق الجنة بالكسر
على الملايكة لاستتارهم وعلى الجزء لذلك وسميت الجنة بالفتح
بذلك لاستتارها بالتفاف الاشجار واقرار باللسان وعمل
بالاركان اشار جواب لما الى نفي ذلك المذهب القايل بتركب
الايمان من الامور الثلاثة بقوله فاما الاعمال اى الطاعات فهي
تتزايد في نفسها اي تزيد بعضها على بعض بحسب المواظبة وعدمها
او بحسب اختلاف الاشخاص والمراد بالاعمال ما عدا الاقرار لما
مر من انه جزء من حقيقة الايمان فتتناول ما عداه من الاقوال
وتتناول الافعال العرفية كالصلوة والزكوة وغير العرفية
كالكف عن القتل والزنا مثلا والايمان لا يزيد ولا ينقص
قال بعض المحققين يعني انه يلزم من هاتين المقدمتين
ان للاعمال غير داخله في حقيقة الايمان لقبولها للزيادة
والنقصان وعدم قبول الايمان لذلك بقايم البرهان
فغرض المصنف اثبات ان الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان
بهاتين المقدمتين واما ان الايمان لا يزيد ولا ينقص
فليس مقصودا له بالذات ههنا بل ذكر بطريق العرض جزء من الدليل
الدال على عدم دخول الاعمال في حقيقة الايمان ولك ان تقول ذكره بطريق
العرض باعتبار اخر فلا ينافي المتن قول الشارح فمهنا اشارة الى قوله
فاما الاعمال الخ وهذا تصريح بنتيجة المقدمتين مقاما ان الاول
ان الاعمال غير داخله في حقيقة الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان
هو التصديق لا يخفى ان الذي مر في كلام المصنف ان الايمان حقيقة

التصديق والاقرار فهذا لا يطابق كلام المتن نعم يطابق ما نقله
عن جمهور المحققين الا ان يراد بحقيقة الايمان اصله ويكون
اقتصارا على الاصل باعتبار انه الجزء الاعظم واعلم ان هولاء
الجماهير الثلاثي مع جعلهم العمل بالاركان من حقيقة الايمان قطعوا
بعدم خلود تارك الاعمال في النار فدل ذلك على ان مرادهم
بالايمان المولف من هذه الثلاثة الايمان الكامل المحرز لا
اصل الايمان الذي هو الاساس والاصل في دخول الجنة الموجب
تركه للخلود في النار اذ لو اراد ذلك لما صح الحكم بعدم الخلود في النار
على تارك الصلاة اذ كيف يتاتى الشي بانتفاء كنه واذا علمت
هذا علمت ان رد المصنف عليهم بقوله فاما الطاعات الخ ليس في
محله فتامل وقول الشارح لما مر من ان حقيقة الايمان
هو التصديق هذا بحسب ما عنده فلا يصلح حجة على الخصم
الا ان يكون توطئة لقوله ولانه قد ورد في الكتاب والسنة
عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف
في المعطوف عليه عطف على المغايرة وهو قد زايد عليها اذ الجزء
مغاير للكل مع دخوله فيه يعني ان العطف بظاهره يقتضي
ذلك فيجب التمسك به ما لم يرد عنه قايم البرهان والبرهان
ههنا يرد عنه فيجب التمسك به من غير عدول عنه فلا يرد عليه
ما يقال انه ورد في الكتاب والسنة وكلام البلغا عطف الجزء على الكل
اهتماما به وبيانا لشرفه فلم لا يجوز ان يكون عطف الاعمال على
الايمان اهتماما بشانها وتحريضا عليها لكون بها كمال الايمان وكونها
سببا لترتب ثمرته عليه وورد ايضا جعل الايمان شرط صحة
الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مومن فان الواو
للحال وهي قيد في عاملها وشرط فيه مع القطع بان المشروط
وهو الاعمال الصالحات هنا لا بد خل في الشرط وهو هنا
الايمان لامتناع اشتراط الشي بنفسه لان المشروط مبني مشروط

بكل جزء من اجزايه فلو كانت الاعمال جزءا من حقيقة الايمان وقد جعل شرطا
منها لزم اشتراطها بكل جزء من اجزايه ومنها الاعمال فتكون مشروطة
بنفسها وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما
اي كالاثبات الذي في قوله تعالى وان طايفتان من المومنين اقتتلوا
اي قاتلت كل منهما الاخرى بغيا وعدوانا منهما او من احدهما
وفي القتال على هذا الوجه ترك لبعض الاعمال الواجبة وهو الكف
عن قتال المومن وقد اثبت الله تعالى للايمان لكليتهما فيلزم
ان لا يكون البعض المتروك من الايمان والا لاختل الايمان بدونه
لاختلال الحقيقة المركبة من اجزايا باختلال جزء منها والالزم
منتف بالاية فكذا الملزوم فدل على ان الاعمال ليست من
الايمان على ما مر من ان ترك الاعمال لا يخرج عن الايمان بدليل
الايه وما ذكرناه من التقرير معنى قوله مع القطع بانه اي
الشان لا تحقق للشي المركب من اركان كالايمان بدون
ركنه اي جزئه ولا يخفى على ذي لب ان هذه الوجوه التي
اوردناها دليلا على المقام الاول انما تقوم اي تحصل من قام
بمعنى حصل وثبت فيكون قوله حجة حالا ويجوز ان يكون
بقوم بمعنى يصير فيكون قوله حجة خبرا اى انما يصير حجة
على من يجعل الطاعات ركنا اي جزءا من حقيقة اي ماهية
الايمان المطلق بحيث ان تاركها اي الطاعات او بعضها لا يكون
مومنا كاملا اي كالجعل الذي هو راى اي معتقد المعتزلة لا
على من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل كما هو مذهب ان من
رحمه الله وحض الشافعي رضي الله عنه بذلك وان شاركه في هذا
القول جمهور المحدثين والفقها لنصب الخلاف بينه وبين الحنفيه
وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها اي مع اجوبتها فيما ذكر
فلا حاجة بنا الى اعادتها والمقام الثاني ان حقيقة اي ماهية
الايمان المطلق لا تزيد لا كيفية ولا كيفية اى لا يزيد باحد
الصفتين في شخص عنه في اخر او في شخص واحد بالنسبة الى زمانين

لما

لما من انه التصديق القلبي بجميع ما علم بالضرورة مجييه صلى الله عليه
وسلم به من عند الله تعالى مع الاقرار عند الحكم ومن قال بقوله
ومجردا عنه عند جمهور المحققين من الحنفيه وترك الشارح
ذلك لتقدمه هذا ان اراد الايمان شرعا وان اراد الايمان
لغة فلا حذف في كلامه الذي بلغ نعت ثان للتصديق حد الجزم
اي حقيقة الجزم والاذعان او نهايتهما بنا على ما مر من ان المعتبر
في مفهوم الايمان اليقين مع الاذعان والقبول وهذا التصديق
المذكور لا يتصور اي لا يمكن فيه زيادة لانه بلغ النهاية والانتفاء
وهو ظاهر حتى غاية للا يتصور ان من حصل له حقيقة التصديق
سواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله
لا تغير فيه اصلا جواب لما اخر لتصديقه او حال موكدة وانما كان تصديقه
باقيا لا تغير فيه في الحالة المذكورة اعني الاتيان بالطاعات او ارتكاب
المعاصي لانه لا مدخل للطاعات ولا للمعاصي وجودا ولا عدما
في حقيقة التصديق والايات الدالة على زيادة الايمان
جواب عما يقال ما وجه نفي الزيادة والنقص مع الايات
الصريحة بالزيادة كقوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا
وغيرها وتقرير الجواب ان تلك الايات محمولة على ما ذكره الامام
ابو حنيفه رضي الله تعالى عنه من انهم اي الصحابة رضي الله عنهم
كانوا مترقبين لجملة اي بجملة ما جاء به صلى الله عليه وسلم قبل
استكمال نزول الفرايض ثم ياتي فرض بعد فرض حكاية للحال
الماضية فكانوا يومنون بكل فرض خاص بتجدد وحاصله
اي حاصل ما ذكره الامام ابو حنيفة رضي الله عنه انه اي
الايمان كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا القدر
وهو الزيادة بزيادة ما يجب الايمان به لا يتصور اي لا يمكن
في غير عصر النبي عليه الصلاة والسلام وفيه اى في قوله
وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه الصلاة والسلام نظر
لان الاطلاع على تفاصيل الفرايض ممكن في غير عصر النبي عليه

الصلاة والسلام والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا
فيما علم تفصيلا فاذا امن بعد عصر صلى الله عليه وسلم شخص بجميع
ما يجب الايمان به على وجه الاجمال ثم اطلع عليه مفصلا بات
علم بجميع افراده على وجه التفصيل والتعيين فامن بها كذلك
فلا خفاء في انه حصل له في ايمانه زيادة لم تكن قبل ذلك
وهو الايمان بالخصوصيات وبهذا اندفع ما قيل في جواب النظر
ان ما ذكره الشارح من قوله ولا خفاء ان التفصيلي ازيد
ممنوع لحصول الايمان بجميع ما يجب الايمان به في حال
الاجمال كالتفصيل فلذلك التفاصيل لما كان الايمان بها بعرتها
قبل الاطلاع حاصلا فبالاطلاع عليها لم تنقلب من النقصان
الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل فقط بخلاف ما في عصر النبي
صلى الله عليه وسلم فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما
جاء به النبي عليه الصلاة والسلام فكلما ازدادت تلك الجملة ازداد
التصديق المتعلق بها لا محالة وقول الشارح بل اكمل مسلم
وغير مفيد لانه ليس من محل النزاع وحاصله ان افراد ما يجب الايمان
به لما كانت في التفصيلي عينها في الاجمالي لم يتصور في التفصيلي
زيادة بخلاف ما في عصر النبي صلى الله عليه وسلم فان الايمان بجملة
ما جاء به كان يزداد بازدياد الفرايض المتنزلة وحاصل الدفع
ان الايمان في التفصيلي تعلق بالخصوصيات وبالافراد وفي
الاجمالي تعلق بالافراد فقط فزاد التفصيلي على الاجمالي بالايمان
بالخصوصيات واما قوله بل اكمل وليس من تمام الجواب بل
تبرع به وما ذكر من ان الاجمالي جواب عما يقال ان دعوى
كون التفصيلي ازيد بل اكمل منقوضة بما قاله العلماء من ان
الاجمالي لا يحط عن درجته اي التفصيلي وحاصل الجواب ان ما
ذكر من عدم الانحطاط فانما هو في الانضاف باصل الايمان لا في
المساواة في الدرجة بحيث لا يزيد احدهما على الاخر فلا ينافي
ما قلناه من ان التفصيلي ازيد بل اكمل ثم اشار الى محل ثان

للايات

في الاكمل

للايات بقوله وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه
في كل ساعة فمعنى زيادة الايمان الثبات والدوام عليه وحاصله
اي هذا القول انه اي الايمان يزيد بزيادة الازمان اي يتجدد في الازمان
ضرورة انه لا مدخل لزيادة الزمان في زيادته وعلى هذا ورد عليه ان
الايمان حقيقة مستمرة فكيف تزيد بزيادة الزمان اجاب بانه
انما زاد بزيادتها لما انه عرض لا يبقى زمانين الا بتجدد امثال
واما الحقاني المستمرة التي لا تزيد بزيادة الازمان فهي الاعيان وفيه
اي هذا القول نظر لان حصول المثل اي مثل الشيء بعد انعدام المثل
الذي هو ذلك الشيء لا يكون من الزيادة عليه في شيء كما في سواد الجسم
مثلا فان السواد الحاصل فيما بعد الزمان الاول لا يكون من الزيادة
على السواد الحاصل في الزمان الاول في شيء وقيل يحمل قائل الابيات المراد
بزيادته في الايات زيادة ثمرته وفسر ثمرته بقوله واشراق نور
وفسر نوره بقوله وضيائه في القلب وهذا الا يبنافي ما ذكره النووي رحمه
الله في شرح مسلم من تفسير ثمرته بالاعمال لان الاعمال كانت سببا
في ترتب ثمرة الايمان عليه اطلق عليها ثمرته ويشير اليه قول الشارح فانه
اي الاشراق يزيد بالاعمال الصالحة وينقص بالمعاصي ومن ذهب
الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر لاحتاج
الى تاويل بخلاف من ذهب الى ان الايمان مجرد التصديق او التصديق
والاقرار وهذا اي ولاجل ان قبوله الزيادة والنقصان على هذا المذهب
ظاهر قيل انه هذه المسئلة اي الايمان لا يزيد ولا ينقص
فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان ممن قال انها ليست
من الايمان قال بانه لا يزيد ولا ينقص ومن قال انها منه
قال بانه يزيد وينقص وفي قوله قيل اشعار بضعف
هذا القول وان كلا منهما مسئلة مستقلة وقال بعض
المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة
والنقصان قال الامام النووي رضي الله عنه في شرح مسلم
الاظهر والله اعلم ان نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر

الادلة ولهذا يكون ايمان الصديقين اقوى من ايمان غيرهم بحيث لا تعتريهم
الشبه ولا يتزلزل ايمانهم بعارض بل لا تزال قلوبهم منشرحة نيرة وان
اختلفت عليهم الاحوال واما غيرهم من المولفة ومن قاربهم ونحوهم
فليسوا كذلك وهذا مما لا يمكن انكاره ولا يتشكك عاقل في ان نفس
تصديق ابي بكر رضي الله عنه لا يساويه تصديق احاد الناس ولهذا
قال البخاري في صحيحه قال ابن ابي مليكه ادركت ثلاثين من
اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم يخاف النفاق على نفسه
ما منهم احد يقول انه على ايمان جبريل وميكايل والله اعلم
انتهى وهذا معنى قوله بل تتفاوت حقيقة التصديق قوة وضعفا
تمييزان للقطع بان تصديق احاد الامة ليس كتصديق النبي
عليه الصلاة والسلام حاصله ان التصديق هو اليقين مع الاذعان
والقبول وهو مقول بالتشكيك بل افراده قوة وضعفا حتى ان منها
ما يبلغ حد المعاينة ولهذا قال علي كرم الله وجهه لو كشف
الغطا ما ازددت يقينا وفي قوله بل تتفاوت قوة وضعفا اشعار
بان مرادهم بالزيادة والنقصان القوة والضعف فتسامحوا في اطلاق
ما هو من مقولة الكم على ما هو من مقولة الكيف ولهذا اي ولاجل
ان حقيقة التصديق تقبل الزيادة والنقص بمعنى القوة والضعف
قال السيد الجليل ابرهيم الخليل عليه الصلاة والسلام ولكن
ليطمئن قلبي اي ليزداد يقيني فانه يدل على ان التصديق الناشي
من الغاية اقوى من غيره ولكن فسره بعضهم بما يليق بمقام
السيد الجليل ابراهيم الخليل فقال قوله وليطمئن قلبي معناه
عما هو فيه من القلق الناشي من التشوق الى معرفة كيفية الاحيا
بقي ههنا اي في مسئلة الايمان بحث اخر وهو ان بعض القدرية
لقب على المعتزلة لانهم قالوا بنفي القضا والقدر في افعال العباد
حيث زعموا انها مخلوقة لهم ونقل عن بعض القدرية انه قال
لسنا بقدرية بل انتم القدرية لاعتقادكم اثبات البذر قالوا
وهذا تمويه بل انتم قد ثمن هولاء الجهلة ومباهتة ونوافح

فان

فان اهل الحق يفوضون امورهم الى الحق سبحانه وتعالى ويضيفون
القدر والافعال الى الله تعالى وهولاء الجهلة يضيفونه الى انفسهم
ومدعي الشي لنفسه ومضيفه اليها اولى بان ينسب اليه ممن يعتقده
لغيره وينفيه عن نفسه ذكره النووي رحمه الله تعالى في شرح مسلم
ذهب الى ان الايمان هو المعرفة اي العلم المجرد عن الاذعان
والقبول واطبق علماونا معشر اهل السنة على فساده اي هذا
المذهب لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عليه
الصلاة والسلام اي صحة نبوته وحقيقتها كما كانوا يعرفون ابناءهم
مع القطع منا ومن بعض القدرية بكفرهم لعدم التصديق الذي هو
العلم المقرون بالاذعان والقبول بانعدام جزئه وهو الاذعان والقبول
ولان من الكفار اعم من اهل الكتاب من كان يعرف الحق
وهو النبوة يقينا مصدر موكد وفي تاكيد المعرفة باليقين
اشعارا بترادفهما وانما كان ينكر عنادا معنى الظلم في الاية
واستكبارا معنى العلو فيها قال الله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم والواو في واستيقنتها للحال من الواو
في وجحدوا وفرع على قوله واطبق علماونا على فساده قوله
فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها
اي تيقنها من غير اذعان وقبول فهو تفسير للمعرفة وبين التصديق
اي العلم بها المقرون بالاذعان والقبول واعتقادها اي
عقد القلب وربطه عليها وهذا يتضمن الاذعان والقبول
ليصح علة لا بد كون الثاني اي التصديق بها واعتقادها ايمانا
دون الاول اي معرفتها واستيقانها والفرق المذكور في كلام بعض
المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار
المخبر اي تسكين النفس عليه وتوطينها على العمل بمقتضاه وكفها
عن ان تتلقاه بالكف والانكار والعناد والاستكبار قاله الكستلي
وهو اي الربط المذكور امر اي فعل كسبي للنفس وفسره بقوله
يثبت باختيار المصدق ولهذا اي ولان التصديق عبارة عن

ربط القلب الخ وان الربط امر كسبي يثاب عليه ويجعل من اس
العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع
بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او مجد وحاصل الفرق
ان التصديق لما كان عبارة عن ربط القلب على ما علم اثيب
عليه باعتبار الربط لكونه من الافعال الاختيارية المقدورة للنفس
لا باعتبار العلم السابق لذلك الربط لكونه من الكيفيات النفسانية
الغير الداخلة تحت قدرة المكلف بخلاف المعرفة فانها لكونها عبارة
عن محض العلم المجرد عن الربط لا ثواب فيها وفي قوله فانها ربما تحصل
بلا كسب الخ اشعار بانها قد تحصل عن كسب واختيار فتكون اعم منه
وسياتي في كلام الشارح التصريح بما هو قريب من هذا وهذا اي الفرق
المذكور في كلام المشايخ ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق
هو ان تنسب باختيارك الصدق الى الخبر بان تنظر في خبره وتستدل
على صدقه بالبرهان فاذا دل البرهان على صدقه وقع في قلبك
ذلك نسبت الصدق اليه باختيارك مرعبا له معترفا
بانه غير جاحد له حتى لو وقع ذلك اي نسبة الصدق الى الخبر
من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وبهذا البيان
ظهر ان ما قاله هذا البعض ليس عين الفرق المذكور
في كلام المشايخ لان العلم السابق على الربط المخصوص في كلام المشايخ
اعم من العلم الحاصل بالاختيار والنظر في البرهان ومن
الواقع في القلب من غير اختيار بخلاف العلم السابق
على النسبة المخصوصة في كلام هذا البعض فانه مقصور على
الحاصل بالاختيار والنظر في البرهان ومن الواقع في القلب
من غير اختيار بخلاف العلم السابق على النسبة المخصوصة
في كلام هذا البعض فانه مقصور على الحاصل بالاختيار والنظر
في البرهان وهذا المذكور في كلام المشايخ وبعض المحققين
من ان التصديق بفعل اختياري هو الربط المخصوص في كلام المشايخ
والنسبة المخصوصة في كلام البعض مشكل لان التصديق

٢ في القلب

من افاد العلم اي حصول صورة الشيء في العقل وهو اي العلم باقسامه من
الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية ثم اشار الى
بيان الدليل على انه من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية
بقوله لانا اذا تصورنا النسبة الحكمية بين الشيئين وشككنا في انها
اي النسبة متصفة بالاثبات او النفي بمعنى الثبوت في الخارج او الانتفا
فيه ثم اقيم البرهان اي الدليل القطعي على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو
الاذعان والقبول لتلك النسبة ولا فعل لنا هناك اصلا وهو اي
الاذعان والقبول لتلك النسبة معنى التصديق والحكم بها
والاثبات والايقاع لها فالكل الفاظ مترادفة معناها واحد
وهو الاذعان والقبول وان اوهم بعضها ان التصديق من قبيل
الافعال نعم استدراك على قوله من الكيفيات النفسانية دافع
لتوهم انه ليس اختياريا مطلقا لا في ذاته ولا في اسبابه اي لكن
تحصيل تلك الكيفية النفسانية يكون الاختيار اليا لالة في
مباشرة الاسباب المحصلة لتلك الكيفية وصرف النظر اعم
من نظر البصيرة ونظر البصر وعطفه على المباشرة من عطف العام
على الخاص ورفع الموانع كالنوم والغفلة وغير ذلك وكالسائر
الحسي في المدرك بالحس الظاهر ونحو ذلك من الشروط وكترتيب
المقدمات وبهذا الاعتبار وهو ان تحصيل تلك الكيفية يكون باختيار
الخ والا للسببية يقع اي يوجد التكليف بالايمان وان كان من الكيفيات
النفسانية الغير المقدورة نظرا الى القدرة على اسبابه فلا يقال
ان مقتضى ما ذكرتم من ان التصديق كيفية نفسانية ان الاصح التكليف
بالايمان افلا تكليف الا بالافعال الاختيارية وكان هذا الاعتبار وهو
ان تحصيل تلك الكيفية يكون باختيار الخ هو المراد بكونه اي الايمان
كسبيا اختياريا وانكفى المعرفة عطف على يقع التكليف لانها قد تكون
بدون ذلك الاعتبار نعم استدراك على قوله لانها قد تكون بدون
ذلك اي لكن يلزم مما ذكرنا من ان تحصيل تلك الكيفية يكون
باختيار في مباشرة الاسباب الخ ان تكون المعرفة اليقينية لا الظنية

المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا باس اي لا ضرر علينا بذلك وهو
كون المعرفة المذكورة تصديقا يحصل اي حين اذ تكون المعرفة
المذكورة تصديقا يحصل ما هو المعتبر في مفهوم الايمان وهو
المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وهو الاذعان والقبول
لاعتباره في مفهوم التصديق وقد فرض ان تلك المعرفة
تصديق وليس الايمان والتصديق سوى ذلك المعنى المذكور
فلا يقال الكلام في حصول الايمان والتصديق لا في حصول
المعنى المذكور ولما ورد عليه ان بعض الكفار المعاندين
المستكبرين قد يحصل له ذلك المعنى الذي هو الاذعان والقبول
بحصول تلك المعرفة اجاب بمنع ذلك كما اشار اليه بقوله
وحصوله اي المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن
للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع لما علمت من ان الاذعان
هو الانقياد لما علم وسكون النفس اليه واطمينانها به والقبول هو
ترك العناد والجحود له وبنا الاعمال عليه فلو حصل الاذعان
والقبول للمعاند المستكبر لزم اجتماع الضدين وعلى تقدير الحصول
بان يراد الاذعان والقبول بالقلب فلا يمتنع حصولهما لبعض
الكفار المعاندين المستكبرين باللسان لعدم اجتماع الضدين
على محل واحد فتكفيرهم اي الكفار المذكورين يكون بانكارهم
باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار بالجوارح الظاهرة
وما هو عطف على انكارهم من علامات التكذيب والانكار
القلبيين والحاصل ان العمدة في تكفيرهم حصول تلك
العلامات التي نصبها الشارع للدلالة على التكذيب
والانكار ولا بحث لنا عما وراء ذلك والايمان والاسلام
مفهومهما واحد ولكون المبتدا المحذوف مفردا افرد الخبر لان
الاسلام شرعا هو الخضوع بالقلب والانقياد به بمعنى قبول
الاحكام والاذعان بالقلب وذلك القبول والاذعان حقيقة
التصديق الذي هو حقيقة الايمان على ما مر فعلم ان الايمان والاسلام

بمعنى

بمعنى واحد ويؤيده اي هذا المذهب القايل بان الايمان والاسلام
واحد قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها اي القرية من المومنين
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ووجه التاييد ان معنى
الاية والله اعلم فاردنا ان نخرج من كان فيها من المومنين فما
وجدنا فيها من المومنين الا اهل بيت من المسلمين فلولا ان حقيقة
الاسلام والايمان واحدة لما صح استثنا المسلمين من المومنين ولما كان
الاستثنا انما يستلزم تصادق المومن والمسلم في الجملة وان كان
الايمان اعم لا الاتحاد في المفهوم كما هو المدعى قال يؤيد دون يدل
وانما ضمن غير بالا لانها لو كانت صفة لبيت قدمت عليه لم
يصح المعنى اذ يصير المعنى فما وجدنا فيها بيتا بغاير بيتا من
المسلمين فيقتضي ان الجميع مسلمون مع ان الجميع كافرون الا اهل
بيت واحد وبالجملة اي سوا اتحدا مفهوما او ما صدقا اي
لو تنزلنا وقلنا ان الاية انما تدل على التساوي في الصدق
لا الاتحاد في المفهوم كما هو المدعى لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه
مومن وليس بمسلم او مسلم ليس بمومن وحاصله مع الايضاح
ان ايجاب احدهما لاحد شرعا يوجب ايجاب الاخر له وسلبه
عنه كذلك يوجب سلبه عنه فايجاب احدهما لشي وسلب
الاخر عنه جمع بين النقيضين اذ فيه اثبات الشي وسلبه
لما بينهما من الاتحاد ولو ما صدقا ولا نعني بوحدتهما
سوى هذا الا الاتحاد في المفهوم بعينه وظاهر كلام
المشايخ انهم ارادوا بوحدتهما عدم تغايرهما بمعنى
انه لا ينفك احدهما عن الاخر اي لا يحصل بينهما انفكاك من
الجانبين ولا من احدهما فالمراد الاحد الداير لما سياتي في كلامه
والحاصل انهم ارادوا على ما يدل عليه ظاهر كلامهم عدم التغاير
بمعنى عدم امكان الانفكاك لا بمعنى عدم التغاير بحسب المفهوم
كما اشار اليه بقوله لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية
من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر به اي تكلم من اوامره

والنواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته تعالى اي
وجوب الوجود وذا اي الانقياد والخضوع لالوهيته الذي هي مفهوم
الاسلام لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي الذي هو مفهوم الايمان
فالانقياد والخضوع وان كانا عين التصديق لكن اختلف
مفهوم بهما بحسب متعلقهما اعني الاوامر والنواهي فالتصديق
المفسر به الايمان والالوهية في الاذعان والقبول المفسر به الاسلام
فلا يكون مفهوم الايمان والاسلام واحدا وان لم ينفك الايمان
عن الاسلام حكما لعدم تحققه بدونه والى هذا اشار بقوله فالايمان
لا ينفك عن الاسلام حكما فلا تتغايران ومن اثبت التغاير
من تمام كلام الكفاية يقال له ما حكم من امن ولم يسلم او اسلم
ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للاخر ظهر بطلان
قوله اذ لا يمكن شرعا اثبات حكم احدهما وليس بثابت للاخر
وان قال لاحكم لاحدهما الا وهو ثابت للاخر فقد سلم عدم
التغاير بمعنى عدم امكان الانفكاك فان قيل
منشا السؤال قوله وظاهر كلام المشايخ الخ او كون الايمان والاسلام
متحدين ولو في الصدق قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان
فيتاتى في القول باتحادهما ولو في الصدق وقول المشايخ انه
لا ينفك احدهما عن الاخر لان الله تعالى اخبر بان قولهم امنا
غير مطابق للواقع حيث نفى مضمونه عنهم وهذا النفي في
قوة النهي ولذا استدرك عليه بقوله ولكن قولوا اسلمنا ولولا
ان هذا القول صدق لما صح الامر به بعد النهي عن القول الاول
في المعنى لكونه كذبا وذلك صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان
قلنا المراد باتحادهما وبعدم انفكاك احدهما عن الاخر
ان الاسلام المعتبر في الشرع وهو الاذعان والقبول الباطن
لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر
من غير انقياد الباطن اي هو في الآية بالمعنى اللغوي اذ الاسلام

لغة

لغة هو الاستسلام اي الخضوع والانقياد سواء كان بالقلب او الجوارح الظاهرة
وقوله بمنزلة حال من الانقياد الظاهر اي كائنا بمنزلة التلفظ بكلمة
الشهادة يعني ان الاسلام بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن نسبته
الى الاسلام القلبي المعتد به شرعا نسبة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق
في باب الايمان فان قيل قوله عليه الصلاة والسلام هذا السؤال ايضا
وارد على القول باتحادهما متلازمان في الصدق وعدم الانفكاك وتقريره
ان قوله صلى الله عليه وسلم 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 القولية والفعلية
لا التصديق القلبي وحده قلنا المراد به اي بقوله عليه الصلاة والسلام
ان تشهد الخ ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك ففي الكلام اضمار
مضاف فالمحكوم عليه في الحقيقة بهذه الاعمال هو ثمرات الاسلام
لا نفس الاسلام ويحتمل عدم الاضمار بل اطلق الاسلام على هذه الاعمال
اطلاق السبب على المسبب ان اعتبرت فوائد وثمرات او اطلاق المدلول
على الدال ان اعتبرت علامات ومما يدل على ان المراد بالاسلام في الحديث
ثمراته اطلاق الايمان على الاعمال في حديث الوفد وابه اشار
بقوله كما قال عليه الصلاة والسلام لقوم وفد وا 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
وصوم رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكون هذه الاعمال
ثمرات الايمان لا حقيقته محل جزم منا ومنك ايها السايل وكما قال
عليه الصلاة والسلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها
قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فان
كون هذه الشعب ليست اجزاء الايمان بل ثمرته وعلاماته
محل جزم فالمعنى شعب الايمان بضع الخ والبضع من الثلاثة
الى التسع واذا وجد من العبد التصديق اي تصديق النبي
صلى الله عليه وسلم بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به

تقدم ذلك الجوهري بان قال البضع بالكسر والفتح للعقود وفي هذا
الحديث رد عليه واذا كان الايمان بضعا وشعبا فالصلاة بالواحد
الخ

والاقرار شرطا او شطرا اي الاقرار لله تعالى بالوحدانية ولرسوله صلى الله
عليه وسلم بالرسالة صح اي ثبت واستقام له ان يقول انا مومن ايمانا
حقا ثابتا ولا ينبغي ان يقول انا مومن ان شا الله اي والاولى ان لا يقول
ذلك كما سياتي لانه اي هذا القول لا بد وان يكون لسبب حامل
اذ يبعد من العاقل العبث واشار الى تفصيل السبب الحامل
بقوله ان كان للشك فهو اي القول كفر لا محالة مصدر ميمي
اي لا تحول عن كونه كفرا لعدم تحقق الايمان في الحال اذ لا يجامع
الشك وان كان هذا القول للتادب مع الله تعالى واحالة
اي اسناد الامور في العاقبة الى مشية الله تعالى على ما سبق
في علمه او للشك في العاقبة والمال اذ الاعمال بخواتيمها لا في الا
والحال او للتبرك بذكر الله تعالى او للتبرء عن تزكية نفسه
والاعجاب بحاله بالايمان فكانه يقول لنفسه ان هذا الايمان
الذي تفتخرين به وتعجبين من الله تعالى لا منك فلا معنى
لاعجابك به فالاولى تركه راجع لقوله ان كان للتادب وما بعده
اي وان لم يكن للشك بل لواحد من الامور المذكورة فالاولى
تركه لما انه يوهم الشك ضمن يوهم معنى يشعر فعداه بالبا
ولهذا اي ولاجل انه اذا لم يكن للشك بل لاحد الامور
المذكورة قال المص لا ينبغي الصادق بنفي الاولوية كما يصدق
بنفي الجواز دون ان يقول لا يجوز فانه نص في الثاني لانه
اذا لم يكن للشك فلا معنى اي فلا سبب ولا علة لنفي الجواز
كيف بنفي الجواز وقد ذهب اليه اي الجواز كثير من السلف حتى
من الصحابة والتابعين وليس هذا اي قولك انا مومن ان شا
الله تعالى مثل قولك انا شاب ان شا الله لان الشاب ليس
من افعاله اي العبد المكتسبة حتى يتادب في نسبته
اليه باحالة الامور الى مشية الله تعالى ويوصف تقييده
بالمشية باولوية او عدمها بل وصف اضطراري بخلاف الايمان
فانه لما كان وصفا كسبيا كان تقييده بالمشية موهما للشك

لتحقق الايمان

وحاصل ان المسئلة فيها ثلاثة مذاهب كما قاله ابن ابي شريف نقلا عن السبكي بقوله والناس على ثلاثة مذاهب منهم من يوجبه ويمنع القطع بقوله انا مومن ومنهم من يمنعه ويجوز القطع ومنهم من يجوز الامرين وهو الصحيح واطال السبكي الكلام في المسئلة على وجه لا يوجد جملته في شي من كتب الكلام انتهى فلتراجع

ولا

ولا مما يتصور البقا عليه في العاقبة والمال حتى يكون تقييده بالمشية
للشك في بقائه عليه لانه محقق الزوال بعدم انصرامه لان العادة
لم تجر باستمراره ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب حتى يكون
تقييده بالمشية للتبرء عن تزكية النفس والاعجاب والحال بل مثل
قولك انا زاهد وفي بعض النسخ راشد من الرشاد وهو الاهتدا
الى الاعمال الصالحة فيناسب قوله متق ان شا الله لان الاتقا اجتناب المعاصي
وبالجملة فياتي فيه جميع ما مر في قوله انا مومن فان الزهد او الرشاد
والاتقا من جملة الافعال الاختيارية وذهب بعض المحققين ممن يقول
بجواز ذلك الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي يخرج
به اي نسبته عن الكفر وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما
علم به وعلم بالضرورة اجمالا لكن التصديق في نفسه قابل للشدة
والضعف فتارة يكون قويا بحيث اذا وقف صاحبه على التفاصيل
وخصوصيات التكاليف سيما التصدية الشاقة قبلها واذعن لها وامتثل
امر الشارع فيها فلا تزلزله فتنة ولا تغيره محنة وتارة يكون ضعيفا
بحيث اذا وقف صاحبه على ما ذكر ربما يكون لنفسه بسبب الخذلان
واتباع الهوى والشيطان والعياذ بالله تعالى شي من استنكار او
استكراه قلبي او نساني ينافي اذعانها ويعود بالنقض على تصديقها
وان لم يكن لها شعور بذلك قبل الوقوف على التفاصيل
وخصوصيات التكاليف الشاقة المذكورة بتزلزله الفتن وتغيره
المحن فلهذا ينبغي للمومن ان يتعوذ صباحا ومسا بما ورد في الحديث
من قوله اللهم اني اعوذ بك ان اشرك بك شيا وانا اعلم واستغفرك
لما اعلم فانه نجاة عن الوقوع في هذه الورطة بوعد النبي صلى الله عليه وسلم
والقسم الاول هو مراد الشارح بالايمان الكامل المنجي المشار اليه بقوله
وحصول التصديق الكامل المنجي عن الخلود في النار او عن ظلمات
الشبهات والفتن والمحن وعلى هذا فالمراد بالمنجي السالم عن الشوائب
المشار اليه بقوله تعالى اولئك هم المومنون حقا لهم درجات
عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في مشية الله تعالى

المراد بالبعض هو القاضي عضد الدين وغيره وما قالوه هو الحق الذي نعتقده فتحرر ان التعليق المكفر انما هو الوارد على حقيقة التصديق الذي لا يكون مومنا الا به واما اذا ورد على الكامل المنجي فلا كانه لا شك في حصول الشك فيه انتهى

على ما سبق به علمه لكونه عنيا عنه وهذا خبر عن قوله وحصول الخ واما
الايمان الاجمالي الذي به يخرج عن الكفر فهو حاصل في الحال فلا معنى
لتقييده بالمشيئة ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح اي يجوز ويستقيم
ان يقول انا مومن ان شاء الله تعالى بنا على ان العبرة اي الاعتبار
والاعتداد بالخاتمة اي ختام العمر فيجوز ان يقول انا مومن ان
شاء الله تعالى ولو معلقا للجهل بالخاتمة لا تعليقا للايمان الحاصل
في الحال اذ لا عبرة به حتى ان المومن السعيد من مات على الايمان وان
كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر
نعوذ بالله تعالى وان كان طول عمره على التصديق والطاعة بنا على ما
اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس عليه اللعنة وكان من الكافرين
اي لم يزل فيما مضى من الكافرين مع صحة ايمانه وكثرة طاعاته قبل الامر بالسجود
لادم حتى عد من الملايكة وصح استثناؤهم استثنا متصلا في قوله تعالى فسجد
الملايكة كلهم اجمعون الا ابليس فظهر ان المعتبر هو ايمان الموافاة الذي
يوافي صاحبه عند الوفاة وهو المنجي عن الخلود في النار ولما كان
غير معلوم الحصول لا يشا الله تعالى به في جملة المغيبات
التي لا يطلع احد من الخلق على شي منها الا بطريق المعجزة
او الكرامة كما سياتي في اخر هذا الكتاب صح تقييده بالمشية
واما الايمان الحاصل في الحال فلذا وان كان ايمانا حقيقة
لكن لما لم يترتب عليه ثمرته لم يعتد به على ما اشير
اليه في الاية المذكورة في حق ابليس وبقوله عليه الصلاة والسلام
السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه
اشار المصنف جواب لما ابى بطلان ذلك البنا على ان الصحة
المذكورة على ان المعتبر هو ما عند الخاتمة لا ما هو الان فانه
قد يبدل لانها امد الذي حدد به بقوله والشهيد قد
يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله تعالى والشقي قد
يسعد بان يومن بعد الكفر والتغير يكون على السعادة والشقاوة
دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى اي صفات

التكوين

التكوين كما اشار اليه بقوله لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء
تكوين الشقاوة فاسد تعالى موصوف ازلا وابدا باسعاد المرء وقت
سعادته واشقايه وقت شقاوته لا يتبدل فيهما ولا تغير كما اشار
اليه بقوله ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته لما مر من
ان القديم لا يكون محلا للحوادث وانما التبدل والتغير في
اثرهما وهو السعادة والشقاوة ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم
السعيد من سعد في بطن امه ان الغاية بالسعادة الحقيقية
من علم الله سبحانه وتعالى انه يختم له بالسعادة وهو في بطن امه
وكذا المخذول بالشقاء الابدي من علم الله تعالى انه والعياذ بالله
تعالى يختم له بالشقاوة في ابتداء فطرته وهذا لا ينافي ان يكون الاول
شقيا قبل ذلك والثاني سعيدا قبل ذلك فلا ينافي تغير السعادة والشقاوة
وايضاح ذلك ان السعادة والشقاوة من صفات العبد فيجوز عليهما
التبدل والتغير عند انتهاء الامد المضروب لكل منهما ولا يلزم
من تغيرهما وتبدلهما تغير الاسعاد والاشقاء لانهما من صفات الله
تعالى بل تغير تعلقهما بنا على ان التكوين صفة حقيقية كالقدرة
والارادة اما على القول بان التكوين نفس تعلق القدرة والارادة
فالاسعاد والاشقاء من قبيل التعلقات الاعتبارية المتجددة
فلا يمتنع اتصافها بالتغير لكونها ليست من الصفات الحقيقية فتامل والحق
انه لا خلاف بين الاشعرية والماتريدية في مسئلة المشية في
المعنى لانه اي الشان ان اريد بالايمان والسعادة مجرد
حصول المعنى اي الحصول المجرد من الموت على ذلك فهو اي المعنى
حاصل في الحال فلا معنى لتقييده بالمشية وان اريد ما يترتب
عليها النجاة من الخلود في النار والثمرات كدخول الجنة والتلذذ
بنعيمها واعظمه النظر الى وجه الله الكريم فهو في مشية الله
تعالى لانقطع بحصوله عند الموت في الحال ممن قطع بالحصول
كالماتريدية اراد الاول ومن فوض الى المشية كالاشاعرة
اراد الثاني وفي ارسال الرسل جمع رسول وزنه فعول مشتق

اشارة الى مسئلة التكوين كما هو مذهب الحنفية

من الرسالة وهي سفارة اي وساطة العبد بين الله تعالى وبين ذوي
الالباب اي العقول يعم الثقلين والملايكة والمراد الجنس الصادق
بالبعض كالكل المختص به المصطفى صلى الله عليه وسلم اما في الثقلين
فبلا خلاف واما في الملايكة فعلى قول وفي قوله وبين ذوي الالباب رد على
من قال ان لكل امة من الحيوانات رسولا من جنسها مستدلا بقوله تعالى
وان من امة الا خلا فيها نذير وهذا شنيع جدا حتى ان القاضي عياض
كفر قايله لما يلزم عليه من وضع الرسالة والنبوة في الاخسا من الخلق
وقد نسب هذا القول الى بعض اكابر اهل الكشف كالشيخ محي الدين
ابن العربي رضي الله تعالى عنه وهو مكذوب عليه وان وجد في
شي من كتبه فمدسوس عليه كما دس عليه بعض اشيا هو بري منها
كما ذكره بعض المحققين ممن مارس كتبه ومما يدل على ذلك انه نص
في مواضع عديدة من كتبه على الرد على من قال ذلك يزيح بها اي بتلك السفارة
عللهم اي علل ذوي الالباب واعتذاراتهم اذ لو الرسالة لقالوا اعتذارا
كما حكى عنهم سبحانه ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك ونكون
عليها من المومنين فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والاخرة
وهي الاحكام الشرعية ومن ههنا قال اهل السنة لا حكم الا لله تعالى
ونفوا الحسن والقبح العقليين وقالوا لا حسن الا ما حسنه الشرع
ولا قبيح الا ما قبحه وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب
فلا حاجة هنا الى اعادته حكمة اي مصلحة وعاقبة حميدة من عطف
الخاص على العام وفي هذا اي قوله وفي ارسال الرسل حكمة اشارة
الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل
بمعنى ان قضية الحكمة من اضافة الاعم الى الاخص اي القضية
التي هي الحكمة وهي كون الافعال واقعة على ما ينبغي تقتضيه اي الارسال
لما فيه من الحكم والمصالح وحاصله مع الايضاح ان وجود الحكمة
يتوقف على وجود المصلحة اذ لا تتم الحكمة بدونها فالارسال لكونه
مصلحة واجب للحكمة اذ لا تتم بدونه ولا يلزم من ذلك ان يجب
على الله تعالى اذ لا يجب عليه سبحانه وتعالى رعاية الحكمة بان يكون باعثه

له

له على ذلك حتى يجب عليه فعل مقتضاها وليس بممتنع اي مستحيل
عطف على واجب كما زعمت السمنية نسبة الى سمن اسم صنم فرقة من
اهل الهند والبراهمة جمع من الهند نسبوا الى برهام صاحبهم
وقيل الى برهمن وهو اسم لاكبر اصنامهم فمنعت الفرقتان الرسالة
زاعمين انه لا يمكن المرسل ان يعرف ان من قال له ارسلتك
هو الله تعالى لاحتمال انه من الجن ورد بان الله تعالى يجوز ان
يخلق في المرسل علما ضروريا بذلك بحيث لا يمكن ان يتشكك في ان من
قال له ذلك هو الله تعالى ويخلق على يديه من الخوارق التي لا تصدر
الا عن الله تعالى ولا يمكن صدورها عن غيره ما تعين نبوته ونوزع
في نسبة ذلك الى البراهمة بان المشهور من مذهبهم انهم لا
يحيلون الارسال بل قد اعترف قوم منهم بنبوة ادم وقوم
بنبوة ابرهيم وانما يزعمون ان في العقل مندوحة عن الارسال
زاعمين ان الحكم الذي ياتي به الرسول ان كان مخالفا لحكم
العقل يرد وان كان موافقا له فلا حاجة اليه ورد بان الشرايع
تقضي على العقول بمجيئها في الاكثر من احكامها من وراء
العقول لقصور العقول عن ادراك ذلك وقيل في الاعتذار
عن الشارح لعله اراد بما نقله عنهم من الامتناع عدم الوقوع
في المعظم تعبيرا عن اللازم بالملزوم ولا يمكن يستوي طرفاه
اي وجوده وعدمه وموضع الرد على هذا قوله وفي ارسال الرسل
حكمة لافادته ان الارسال واجب للحكمة فينتفي الامكان
المذكور كما ذهب اليه بعض المتكلمين يعني الاشاعرة فان افعاله
تعالى عندهم غير معللة بالعلل والاغراض ولا يطلبون لها لمية
لا يسال عما يفعل فالارسال عندهم بمجرد تعلق ارادة الله تعالى
بذلك وان كان لا يخلو عن حكمة ثم اشار الى وقوع الارسال
بعد اشارته الى انه موجب الحكمة من غير تعرض لوقوعه
ولا عدمه وفايدته هو المشار اليه بقوله مبشرين ومنذرين
الخ وطريق ثبوته بقوله وايدهم بالمعجزات الخ وتعيين بعض

من ثبت رسالته بقوله واول الانبيا ادم واخرهم محمد صلوات
الله وسلامه عليهم اجمعين فقال وقد ارسل الله تعالى رسلا
من البشر يعني ان رسل الله تعالى الى الامم لا يكونون الا من البشر
واما رسل الله تعالى مطلقا فقد يكونون من البشر وقد يكونون
من الملايكة فالرسل في كلام المصنف جمع الرسول المعرف بانه
انسان اوحي اليه بشرع الخ واما قوله الى البشر فجري على الغالب
لان بعض الرسل وهو نبينا صلى الله عليه وسلم قد ارسل الى الجن ايضا
باتفاق والى الملايكة ايضا على قول هو الصحيح عند جماعة من اهل العلم
وقد في قوله وقد ارسل للتوقع يدل على ان السامع كان متوقعا لهذا
الجواب مبشرين لاهل الايمان والطاعة من عطف العام على
الخاص وقوله بالجنة والثواب من عطف الحال على المحل كان الجنة
دار الثواب كما ان النار دار العقاب فعطف العقاب عليها من عطف
الحال على المحل ايضا ويحتمل ان يكون عطف الثواب على الجنة وعطف
العقاب على النار من عطف العام على الخاص لشمول الثواب للتقربيات
الالهية واللطايف الربانية في الدنيا والاخرة وشمول العقاب
لضد ذلك ويحتمل ان يكون عطف الثواب على الجنة والعقاب على
النار من قبيل اللف والنشر المرتب فتكون الجنة جزا الايمان والثواب
جزا الاعمال وتكون النار جزا الكفر والعقاب جزا العصيان
لكنه مخالف لكلام العز بن عبد السلام كما نقله عنه ابن الحاجب
ان جزا الايمان ليس الجنة بل المعارف اللدنية لان جزا الشئ
من الكريم خصوصا من اكرم الاكرمين لابد وان يكون مثله او
افضل منه والايمان يحل عن مقابلة الجنة الا ان يقال لا يلزم من
تبشير اهل الايمان بالجنة ان يكون جزا الايمان ودفع بان تعليق
الحكم بالوصف يشعر بالعلية ويمكن ان يقال الجنة لكونها محل
النظر الى وجه الله الكريم ومحل الترقي في المعارف اللدنية وازاحة
الستور ودوام الحضور تليق بان تكون جزا الايمان من الكريم
المنان ومنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب

فان

فان ذلك اي ما يقع به التبشير والانذار مما لا طريق للعقل اليه
قيل فيه اشعار بان العقل قد يهتدي الى بعض الافعال
كما هو راي علمائنا ما وراء النهر لا كما قاله الاشعرية من ان العقل
متروك هناك رأسا وقد يبنى الشارح في هذا الكتاب كلامه
على مذهب علمائنا ما وراء النهر في كثير من المواضع متابعة للمصنف فليتنبه
له انتهى وللك ان تقول ان الشارح انما احتراز عن التبعيضية في
قوله مما الخ مما يدركه العقل ادراكا كالحسن والقبح بمعنى ملايمة
الطبع ومنافرته كحسن الحلو وقبح المر وبمعنى صفة الكمال والنقص
كحسن العلم وقبح الجهل وان كان مما للعقل اليه طريق فربما يدرك
دقيقه عليه لا كشفيه لعدم افتقارها الى العقل لا بتيسر تلك الادراكات
الا للواحد من اذكيا العصر وبجناية بعد واحد في عصر او حين حصلت
الهداية وحفت العناية ومبينين للناس ما يحتاجون اليه
من امور الدنيا والدين فانه تعالى خلق الجنة والنار تفسير
مبشرين ومنذرين واعد فيهما الثواب والعقاب وفي التعبير
بالماضي اشارة الى ما مر من انهما مخلوقتان اليوم وتفاصيل
احوالهما اي الثواب والعقاب بحسب خصوصيات الطاعات
والمعاصي حيث رتب على كثير من الطاعات ثواب خاص بكل فرد
منها وعلى كثير من المعاصي عقاب خاص لذلك وطريق الوصول
الى الاول من اضافة السبب الى المسبب اي الطريق التي هي
سبب الوصول الى الاول الذي هو الثواب وتلك الطريق هي
الايمان والاعمال الصالحة وطريق الاخر ازعن الثاني
وهو العقاب وطريقه اجتناب الكفر والمعاصي مما لا يستقل به
العقل جر تفاصيل وما عطف عليه وقوله مما لا يستقل به
العقل اي وان كان فيما نظر فيقه على طبق ما مر اشار
الى تفسير قوله مبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور
الدنيا بقوله وكذا خلق تعالى الاجسام النافعة والضارة
يحتمل ان يريد بالنافعة الحلال وبالضار المحرمات كالميتة ويحتمل

ان يريد النفع والضرر الطبيين كالاجسام النافعة لشفا الامراض
والاجسام الضارة للابدان كذوات السموم والاقرب كما قال بعض
المحققين الاول لان الرسل وان بينوا الثاني لكن ليس ارسالهم
بصدده ولقايل ان يقول الاولي ارادة القسمين لان بيان الثاني
لكونه من قبيل النصيحة لعباد الله مقصود لهم بالذات لقصور العقول
والحواس عن ادراكه كالاول كما اشار اليه بقوله ولم يجعل للعقول
والحواس الاستقلال بمعرفتها اي النوعين ثم اشار الي بيان
كونهم مبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدين بقوله وكذا
جعل القضايا الاصطلاحيات منها ما هي ممكنات بان يكون
المحكوم به فيها امر الممكنات كالطريق للعقل الي الجزم باحد جانبيه من
الوقوع وعدمه نحو الميت مسؤل في قبره وان البعث حق وان الله تعالي
خلق صراطا صفته كذا وكذا يمر عليه اهل الجنة على صفات مختلفة
بحسب اعمالهم واحوالهم وتزلف به اقدام اهل النار ونحو الصلوات الخمس
واجبة وصوم رمضان واجب وهكذا فان العقل لو خلي ونفسه لم
يجزم بوقوع احد الجانبين من كل من تلك القضايا ولا بعدم وقوعه بل حظه
الحكم بامكان كل من الجانبين حتى يرد بتعيين الوقوع ومنها ما هي واجبات
عقليه بان يحكم العقل بوجوب المحكوم به فيها واستحالة تخلفه اذ لاحظ
البراهين والادلة القطعيه نحو الله واحد الله خالق كل شئ ليس الله
في مكان وهكذا وممتنعات عند العقل بان يحكم باستحالة
المحكوم به فيها اذا وقف على البراهين القطعيه كالقضايا
التي مضمونها الشريك والولدية والجسمية والمكان ونحو ذلك
مما دلت البراهين العقلية القطعيه على استحالته عليه تعالى
لا تظهر تلك القضايا باقسامها للعقل الا بعد نظر دايم اي
طويل وبحث كامل اي تام بحيث لو اشتغل الانسان به اي
بما ذكر من النظر الدايم والبحث الكامل لتعطل اكثر مصالحه فكان
من فضل الله تعالي ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك
قيل ويفهم من هذا ان التقليد في العقايد جايز وهي مسيلة

ذات

٢ الاطريق الي الجزم باحد جانبيه

ذات خلاف وفيه نظر لان الاخذ عن الانبيا فيما جاوا به عن الله تعالي
ليس من التقليد في شئ لان تاييدهم بالمعجزات الباهرات المصدق لهم فيما
جاوا به من النبوة والرسالة مصدق لهم في جميع ما جاوا به عن الله
تعالي قطعا فاذا اخبر احدهم عن الله سبحانه وتعالي بامر يقال هذا
خبر من ثبتت رسالته بالمعجز وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه
للواقع مطابق فهذا صادق ولا يخفي ان ذلك ليس من قبيل التقليد في
شئ وقد صرح بذلك البيضاوي في تفسيره وغيره وقوله فكان من فضل
الله تعالي ورحمته اي علي جميع العباد بريهم وفاجرهم مومنهم وكافرهم
ارسال الرسل لان الرسل قد بينوا للجميع طرايق الهدي وطرق الردي
وتوضيحه ان الاحكام لما كانت ثابته في نفسها كان الغرض من الارسال
بيانها واظهارها فيكون الارسال رحمة محضة بالنسبة الي المكذب
والمصدق وان لم ينتفع المكذب بذلك كمن بين لقوم مسفر
فدعن لهم طريقان احدهما طريق مسلوك موصل الي ما هو مقصد لهم ومطلوب
والاخر طريق ضلال وهلاك فان هذا البيان عطف عليهم وارشاد
لهم وسبب لفلاح من اتبع طريق الهدي لا لهلاك من سلك طريق الردي
ليل راجع عنه فلا حاجة الي ما يقال من ان معني كونه صلي الله عليه وسلم
رحمة للكفار هو مجرد امنهم من مثل الخسف والاستيصال ذكره
الكستلي وهذا موافق لظاهر الاية المشار اليها بقوله كما قال الله تعالي
وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وايدهم اي الانبيا اي قواهم
بالمعجزات الناقضات اي الحالات للعادات الهادمات لها وهي
جمع معجزة اي مظهرة للعجز والتا للمبالغة كعلامة ذكر هذا
اعني قوله جمع معجز مع ظهوره ليتوصل به الي تعريف المعجز لان التعريف
للمفرد لدلالته علي الماهية وهي امر اي فعل لله تعالي او ما يقوم مقامه
من ترك له تعالي فالاول كشق القمر وفلق البحر والثاني كترك
قيام قوم قال لهم رسولهم اية صدقي ان يترك الله تعالي
فيما كم في هذا اليوم ويسلب قدرتكم عليه واشترط كون الفعل
وما يقوم مقامه من الترك لله تعالي لتصور كونه تصديقا

منه تعالى ويفهم اسناده الى الله تعالى من ان كل ما يظهر ويحدث من اجزاء
العالم محدثه هو الله تعالى يظهر بخلاف اى مكتسبا بخلاف العادة
وهي تكرر الشئ دايما او غالبا على نهج واحد اما الموافق للعادة كطلوع
الشمس كل يوم فلا اعجاز فيه على يد مدعي النبوة في ضمن الرسالة اذ
الكلام في تاييد الرسل واشترط في مفهوم المعجزة كونها على يدي
مدعي النبوة ليعلم انها تصديق له في دعواه عند تحدي المنكرين
اي طلبه منهم المعارضة لما جابه شاهدا لدعواه واشار بقوله
عند الى ان يشترط في مفهوم المعجزة ان تكون مقارنة للدعوي
اذ لا شهادة قبل والتاخر عنها بزمان متطاول انه التكذب واما
التاخر عنها بزمان يسير ففي حكم العدم ولا اعتبار به فكانها
لم تخرج به عن المقارنة واشار بالتحدي الى انه يشترط في مفهوم المعجزة
ان تكون موافقة للدعوي اذ المخالف لا يعد تصديقا لنتق الجبل بعد
دعوي قلق البحر وان لا يكون الامر الخارق مكذبا له كما اذا قال معجزتي
نطق هذا الجماد فنطق بتكذيبه فانه ادل على كذبه من صدقه
ووجه الاشارة بالتحدي الى هذين الشرطين ان التحدي كما عرفت
طلب المعارضة لما جابه شاهدا ولا شهادة بدون الموافقة
للدعوي وعدم التكذيب فيها على وجه متعلق بتظهر
اي يشترط في مفهوم المعجزة ان تكون مشتملة على وجه يعجز
المنكرين عن الاتيان بمثله بان يتعذر معارضتها
اذ لا اعجاز بدون ذلك فعلم انه يشترط في مفهوم المعجزة سبعة
امور تضمن هذا التعريف الاشارة اليها الاول ان تكون فعل الله
تعالى او ما يقوم مقامه من الترك كما مر الثاني ان تكون خارقة
للعادة الثالث ان تكون ظهورها على يدي مدعي النبوة الرابع
ان تكون مقارنة للدعوي الخامس ان تكون موافقة لها
السادس ان لا تكون مكذبة لمن ظهرت على يده السابع ان يتعذر
معارضتها وقد عرفت وجه الاشارة في التعريف الى جميع ذلك
وذلك التاييد لانه اي الشان لو لا التاييد بالمعجزة لما وجب

قبول

قبول قوله لادعائه امرا على خلاف الاصل من غير دليل ولما بان
اي تميز الصادق في دعوي الرسالة عن الكاذب فيها وعند
ظهور المعجزة يحصل الجزم اي اليقين بصدقه اي مدعي النبوة
بطريق جري العادة بان الله تعالى خلق العلم بالصدق
عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في
نفسه هذا ابلغة على خلق العلم وحاصله ان عدم خلق
العلم وان كان ممكنا في نفسه الا انه ممتنع بالنظر الى جريان
عادة الله تعالى بخلق العلم الذي هو نقيضه واورد عليه
ان ظاهر كلامه يشعر بان العادة المفيدة للعلم بصدق
النبوة عند ظهور المعجزة هي عادة الله تعالى الجارية بخلق
العلم عند ذلك الظهور وذلك باطل والا لزم ان تكون
جميع العلوم المنسوبة الى الاسباب الثلاثة التي هي الحواس السليمة
والخبر الصادق والعقل عادية عندنا ان الله تعالى يخلق
جميع تلك العلوم عند كل من تلك الاسباب بل الحق ان العادة
الفاصية لحصول العلم بصدق النبوة عند مشاهدة
المعجزة هي العادة المطردة المستمرة بان الله تعالى لا يخلق
المعجزة الا على يد الصادق فخلقها على يد الكاذب وان كان
ممكنا عقلا لكنه مستحيل عادة وبهذا امتنع قول المبطلة بمنع
حصول العلم الضروري عند خلق المعجزة لامكان خلقها
على يد الكاذب ووجه الاندفاع ان ذلك وان امكن عقلا
لكنه ممتنع عادة وذلك كما اذا ادعي احد محضر من جماعة
انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا
فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل
الملك ذلك القيام يحصل جواب اذا للجماعة علم لا ظن
ضروري لا نظري عادي لا حسي بصدقه اي ذلك الاحد
في مقالته فان كان الكذب من ذلك الاحد ممكنا في نفسه
فان قيل فكيف يحصل العلم الضروري القطعي مع امكان

الكذب اجيب بان امكان الكذب ليس بمعنى انه يحتمل وجوده
بل بمعنى محض التجويز العقلي بمعنى ان العقل لو خلي ونفسه
لم يحكم باستحالته والامكان بهذا المعنى لا ينافي حصول العلم
الضروري القطعي بانتفاء الكذب عنه تعالى بنظر العادة الالهية التي لا تتبدل وسنته التي لا تتحول
وهذا معنى قوله فان الامكان بمعنى التجويز العقلي لا ينافي
حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل احد في حال غيبتنا عنه
لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه عقلا اذ لا يلزم من
انقلابه وهبا محال مع انا نعلم قطعا بطريق العادة المستمرة
بقاءه على هيئته فان الانقلاب لم يحصل قط وان كان ممكنا
في نفسه بمعنى ان العقل لو خلي ونفسه لم يحكم باستحالته
لا بمعنى انه يحتمل وجوده لا حالة العادة ذلك فكذا ههنا
يحصل العلم بصدقه بموجب العادة اي بايجاب العادة الصدق
لانها احد طرق العلم كالحس ولا يقدح في ذلك العلم امكان
كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها لا لغرض التصديق
او لكونها لتصديق الكاذب هذه اشكالات ثلاثة تندفع بما
تقدم بتقرير الاول انه كيف يحصل العلم الضروري القطعي
بالصدق مع امكان كون المعجزة من غير الله تعالى بان يخلق
فيمن ظهرت على يده قدرة على ايجادها وتقرير الثاني انه
كيف يحصل العلم المذكور بالصدق مع امكان كون المعجزة
لا لغرض التصديق اي تصديق الله سبحانه وتعالى لمن ظهرت على
يديه بان كانت لغير غرض اصلا او لغرض التضليل اي تضليل
العباد وتقرير الثالث انه كيف يحصل ذلك العلم بالصدق
مع امكان ان يخلق الله المعجزة لتصديق الكاذب والجواب
ما قد عرفت من ان الامكان في كل مما ذكر بمعنى التجويز
العقلي لا ينافي حصول العلم الضروري المستند الى عادة
الله المطردة المستمرة بان المعجزة منه سبحانه لا من غيره
وبانه لم يخلق المعجزة قط لغرض التضليل بل لغرض التصديق وبانه

لم يخلق المعجزة قط لتصديق الكاذب بل لتصديق الصادق وهذا
العلم لكونه حاصلا بالضرورة لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات
العقلية والشبهات الوهمية وبهذا الجواب اندفعت الاشكالات
الثلاثة وغيرها وهو ما اشار اليه بقوله الى اي مرتقيا الى غير ذلك
كامكان استدراجه وغيره من الاحتمالات بمعنى الامكانات
العقلية كما لا يقدح ما مصدرية اي كعدم القدح في العلم
الضروري الحسي وحاصله تنظير العلم الضروري العادي
بالعلم الضروري الحسي في عدم القدح والباء في قوله بحرارة النار
متعلقة بالعلم وقوله عدم امكان الحرارة فاعل لا يقدح وتوضيحه
انا نعلم بالحرارة علما ضروريا بسبب الاحساس باللامسة مع
عدم امكان الحرارة في نفسه بمعنى ان العقل لو فرض تحقق
ذلك العدم لم يلزم منه محال واللام في قوله للنار متعلقة بامكان
او بعدم او الحرارة ولما كان الامكان مطلق مراده الاحتمال
والاحتمال بينافي القطع قال بمعنى انه اي الشان لو قدر
عدمها اي الحرارة لم يلزم منه محال لذات عدم
الحرارة بل لما دل عليه دليل الحس واول الانبياء آدم
واخرهم محمد عليهم الصلاة والسلام اما بنوة آدم اب
اما ثبوت نبوته فبالكتاب الدال على انه قد امر ربنا
للمفعول اي امر الله تعالى بقوله اسكن انت وزوجك الجنة
ونهى بالبنا للمفعول ايضا اي نهاه الله تعالى بقوله ولا تقربا هذه
الشجرة مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي اخر حتى يبلغه الامر
والنهي اذ هو ابو البشر فهو اي امره ونهيه بالوحي على لسان الملك
لا غير وفيه ان الوحي اللائم للامر والنهي من غير واسطة نبي اخر
لا يستلزم النبوة لجواز ان يكون بالالهام الذي هو القا معنى في
القلب بطريق الفيض او باسماع الكلام في المنام كما في قوله تعالى
واوحينا الى ام موسى الاية فان المراد بالوحي هنا كما نص عليه
في التفسير هو اسماع الكلام في المنام او وحيا الالهام وكلاهما

لايستلزم النبوة واجيب بان ذلك خلاف المفهوم من الكتاب العزيز اذ المفهوم منه في حق ادم عليه الصلاة والسلام هو اسماع الكلام المنظوم في اليقظة حيث قال تعالى واذ قلنا يا ادم اسكن الاية وهو المسمى بالوحي الظاهر والوحي المتلو وهذا لم يثبت لغير الانبيا بل ربما جعل من خواص الرسل واما الالهام واسماع الكلام في المنام فغير مختص بالانبيا قطعا واعلم ان خبير بان هذا الاستدلال امر ظاهري والمطلوب في المسايل العلمية هو الادلة القطعية فالتمسك في ذلك على الاجماع لكونه من الادلة القطعيه كما اشار الي ذلك بقوله وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته بنا على ما نقل عن البعض يكون كفرا اذ لابد في الايمان من الايمان بجميع الانبيا والمرسلين وقد علمت نبوة ادم عليه الصلاة والسلام من الدين بالضرورة واما نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوا النبوة مع الرسالة فقد علم ذكر الضمير العايد على المدعوي بتاويل الادعا بالتواتر وهو من اسباب العلم كما مر في صدر الكتاب واما اظهار المعجزة فلوجهين اي فلانه لوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى المنقول الينا عنه صلى الله عليه وسلم بطريق التواتر وتحدى به البلغا اي طلب من البلغا المعارضة بمثله بل بما قصر سورة منه مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضة اقصر سورة منه عطف على فتحدي والمعارضة الاتيان بالمثل مع تنا لعكسهما اي اهلاكهم انفسهم على ذلك اي على معارضة اقصر سورة منه لشغفهم بالبلاغة وفيه دفع لما قد يقال انهم لم يعجزوا عن المعارضة حقيقة بل اعرضوا عنها مع القدرة ولوشاوا لعارضوا حتى خاطروا غاية بعجزوا اي ارتقبوا في العجز عن المعارضة الي ان خاطروا بانفسهم جمع نفيس وهي النفس واعرضوا عجزا عن المعارضة وهو تفسير خاطروا ولايخفى ان الاعراض

عن

عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف المودي الى اتلاف المهج مع شدة الاشتياق الى المعارضة لكذبهم للعدو في دعواه وشغفا بالبلاغة وليل غاية العجز فان قيل من الجايز انهم اتوا بالمعارضة ولم تنقل اجيب بان ذلك محال عادة لان الدواعي تتوفر في ذلك على النقل كما اشار الي ذلك بقوله ولم ينقل عن احد منهم مع توفر الدواعي اي البواعث على نقل ذلك متواترا الاتيان بشي مما يدانيه اي يقاربه فضلا عما يساويه ويضاهيه فدل ذلك المذكور من الاظهار والتحدي والعجز قطعا على انه اي المظهر من عند الله تعالى وعلم به عطف على دل وهو من عطف المسبب على السبب اي وعلم من الدلالة المذكورة صدق دعوي النبي عليه الصلاة والسلام علما عاديا لايقدح فيه شي من الاحتمالات اي الامكانات العقلية لما علمت من ان هذا الحصول بالضرورة عند مشاهدة المعجزة لايقدح فيه شي مما ذكرنا بنا على ما هو شان ساير العلوم العاديه وثانيهما اي ثاني الوجهين المستدل بهما على اظهار المعجزة انه عليه الصلاة والسلام نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ببيان مابلغ فذم عليه للاهتمام القدر المشترك منه فاعل بلغ وفسر القدر المشترك بقوله اعني ظهور المعجزة حد التواتر اي مرتبة التواتر مفعول بلغ وان كانت تفاصيلها اي تفاصيل الامور الخارقة مثل تسبيح الحصا وتكثير الطعام وشق القمر وانشقاق القمر وغير ذلك مما لايكاد يحصى نقل احادا اي بطريق الاحاد لابطريق التواتر ويكفي في ثبوت الاعجاز قطعا تواتر ذلك المعنى الكلي المشترك بين تلك التفاصيل كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم فان القدر المشترك من الجزيئات الدالة على شجاعة علي وجود حاتم قد بلغ حد التواتر وان كانت

تلك الجزئيات والتفاصيل آحادا وهي اي الامور الخارقه المنقولة
عنه عليه الصلاة والسلام التي بلغ القدر المشترك بينها حد التواتر
مذكورة في كتب السير اي سيره عليه الصلاة والسلام وقد يستدل
ارباب البصاير اي العارفون بالله تعالى وهم السادة الصوفيه وهم
وان كانوا مستغنين عن الاستدلال بالكشف الصريح والعلم الضروري
الحاصل بالالهام لكن يستدلون على ذلك تعريفا للغير وايضا
فلان الكشف والالهام مع اختصاصهما بالخواص قد لا يحصلان من اول
الامر بل بعد الوقوف على الادلة النقلية اليقينية على انه لا يمكن
الاستقلال بمعرفة ما جات به الرسل من غير طريق الرسل كما هو
مقرر في علم الكلام وفي قد اشعار بان الاستدلال بذلك قليل
بالاضافة الى ما قبلها على نبوته صلى الله عليه وسلم بوجهين احدهما
الاستدلال بالاحوال والاخلاق كما اشار الى ذلك بقوله ما تواتر
من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه
العظيمه عطف على احواله وهذا وما بعده الى قوله
وثباته لدى الاهوال تفصيل لاحواله وتفسير لها واخلاقه العظيمه
المشار اليها بقوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم كالحلم والصبر عند
الشدايد والعفو عند القدرة الى غير ذلك مما اشتمل عليه القران
العظيم ولهذا قالت الصديقة بنت الصديق رضي الله تعالى عنهما
كان خلقه صلى الله عليه وسلم القران واحكامه اي قضاياه
الحكميه اي المحكمه المتقنة الواقعة على ما ينبغي كتحليل
الطيبات وتحريم الخبايث واقدامه في الحروب على الاعدا
حيث اي حين تحجم اي تدبر الابطال من شدة الاهوال
كما في يوم خيبر واشار الى بيان الداعي الى الاقدام بقوله
ووثوقه بعصمة الله تعالى اي بوعد الله عز وجل له بالعصمه
بقوله والله يعصمك من الناس اي يمنعك من الناس وكيدهم
فلا يقدرون على الوصول اليك بسوء في جميع الاحوال
وثباته على حاله من الوقار والسكينه الى غير ذلك لدى الاهوال

التي

التي من شانها ان تضطرب العقلا لديها وكان صلى الله عليه وسلم
ملازما لهذه الاحوال وترقى فيها الى حيثيه وهو معنى قوله
بحيث لم يجد اي يصب اعداوه مع شدة عداوتهم
وشدة حرصهم اي رغبتهم على الطعن اي القدح اعداوه
فيه مطعنا مكان طعن وهو مفعول لم يجد ولا الى القدح
فيه سبيلا عطف على مطعنا ثم اشار الى بيان وجه الاستدلال
بهذا الوجه بقوله فان العقل يجزم اي يقطع يقينا عادة
بامتناع اي استحالة اجتماع هذه الامور في غير الانبيا
وان يجمع عطف على اجتماع اي ويجزم بامتناع ان يجمع
الله تعالى هذه الكمالات والشيم العظيمة في حق من يعلم
انه يفتري اي يكذب عمدا عليه ثم يمهله بالنصب عطفا
على يجمع ثلاثا وعشرين سنه ثم يظهر دينه على ساير
الاديان وينصره على اعدايه كما جرت سنته بذلك في ساير
رسله على ما اشار اليه بقوله تعالى ولقد سبقت كلمتنا
لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون وان جندنا لهم الغالبون
فان الدولة والعاقبة الحميدة لهم في الدنيا والاخرة ويحيى
اثاره بعد موته الى يوم القيمة وحاصل هذا الوجه الاستدلال
على نبوته صلى الله عليه وسلم بجوزه الكمالات فان هذه الكمالات
لو سلم حصول كل منها لغير نبي فلا شبهة في امتناع اجتماعها
في غير النبي مطلقا فضلا عمن هو مفتر على الله تعالى وثانيهما
اي وثاني وجهي اهل البصاير وهو استدلال بالعلوم
الخارقه للعادة انه صلى الله عليه وسلم ادعى ذلك الامر
العظيم وهو انه رسول الله الى الثقلين كافة باتفاق والى
الملايكة ايضا على احد القولين بين اظهر قوم لا كتاب لهم
ولا حكمة معهم والحكمة هي علم الشرايع والاحكام وكل كلام
وافق الحق وبين لهم الكتاب اي القران والحكمة اي السنه
وعلمهم الاحكام الاصليه والفرعية فقوله والشرايع عطف

تنبيه ويحتمل ان يريد بالاحكام الاصلية وبالشرايع الاحكام الفرعية
وهو وان كان حملا للعام على بعض افراده الا انه الاصل في العطف
كان الاصل فيه التغاير وعدم دخول المعطوف في المعطوف
عليه واتم مكارم الاخلاق بالارشاد اليها ببيان فضلها
ومارتب الله تعالى عليها من المدح عاجلا والثواب اجلا
ومكارم الاخلاق كالحلم عند الغضب والصبر عند الشدائد
والعفو عن قدرة والزهد في الدنيا والرغبة فيما عند
الله واكمل كثيرا من الناس بما افاضه عليهم من نور الهدى
وقوله كثيرا من الناس اي من الصحابة والتابعين لهم باحسان الى
يوم القيمة في الفضايل العلمية فصاروا ائمة يقتدى
بهم واعلاما يهتدى بهم وفي الفضايل العملية بالارشاد
اليها ونور العالم اي ماسوى الله بالايمان والعمل الصالح بالارشاد
اليها واظهى الله تعالى دينه على الدين اى جنس الدين كله
وهو ماعداه دينه من الاديان كلها كما وعده بقوله
تعالى ليظهره على الدين كله والمعنى للنبوة اى لصفات المتصف
بالنبوة والرسالة سوى ذلك المذكور من انه بين لمن ذكر
الكتاب والسنة الى قوله كما وعدنا وحاصل هذا الوجه
انا لما بحثنا عن صفات النبوة والرسالة وجدناها لا تخرج
عن هذه الصفات التي هي بعض صفاته صلى الله عليه وسلم فحكمنا
بنبوته ورسالته وصدق دعواه قطعا ولما كان قوله واخرهم
محمد صلى الله عليه وسلم يتضمن امرين انه من الانبيا وانه اخرهم
واثبت الاول شرع في اثبات الثاني بقوله واذا اثبت نبوته
بالادلة المذكورة وقد دل كلامه صلى الله عليه وسلم وكلام
تعالى المنزل عليه صلى الله عليه وسلم على انه خاتم النبيين
وانه مبعوث الى كافة الناس اعتز من هذا التركيب بان
كافة ملازمة للنصب على الحال في كلام العرب وقد استعملها
المصنف كما ترى واجيب بمنع الملازمة حتى ان الزمخشري

اورد

اورد هذا التركيب في خطبة المفصل وفيه نظر فان الاعتراض
وارد على الزمخشري ايضا بل الى الجن والانس لم يقل والملايكة
اما ميلا الى القول بانهم منفكون عن شرعه واما اقتصارا
على المتفق عليه ثبت انه اخر الانبيا وان نبوته لا تختص
بالعرب كما زعم بعض النصاري وطايفة من اليهود
ومنهم العيسوية منسوبة الى ابي عيسى الاصبهاني فان قيل
كيف يكون اخر الانبيا مع انه قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه
الصلاة والسلام بعده وهو نبي رسول باتفاق قلنا نعم ورد
لكنه نبي بايع محمدا عليه الصلاة والسلام على شريعته فهو بعد نزوله
واحد من امته وليس مستقلا بشرعه لان شريعته عليه الصلاة
والسلام قد نسخت في حقه وحق امته ببعثه نبينا صلى الله عليه وسلم
فلا يكون اليه وحي ونصب احكام اي فلا يكون له وحي بنصب
احكام او فلا يكون له وحي باسماع الكلام المتلو فلا ينافي ما ورد
في الحديث من ان الله تعالى يوحي اليه باخراج ياجوج وماجوج
كما ورد في الصحيح والمراد بقولهم ونصب احكام نصبها على وجه الاستقلال
كما علم مما تقرر فلا ينافي ان يكون له نصب احكام باجتهاد في
الشريعة المحمدية لان ذلك من وظيفة المجتهد من احاد الامة
فضلا عنه فان قيل قد ورد في الحديث انه يضع الجزية
اجيب بان وضعها في ذلك الزمان من شرعنا لما
دلت عليه الاحاديث من انه ينسخ حكم الجزية وقت
نزول عيسى عليه الصلاة والسلام ولا يبقى الا الاسلام او السيف
وبالجملة لا يكون بعد نزوله نبيا مستقلا بشريعة بل يكون خليفة
لرسول الله عليه الصلاة والسلام ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم
ويقتدي بالمهدي لانه افضل فامامته اولى وقد روي
بيان عددهم اي الانبيا عليهم الصلاة والسلام في بعض الاحاديث
بناء على ما روي انه النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة والسلام
سئل عن عدد الانبيا فقال في رواية هو اي عددهم مايه الف

واربع وعشرون الفا وفى رواية مايتا الف واربع وعشرون الفا
والاولى يعنى ان الاقتصار وان شاع بنا على هذين الجزئين لكن
الاولى ان لا يقتصر على عدد فى التسمية فقد قال الله تعالى منهم
من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يومن فى ذكر
العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر اكثر من عددهم
فى نفس الامر وهذا شرط فى الدخول او يخرج منهم من هو فيهم
ان ذكر عددا اقل من عددهم فى نفس الامر وهذا شرط فى الخروج
يعنى ان خبر الواحد جواب عما يقال كيف يكون الاولى ترك الاقتصار
مع ان الاقتصار على عدد معين جا فى الحديث وتقرير الجواب انه
وان ورد فى الحديث لكنه خبر واحد وخبر الواحد على تقدير
اشتماله على جميع الشرايط اى شرايط القبول فى الراوى من العدالة
والعقل والعدالة والضبط المذكورة فى اصول الفقه لا يفيد
الا الظن فى المتن والدلالة ولا عبرة بالظن على وجه الاحتجاج فى باب
الاعتقادات احترازا عن باب الفرعيات فانه معتبر فيه خصوصا
اذا اشتمل خبر الواحد على اخلاف رواية وكان القول عطف على اشتمل
فكل من الاشتمال وما عطف عليه مضعف للظن موجبه اى خبر الواحد مما يفضى
الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو اى ظاهر الكتاب ان بعض الانبيا
لم يذكر للنبى صلى الله عليه وسلم لا قبل نزول الاية ولا بعده وموجب الحديث
المذكور ان الله تعالى قد ذكر له جميع الانبيا واطلعه على تعيين عددهم
وانما قال ظاهر الكتاب لانه يحتمل ان يكون المعنى ومنهم من لم نقصص
عليك فيما مضى فلا ينافى ان يكون قصهم عليه بعد ذلك فيوافق
موجب الحديث الكتاب ويحتمل مخالفة الواقع عطف على يفضى
اى به مراد المتن بقوله ولا يومن فى ذكر العدد الخ وهو اى مخالفة
الواقع وذكر الضمير بالنظر الى بعده وهو قوله عدا اى اعتقاد النبى فى الواقع
من غير الانبيا ان كان الواقع اكثر بان قلنا المضمون الرواية الاولى فكان
الواقع مضمون الرواية الثانية وهى رواية مايتا الف واربعة وعشرون
الفا او عد غير النبى فى الواقع من الانبيا ان كان الواقع اقل بان

قلنا مضمون الرواية الثانية وكان الواقع مضمون الرواية الاولى وهى
رواية مايتا الف واربعة وعشرون الفا او عد غير النبى فى الواقع
من الانبيكا بنا على ان اسم العدد علة لقوله يحتمل مخالفة الواقع
لا لقوله يفضى ويحتمل وقوله خاص فى مدلوله ضمن خاص
معنى نص فعداه بفى والا لعداه بالباء ولاجل هذا التضمين
فسر بقوله لا يحتمل الزيادة ولا النقصان وكلهم اى
الانبيا عليهم الصلاة والسلام كانوا مخبرين مبلغين عن
الله تعالى تنازعه كل من مخبرين ومبلغين المفسر لمخبرين
لان هذا اى ما ذكر من الاخبار والتبليغ المفهومين من
مخبرين ومبلغين معنى النبوة والرسالة اما الرسالة فظاهر
واما النبوة فلانها من النبا وهو الخبر لانه مخبر عن الله تعالى
لكن اورد عليه ان النبوة لا تصير فى مفهومها التبليغ الا ان
يقال النبى مبلغ فى الجملة او يكون الحكم بالتبليغ بالنظر للمجموع
صادقين ناصحين من النصيحة وهى الارشاد الى ما فيه
الصلاح ولا يخفى ان الانبيا عليهم الصلاة والسلام مرشدون
الخلق الى ما فيه صلاحهم دينا ودنيا واخرة لئلا يبطل
فايدة البعثة والرسالة علة صادقين وناصحين يعنى
ان الفايدة فى ارسال الرسل تبيين ما يحتاج اليه الناس
فى معاشهم ومعادهم فلو لم يكونوا صادقين ناصحين لم
يحصل تلك الفايدة اما على تقدير عدم الصدق فظاهر
واما على تقدير عدم النصح فلانهم ربما كتموا عن الناس
بعض ما يحتاجون اليه مما فيه صلاحهم وفى هذا اى قوله
صادقين اشارة الى ان الانبيا عليهم الصلاة والسلام
معصومون عن الكذب العصمة عند اهل السنة عدم
خلق المعصية فى العبد مع بقا القدرة والاختيار وعند
المعتزلة ملكة اى هيئة راسخة فى النفس تمنع عن ارادة
المعاصى من الكباير وصغاير الخسة وردبان هذا يستلزم

عدم تكليف الانبيا عليهم الصلاة والسلام بالكف عن المعصية اذ لا قدرة
لهم عليها واللازم باطل باتفاق فالملزوم مثله وقوله عن الكذب
اى مطلقا عمدا او سهوا بدليل التفصيل في قوله اما عمدا الخ خصوصا
اي اخص العصمة خصوصا فيما اي في الكذب الذي يتعلق
بامر اي شان الشرايع وتبليغ الاحكام خاص وارشاد الامة
عام اما عمدا تمييز محول عن مضاف اى اما عصمتهم عن عمد الكذب
فبالاجماع اي فثابتة بالاجماع من جميع الفرق الاسلامية واما
سهوا فعند الاكثرين من الفرق واحترز بالاكثرين عن القاضي
ابي بكر الباقلاني فانه جوز صدوره منهم سهوا وعبارة ابن
الحاجب وجوزه القاضي عطا اى جوز وقوعه على وجه
الغلط مع اعتقاد الصدق وعلل ذلك بان المعجزة
انما دلت على امتناع وقوعه مع اعتقاد انه كذب ومنع
الحصر ببطلان فايدة البعثة ووقوع الاتهام الموجب للنفرة
والفرق بين سهو الكذب وسهو ما سواه من الكباير غير
الكفر حيث منعه الاكثرون من الفرق وجوزوا سهو ما سواه
من الكباير المذكورة ان الكذب يودي الى ابطال فايدة
البعثة كما مر بخلاف ذلك وفي عصمتهم عن ساير اى باقي
الذنوب وهو ما عدا الكذب بقسميه تفصيل وهو انهم
عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الكفر قبل الوحي اى
البعثة وبعده بالاجماع من ساير الفرق الاسلامية ولا ينافيه
ما سيجي قريبا من ان بعض الفرق جوز الكفر بقيه لان
ذلك ليس بكفر في الحقيقة بل في الصورة فلا حاجة لاستثنا
وكذا اي ومثل العصمة عن الكفر قبل الوحي وبعده العصمة عن
تعمد الكباير عند الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف بين
الجمهور في ان امتناعه اى تعمد الكباير المذكورة بدليل السمع
او العقل واما سهوا اي واما العصمة عن سهو الكباير المذكورة
فجوزه الاكثرون من الفرق ولا يخفى عليك ان الجواز لا يستلزم

الوقوع

الوقوع وقد علمت ان الكلام فيما عدا الكذب لامتناعه مطلقا كما مر
واما الصغاير فتجوز عمدا عند الجمهور من الفرق اي الا ما يدل
على الخسة كما يعلم بالاولى من استثنا ذلك من سهو الصغاير ويجوز
سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة او التطفيف
بحبة بان ينقص من الكيل حبة واستدرك على قوله ويجوز
سهوا بالاتفاق بقوله لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا
عليه اي على السهو فينتهوا عنه اي عن السهو هذا كله بعد الوحي
اذ الكلام في عصمة الانبيا حين كونهم انبيا كما يشعر به تعليق الحكم
بالوصف وقد علمت فيما سبق امتناع الكفر مطلقا قبل الوحي
وبعده واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة فلا يمتنع
اذ انتفا الدليل مطلقا يوجب انتفا المدلول واحترزنا بمطلقا
عن انتفا الدليل الخاص ولا يخفى ان انتفا الدليل مطلقا عنده
لا يوجب انتفا الدليل في نفس الامر ويكفي في الدليل على
امتناعها قبل البعثة ما فيها من النفرة كما لحظه المعتزلة
وطايفة من اهل السنة وقوله فلا دليل على امتناع صدور
الكبيرة يعم بظاهره الكذب بقسميه والحق منعه مطلقا
لانه يوجب النفرة كما اشار اليه وذهبت المعتزلة الى
امتناعها اي الكبيرة قبل الوحي لانها توجب النفرة اى نفرة
النفوس عنهم وعدم التعويل على اخبارهم وهو معنى قوله
المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة وكفى بهذا
دليلا على امتناع صدورها قبل الوحي فالقول بعدم الدليل
ممنوع والقايل بعدم الامتناع يقول لا نفرة بوقوعها
قبل الوحي مع قيام المعجزة الموجبة للصدق والقبول
بعده والحق منع ما يوجب النفرة في نفس النبي او في غيره
ومثل للثاني بقوله كعهر الامهات اى زناهن وللاول بقوله
والفجور اي الفسوق بارتكاب شي من الكباير والصغاير
الدالة على الخسة اي الدناة كسرقة لقمة والتطفيف بتمرة

خلافا للجبائي واتباعه

ومجه اجاب الثاني للنفرة ان الانسان وان كان لا ذنب له في زنا
امه لكن الطبع ينفر عن اتباع اولاد الزنا خصوصا في امور الدين
ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي او بعده
سهوا او عمدا سواء كانت الصغيرة دالة على الخسة ام لا لكنهم جوزوا
اظهار الكفر تقية اي اتقاء للهلاك لان اظهار الاسلام رخص
القاء النفس للتهلكة ورد بانه يفضي الى افشاء الدعوة بالكلية
اذا ولي الاوقات بالتقية وقت الدعوة لعدم الموافق
او قلته وكثرة المخالف وشوكته وايضا منقوض بدعوة
ابرهيم وموسى عليهما الصلاة والسلام في زمن نمرود
وفرعون مع شدة خوف الهلاك وما نقل عن الشيعة
بدون الاستثنا هو مختار امام الحرمين وارتضاه
القاضي عياض وجماعة من المتاخرين وهو كما قال بعضهم الحق
لان الله تعالى طهر طينتهم بسابق العناية كما اشار الى ذلك
الغوث سيدي علي بن وفا بقوله رض

عبادك يا مولى الموالي الذين هم ، عبادك محفوظون حفظ الحبايب
من الذر لم يظهر بصافي ذواتهم ، سوى نور ك الماحي لحبك الغياهب
مياه صفت ذاتا ووصفا وبتعا ، وصينت عن الادراك من كل جانب

اذا تقرر هذا اي تفضيل المذاهب وبيان الحق منها فما نقل عن
الانبيا عليهم الصلاة والسلام مما يشعر بكذب كما في قول الخليل
عليه الصلاة والسلام اني كذبت ثلاث كذبات او معصيته
بما قلنا انه يمتنع عليهم عند اهل الحق او قلنا بالامتناع
من سائر الوجوه كما ذهب اليه جماعة وهو الحق فما كان
منقولا الينا بطريق الاحاد فمردود فيحمل على عدم الصحة
وان الافة في الرواية وهذا مشكل بما في الصحيحين فالاولى
حمل ما فيهما على التاويل الذي ارتضاه في الصحة الى ان قال
بعض المحدثين كابن الصلاح انه يمكن العلم بما فيهما
على وجه التواتر بالعرض على مسانيد الائمة فيكون حكمه

حكم التواتر المشار اليه بقوله وما كان منقولا الينا بطريق
التواتر مصروف عن ظاهره من كل الوجوه ان امكن صرفه
عنه الى محمل اخر لا يلزم منه نسبة الذنب الى الانبيا وان
كان خلاف الظاهر جمعا بين الادلة والا فيحمل على ترك
الاولى وتسميته ذنبا من باب حسنات الابرار سيات المقربين
مثلا قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك
يدل بظاهره على صدور الذنب المثقل للظهر من النبي
صلى الله عليه وسلم لكن يمكن حمله على غير ظاهره اذ قد يستعمل الوزر
بمعنى الثقل كما في قوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها اي اثقالها
فالمراد ما كان يغشاه من الغم الشديد والحزن المفرط على اضرار قومه
على تكذيبه وشركهم بالله سبحانه سلمنا ان الوزر بمعنى الذنب
لكن المراد ترك الاولى بالنسبة لما يليق بمقامه العظيم صلى الله
عليه وسلم وتسميته وزرا استعظاما له منه صلى الله عليه وسلم
من باب حسنات الابرار سيات المقربين ويحتمل ان المراد
وزارته كما ذكر بعض اكابر المحققين في قوله تعالى ليغفر لك
الله ما تقدم من ذنبك اي ذنوب امتك من باب الاضافة الى
السبب لكونه كان سببا في الحكم عليه بكونه ذنبا كما افاده
ذلك سيدنا ومولانا العارف بالله تعالى الشيخ عبد الوهاب
الشعراني رضي الله عنه وهذا اولى من حمله على ما قيل
البعثة المشار اليه بقوله او على كونه قبل البعثة لما علم
من انه صلى الله عليه وسلم معصوم عن الذنوب مطلقا قبل
البعثة وبعدها كبيرها وصغيرها عمدها وسهوها وكذا بقية
الانبيا عليهم الصلاة والسلام وتفصيل ذلك في الكتب
المبسوطة وافضل الانبيا محمد عليه الصلاة والسلام عند
الانبيا دون الرسل لكونهم اعم فيفيد افضليته على
جميع الانبيا مطابقة والمراد بالافضلية ارفعية الدرجة الكثرة
الثواب لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس ولا شك ان

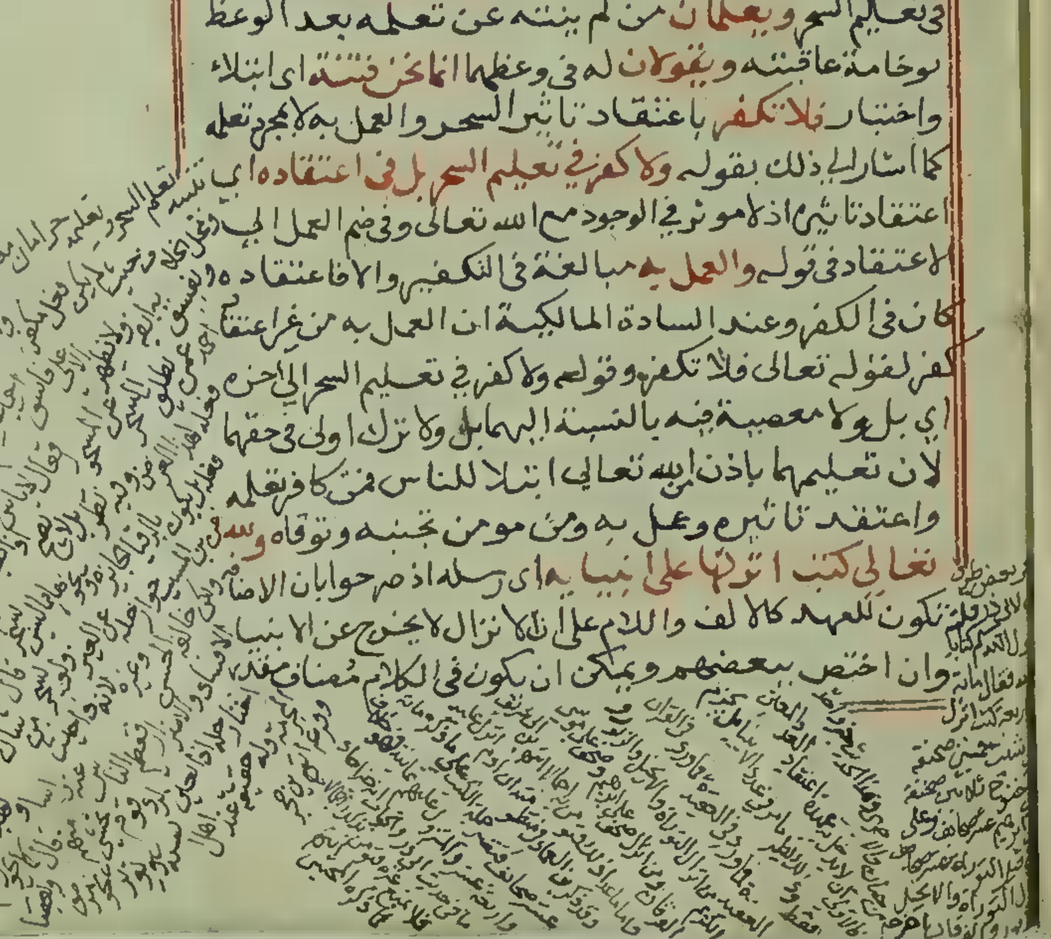
خيرية الامة بحسب اي قدر كمالهم في الدين هذا التقرير لوجه
الدلالة يعني انه تعالى اضاف الخيرية الى الامة فيدل على
خيريتهم من حيث انهم امة اي اهل ملة ودين فان الامة في الاصل
الدين كما صرح به الخفش في معنى الامة ولا يخفى ان خيرية
الامة من هذه الجهة ممنوع كمالهم في الدين وذلك اي
كمالهم في الدين تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه ويتدينون
بدينه ولا فضيلة على من عداه من الانبياء لكونه اكمل في
الدين فيكون خيرا لانبيا كما ان امته خير الامم وهو المطلوب
وانما استدل بقوله عليه الصلاة والسلام انا سيد ولد ادم
ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من ادم بل من اولاده
يعني ان شرط الدليل ان يطابق الدعوى او يزيد عليها والدليل
ههنا قاصر عن الدعوى لانه لا يدل على كونه افضل من ادم
بل من اولاده وقيل عليه لا نسلم ضعف الاستدلال للظهر ان العرف
على اطلاق ولد ادم على النوع الانساني كما في ابن ادم وردبان
ذلك لا يخرج الاستدلال عن ضعفه لعدم الدليل على جريان
هذا القول على العرف المذكور وقيل عليه ايضا ان القول
المذكور وان لم يفد افضليته على ادم منطوقا لكن يفيدها
بمفهوم الاولى لان نبينا اولى ادم من هو افضل منه كابراهيم وموسى
واجيب بان ذلك لا يخرج الاستدلال عن الضعف لان
ذلك مما اختلف فيه والمسايل العلمية لا تثبت الا بالادلة
القطعية والملايكة عباد الله تعالى العاملون بامره
بنا على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول اي اليه
بل ينتظرون صدور امره فلا يعملون الا بامره كما دل عليه
تقديم الظرف في قوله تعالى وهم بامره يعملون وكونهم عبيدا
ممتثلين لامره دايما يناني بنوتهم كما زعم بعض المشركين وبنا على
ما دل عليه قوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
اي لا يعيون ولا يملون من العبادة لا يوصفون بذكور

ولا انوثة اذ لم يرد بذلك اي الذكورة والانوثة نقل ولا دليل عليه
عقل وما زعم عبدة الاصنام من انهم بنات الله وانما عبدوا
الاصنام لزعمهم ان تلك الاصنام التي يعبدونها على صور الملايكة
وكلا الزعمين باطل وخصوصا الزعم الاول المشار اليه بقوله محال
باطل قال الكستلي جمع بينهما كان البطلان بالنظر الى انهم بنات والاستحالة
نظرا الى الاضافة الى الله تعالى وافراطا اي مجاوزة الحد في شانهم اي
تعظيمهم كان قول اليهود ان الواحد فالواحد اي بعد الواحد
منهم يعني لا يجتمع على ذلك اثنان منهم فدبر تكذيب الكفرة ويعاقبه
الله تعالى بالمسخ اي بتبديل صورته بصورة اخرى تفريط في شانهم
وتقصير في حالهم اي وصفهم وهذا تفسير لما قبله فان قيل
ابليس قد كفر ابليس من بنا السوال قوله العاملون بامره
اذ معناه كما عرفت انهم ممتثلون لامره لا يخرجون عنه الى انكاب
شيء من المنهيات وتقرير السوال ان كفر ابليس وهو
من الملايكة ينافي انهم جميعا عاملون بامره والجواب في قوله
ابليس يصح ان يكون للانكار وان يكون للتقرير وهو حمل
المخاطب على الاقرار بما يعرفه والمعنى على الاول قد كفر
بليس اذ انكار النفي نفي ونفي النفي اثبات وعلى الثاني
اخبرني ايها المخاطب بما تعرفه في هذا الحكم ومحطا
لسوال قوله وكان حين كفره من الملايكة والواو للحال
من ابليس فان قيل ما الدليل على كونه من الملايكة
اجيب بان الدليل صحة استثنائه منهم كما اشار اليه
بقوله بدليل صحة استثنائه منهم بقوله تعالى فسجد
الملايكة كلهم اجمعون الا ابليس وغير ذلك من الايات
فان الاستثنا اخراج والاخراج فرع الدخول وحمل الاستثنا
على الانقطاع وان ساغ لكنه خلاف الاصل لتنصيص
العلما على ان صيغة الاستثنا مجاز فيه فلا يصار اليه الا
بدليل كيف وقد وجد ههنا ما يبعد عنه ويقرب الاتصال

وهو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك اذ لولا دخوله
في الملايكة لما تناوله امرهم بالسجود حتى عوتب على تركه
بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك قلنا في الجواب لا اي لم
يكن من الملايكة بل كان من الجن في نفس الامر حين الامر بالسجود
وحين الاستثنا الا انه صار من الجن بعد ان لم يكن منهم بمعنى انه
انقلب جنيا بعد ان كان ملكا ولا انه كان من نوع من الملايكة
مسمى بالجن كما قيل بذلك لانه عدو له عن الظاهر من غير دليل
بل مع دليل يقوي الظهور كان قوله ففسق عن امر ربه
ينافي كونه من الملايكة الذين هم عباد الله العاملون بامره
وبل في قوله بل كان من الجن للانتقال من غرض وهو نفي كونه
من الملايكة الى اخر وهو اثبات كونه من الجن وقوله ففسق
عن امر ربه اي خرج عن امتثال امر ربه له بالسجود وعن
المامور به الذي هو السجود وقد لاحظ الشارح في تقدير
الحكم وهو كونه من الجن الاية الدالة على ثبوته قصدا
للايجاز والجمع بين الحكم ودليله بعبارة واحدة بخلاف ما لو
قدر الحكم ثم ذكر الدليل فانه يحتاج الى عبارة للتقرير واخرى
للدليل فان قيل فما وجه استثنائه من الملايكة استثنا
متصلا مع كونه من الجن قلنا وجه انه وان لم يكن منهم ماهيه
وحقيقته لكنه لما كان في صفة اي هيئة الملايكة في باب العبادة
ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا معمورا اي مستورا فيما بينهم
بكثرتهم ووحدتهم صح اي اطلاق الملايكة على الجميع وصح الاستثنا
منهم تغليبا لهم عليه حتى كان اكثر ملايكة بقي فيهم سوال ورد ايضا
على قوله العاملون بامره اشار الى دفعه بقوله واما هاروت
وماروت فالاصح وفي نسخة فالحق انهما ملكان وبني الحق اذ لم يعهد
عنهما كفر لعدم اعتقادهما تاثير السحر ولا كبيرة اذ لم يثبت انهما عملا
بالسحر ولا بغيره من المعاصي فقوله ولا كبيرة من عطف العام على الخاص
وتعذيبهما ان صح انما هو على وجه المعاتبة على ترك الاولى بالنظر

لمقامهما

لمقامهما من باب حسنات الابرار سيات المقربين كما يعاتب الانبيا
عليهم الصلاة والسلام على تركهم اي الوقوع في الذنب الصغير سهوا ولذا
اردفه بقوله والسهو والاولى بحاشاة هذا المقام عن لفظ الزلة
وحمل المعاتبة على ترك خلاف الاولى بالنسبة الى ما يتفوت اليه
من المقامات في كل نفس اذ مقامات الرقي لا تتناهى لسعة الفضل
الالاهي فكل مقام ارتقوا اليه استغفروا عما دونه وان كان في
غاية العلو ويحمل عليه حديث انه ليغان على قلبي والتعبير
بيغان من باب المجاز لتطهير قلبه الشريف صلى الله عليه وسلم عن
حقيقته كما افاده في ذلك استاذنا العارف بالله تعالى ابو المواهب
الشيخ عبد الوهاب الشعراني نفعنا الله تعالى اجمعين
ببركاته فان قيل كيف لم يعهد عنهما كفر ولا كبيرة مع
انهما كانا يعلمان الناس السحر كما نطقت به الاية قلنا الجواب
نعم كانا يعلمان الناس السحر ولكن كانا يعظان الناس
في تعليم السحر ويعلمان من لم ينته عن تعلمه بعد الوعظ
بوخامة عاقبته ويقولان له في وعظهما انما نحن فتنة اي ابتلاء
واختبار فلا تكفر باعتقاد تاثير السحر والعمل به لا بمجرد تعلمه
كما اشار الى ذلك بقوله ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده اي
اعتقاد تاثيره اذ لا موثر في الوجود مع الله تعالى وفي ضم العمل اليه
الاعتقاد في قوله والعمل به مبالغة في التكفير والا فاعتقاده
كاف في الكفر وعند السادة المالكية ان العمل به من غير اعتقاد
كفر لقوله تعالى فلا تكفر وقوله ولا كفر في تعليم السحر الى اخره
اي بل هو معصية فيه بالنسبة اليهما بل وترك اولى في حقهما
لان تعليمهما باذن الله تعالى ابتلا للناس فمن كفر بتعلمه
واعتقد تاثيره وعمل به ومن مومن بتجنبه وتوقاه وسد
تعالى كتب انزلها على انبيائه اي رسله اذ ما حوا بان الاضافة
للاولى بمعنى اللام تكون للعهد كالالف واللام على ان المنزل لا يخرج عن الانبيا
وان اختص ببعضهم ويمكن ان يكون في الكلام مضاف مقدر
اي كتب انزل على انبيائه



اي على بعض انبيائه وبين فيها امره ونهيه النفسيين وعرف الاول
بانه الخطاب النفسي المقتضي لفعل غير كف مدلول عليه بغير كف
ونحوه كدع وذر والثاني بانه الخطاب المقتضي لكف مدلول عليه
بغير كف ونحوه ووعده للمطيعين بالجنة والثواب ووعيده
للعصاة بالنار والعقاب وكلها كلام الله تعالى النفسي بحسب المدلول
وهو واحد لما مر من انه صفة ازلية واحدة والكثرة انما هي في تعلقاته
الناشي كثرتها من كثرة المتعلقات وفي اقسامه الحاصلة باعتبار تلك
التعلقات كالامر والنهي الحاصلين من تعلقه بالفعل والكف المخصوصين
وفي الالفاظ الدالة على تلك الاقسام فقول الشارح وكلها كلام الله تعالى
يعني بحسب مدلولها كما اشرنا اليه اذ الكلام في النظم المقروء والمسموع اذ
هو المتصف بالتعدد والمشعر به صيغة كتب الدالة على الجمع وبالانزال
المستفاد من انزلها وبملاحظة هذه العناية الظاهرة اندفع ما
يقال الكتب المنزلة هي النظم المقروء والمسموع فلا يصح قوله وكلها كلام الله
تعالى وهو واحد فعلم ان قولنا بحسب مدلولها لاجل الحكم بالوحدة
والا فالنظم المقروء والمسموع كلام الله تعالى ايضا حقيقة كما مر
وانما التعدد اي التكثر بحسب الكمية والتفاوت في الكيفية في النظم
المقروء والمسموع اذ الكتب عين النظم المقروء المسموع بدليل وصفها بالتعدد
المفاد من لفظ كتب وبالانزال المفاد بانزل وبهذا الاعتبار اي المعتبر
وهو ان التعدد والتفاوت انما هو في النظم لا في الصفة النفسية كان
الافضل اي افضل الكتب المنزلة هو القران ثم التورية والانجيل
والزبور اي فهي في رتبة واحدة لتساوي النظم الذي اديت به
فقد علم ان كلام الله تعالى النفسي واحد كما ان القران باعتبار
مدلوله لا نظمه كلام واحد لا يتصور اي يتعقل فيه تفضيل وفيه
متعلق بتفضيل قدم عليه للاهتمام اي وانما التفضيل بالنظر لنظمه فتفاضل
سورة واية باعتبار القراءة والكتابة كما ورد في الحديث فالافضلية وان كانت
باعتبار النظم لكنها ترجع في الحقيقة للقراءة والكتابة لا للنظم المقروء باعتبار
ذاته فلا افضلية لبعض السور على بعض من حيث كونها نظما مقروءا

مسموعا كما انه لا افضلية باعتبار مدلوله الى ذلك الاشارة بقوله
ثم وهي للترتيب الذكري باعتبار الكتابة والقراءة وهما انهما
يتعلقان بالنظم يجوز ان يكون بعض السور افضل من البعض
الاخر كما ورد في الحديث اي من ان سورة الاخلاص تعدل ثلث القران
الى غير ذلك وحقيقة التفضيل اي واللفظ الدال على التفضيل حقيقة
ان قراءته اي بعض السور افضل لما انه انفع اي بحسب المواعظ
كما في قوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر الى اخر السورة او لاشتماله
على احكام انفع للعباد او لما ان ذكر الله فيه اكثر ثم للترتيب الذكري
الكتب قد نسخت بالقران تلاوتها وكتابتها فلا يجوز تلاوتها ولا
كتابتها ونسخ بعض احكامها باحكام مغايرة والبعض الاخر لم ينسخ لتقرير
القران له كما في الزنا والقتل والقصاص في الاعضاء وغير ذلك والمعراج
وهو اسم مصدر بمعنى العروج والارتقاء فتعدى باللام تارة كما في قوله
لرسول الله صلى الله عليه وسلم في اليقظة وبالباء تارة اخرى كما في
قوله بشخصه وهو بدل من رسول الله الى جنس السماء ثم الى ما شاء
الله تعالى من العلى حق اي ثابت بالخبر المشهور وهو كما قال ابن الحاجب
ما زادت نقلته على ثلاثة اي ولم يبلغ حد التواتر فهو اخص من مطلق
الاحاد فيفيد قوة في الظن لا يفيدها مطلق الاحاد ولذا كان منكره
على التفصيل الاتي مبتدعا يضلل ولا يكفر بخلاف انكار الاسراء كما سياتي
ولهذا اشار بقوله على وجه بيان الشهرة وغايتها حتى ان منكره لا من
اصله بل ما زاد على الاسراء من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى يكون مبتدعا
وانكاره اي انكار وقوعه وادعاء استحالته انما ينبني مجموعهما على اصول
الفلاسفة الزاعمين ان الافلاك لا يجوز عليها الخرق والالتئام لزعمهم ان
طبيعتها تقتضي الحركة فلو جاز عليها الخرق والالتئام المستلزمين لبطلان
حركتها حين وجودهما لجاز تخلف المعلول عن علته العقلية وهو
محال وهذا مردود لان الافلاك من جملة الاجسام الممكنة فيجوز
عليها الخرق والالتئام كما اشار اليه بقوله والا اي وان لم ينحصر بناء
ذلك على اصول الفلاسفة فلا يصح بناؤه على اصول اهل السنة لجواز الخرق

اي كحديث البخاري وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابي سعيد
ابن المعلى لاعلمنك اعظم سورة في القران ثم فسرها له بسورة الحمد لله
رب العالمين انتهى شيخ الاسلام

والالتيام على الافلاك وهو معنى قوله فالخرق والالتيام على السموات جايز
عند اهل الحق اذ هي من جملة الاقسام والاجسام متماثلة في الحقيقة يصح عقلا
على كل منها ما يصح على الاخر لتركبها جميعا من الجواهر الفردة لا من الهيولى والصورة
كما زعم الفلاسفة بل ولو سلم تركبها منهما جاز على كل منهما ما يجوز على الاخر اذ لا
تاثير لطبيعتها بل يوجد الاثر عندها لا بها كما يحصل الري عند الشرب لا به
وبالجملة فهي من الممكنات والقدرة العلية لا تقف عند ممكن كما ان الارادة
العلية لها ان يخصص كلا من الممكنات بما خصصت به الاخر والى هذا الاشارة
بقوله والله تعالى قادر على الممكنات كلها فان قلت اعادة الضمير بالتنصيص
على كل من فريقي الرد على من خالفها من هذين الفريقين فالجواب ما
اشار اليه بقوله فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم
ان المعراج كان في المنام على ما روي عن معاوية انه سئل عن
المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وعلى ما روي عن عايشة رضي الله
تعالى عنها انها قالت ما فقد جسم محمد عليه الصلاة والسلام
ليلة المعراج وقد دليل ثالث للزاعم قال الله تعالى وما جعلنا
الرؤيا التي اريناك الا فتنة
للناس واجيب بان المراد بها اي بالرؤيا في الاية الكريمة وفي
قول معاوية الرؤيا بالعين لا الرؤيا الحكمية جمعا بين هذه الاية
واية الاسراء ودعوى ان الرؤيا لا تكون مصدرا للراي البصرية ممنوعة
مع ان الرؤيا الحكمية لا يترتب عليها فتنة كما سيصرح به الشارح
والمعنى اي معنى قول عايشة رضي الله تعالى عنها ما فقد جسمه
عن الروح في تلك الليلة بل كان مع روحه وكان المعراج للروح
والجسد جميعا على انه قد صرح بعض العلماء بان حديث عايشة
رضي الله تعالى عنها بتقدير ظاهره لا يصح للاحتجاج به اذ لم تحدث
به عن مشاهدة اذ لم تكن وقت المعراج زوجة له صلى الله عليه وسلم
ولا في سن الضبط بل لعلها لم تولد بعد اذ قد قيل ان المعراج
كان قبل البعثة وقيل ان بوحي اليه وقيل بعد بعثته بخمس سنين
وقيل كان ليلة سبع وعشرين من ربيع الاول قبل الهجرة وتزوج

عايشة

عايشة رضي الله تعالى عنها وابتنى عليها بعد الهجرة وقد تزوجها صلى الله
عليه وسلم حديثة السن انتهى وقوله بتخصصه اشارة الى الرد
على من زعم انه اي المعراج كان للروح اي بالروح فقط
في اليقظة والعقل لا يحيل عروج الروح وانفصالها عن الجسد
مع بقاء الحياة فيه اذ الحق سبحانه على كل شيء قدير ولما بين
ان في المتن اشارة الى الرد على الزاعمين المذكورين شرع في دليل
الرد بقوله ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح فقط
ليس مما ينكر كل الانكار اي غاية الانكار وقوله ولا يخفى الخ
قائم مقام شرطية لزومية والتقدير لو كان المعراج في المنام
او بالروح فقط لم ينكر كل الانكار واللازم منتف اذ قد انكر
غاية الانكار فالملزوم مثله والى ذلك الاشارة بقوله
والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين
قد ارتدوا بسبب ذلك اي امر المعراج اي بسبب الاخبار به
ويصح ان تكون الاشارة الى انكار غاية الانكار وفي قوله فلا يخفى
اشارة الى ان الملازمة بقوله والكفرة الخ وقوله الى السماء اشارة
الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت
المقدس كما نطق به الكتاب وفي اطلاق المعراج على ذلك
تغليب وعبر بالاشارة في هذا وما قبله لانه لم يصرح بالرد
بل اشار اليه بالقيدين المذكورين وقوله ثم الى ما شاء
الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف ولما لم يترجح
عند المصنف واحد منها بخصوصه لم يجزم بشيء من ذلك بل
عبر بالقدر المشترك بينها الصادق بكل منها وهو قوله
الى ما شاء الله من العلى ثم اشار الى تفصيل ذلك الاشارة
الاجمالية بقوله فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل
الى فوق العرش فقوله او الى العرش اي الى سطح العرش
الباطن وهو الذي يلي اعلى الجنة فان العرش سقف الجنة كما ورد في الحديث
واما سقفه الاعلى فهو منتهى العالم وطرفه واليه اشار بقوله

سليم المعراج بالروح فقط فان
لا يتهلل لانه الخ

وقيل الى طرف العالم ولما تضمن كلامه ان اجزا المعراج ثلاثة
وان كانت الجزئية في بعضها تغليبا الاول من المسجد الحرام
الى البيت المقدس والثاني من بيت المقدس الى السما والثالث
من السما الى ما شا الله تعالى من العلى بين ان تلك الاجزا ليست
مستوية في الثبوت بل الاول منها قطعي كما اشار اليه بقوله
فالاسرا وهو من المسجد الحرام الى البيت المقدس قطعي ثبت
بالكتاب العزيز في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا
من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله لنريه من اياتنا
انه هو السميع البصير فانكاره كفر والثاني يليه في القوة
وان كان ظنيا لثبوته بالخبر المشهور واليه الاشارة بقوله
والمعراج من الارض الى منتهى السما اي السموات فانكاره ابتداع
والثالث ثابت بطريق مطلق الاحاد فانكاره ليس بكفر ولا
ابتداع واليه اشار بقوله ومن اعلا السما اي السموات الى الجنة
او العرش او غير ذلك احاد ثم الصحيح انه عليه الصلاة والسلام
راى ربه بفواده لا بعينه بان خلق الله تعالى في فواده وهو
عين قلبه قوة كالقوة البصرية في ادراك المبصرات بل صرح
بعض الاكابر من اهل الكشف بان نور البصر من نور البصيرة
وبينهما كوة نافذة وليس المراد الروية العلمية لان ذلك
لا يختص بالاسرا والشارح استند الى ما رواه مسلم في صحيحه
عن ابي ذر رضي الله تعالى عنه قال سالت رسول الله صلى الله
عليه وسلم هل رايت نورا فقال نور اني اراه وفي الرواية الاخرى
رايت نورا والرواية الاولى بتنوين نور وبفتح الهمزة وتشديد
النون من اني واراه بفتح الهمزة وروي ايضا نور اني اراه
بضم الهمزة وكسر النون وتشديد اليا ومعنى الرواية الاولى
كما قال النووي رضي الله عنه في شرح مسلم حجابه نور فكيف
اراه ومعنى الرواية الثانية رايت النور فحسبت ولم
ار غيره ومعنى الرواية الثالثة رايت جسما ذا نور قد حال

بيني

بيني وبين روية الله عز وجل فهي قريبة من الرواية الثانية والى
ما روى مسلم ايضا عن عايشة رضي الله تعالى عنها حين سيلت هل
راى محمد ربه سبحانه وتعالى فقالت سبحان الله لقد قف
شعري لما قلت ومعناه لقد قام شعر راسي من الفزع لكوني
سمعت ما لا ينبغي ان يقال هذا والصحيح كما قاله النووي وغيره
انه صلى الله عليه وسلم راى ربه ليلة الاسرا بعين راسه واما
الدليل المذكور فمجاب عنه قال النووي رضي الله تعالى عنه في شرح
مسلم نقلا عن صاحب التحرير والحجج في هذه المسئلة وان
كانت كثيرة ولكنا نتمسك بالقوي منها وهو حديث ابن عباس
اتعجبون ان تكون الخلة لابرهيم والكلام لموسى والروية
لمحمد صلى الله عليه وسلم وعن عكرمة سيل ابن عباس هل راى محمد صلى الله
عليه وسلم ربه قال نعم ثم اطال صاحب التحرير في ذلك وقد
استوفاه في شرح مسلم والحاصل ان حديث ابن عباس
رضي الله عنهما لوجهين الاول ان ابن عباس مثبت وعايشة
نافية ومثبت مقدم على النافي الثاني ان عايشة رضي الله تعالى
عنها لم تستند في نفي الروية الى حديث بل تاولت في ذلك قول
الله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا الاية ونحو ذلك
من الايات واما ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فقد
استند في اثبات الروية الى الحديث واعتمد عليه لان ذلك مما لا
يدرك بالعقل ولا يوخذ بالظن وانما يتلقى بالسماع ولا يستجيز
احد ان يظن بابن عباس انه تكلم في هذه المسئلة بالظن
والاجتهاد والله سبحانه اعلم وكرامات الاوليا حق اي ثابتة
واقعة واعلم ان من المتكلمين من يعبر بقوله وكرامات الاوليا
جايزة اي عقلا ومنهم من يزيد على ذلك واجبة نقلا ومنهم
من يعبر بما عبر به المص وهو اولى العبارات الثلاث لكونه اخصرها
اذ الحكم بالوقوع يستلزم الحكم بالجواز وان كان التعبير بالجواز
جاريا على القواعد الكلامية الباحثة عن الوجوب والاستحالة

العقليين والجواز العقلي والشرعي ولما كان العلم بالمضاف يتوقف على
العلم بالمضاف اليه قدم الشارح تعريف الولي على تعريف الكرامة
بتعريف مفرديها فقال **والولي هو العارف بالله تعالى** اي بوجوده
وصفاته حسب اي قدر ما يمكن البشر ويتهيأ له علمه فليس المراد
معرفة ذاته تعالى وصفاته بحسب ما هي عليه في نفس الامر لان
ذلك خارج عن طوق البشر في الدنيا واختلفوا هل يمكن معرفة
حقيقته تعالى على ما هي عليه بحسب نفس الامر في الاخرة على
قولين اقربهما كما قال بعض الاكابر من اهل الكشف ان ذلك لا يمكن
ووقوع الرؤية للمؤمنين في الاخرة لا يستلزم الوقوف على الكنه
بل كثير مما يشهد الحس رؤية شيء من المحدثات من غير ان يقف
على كنه حقيقته بمجرد الرؤية وعلى كل قول فعلمها على وجه الاحاطة
مستحيل اذ الاحاطة بمعنى الاول والآخر من صفات الاجسام
والذات العلي منزه عن ذلك فلا اول له ولا آخر حتى يأخذه الاحاطة
المواظب اي المقيم **على الطاعات** واجبها ومندوبها بحسب ما يمكن
المجتنب عن المعاصي كبايرها وصغايرها **المحترز عن الانهماك**
في اللذات والشهوات اي المستلذات والمشتهيات من اطلاق
المصدر على المفعول كما في زيد عدل مبالغة واللذة هي ادراك الملائم
من حيث هو ملائم ويقابلها الالم فهو ادراك المنافر من حيث
هو منافر هذا هو الصحيح في تفسيرهما عند الفلاسفة وقيل
الادراك ملزوم اللذة والالم وفي تعبير بالانهماك الذي هو الاقامة
على الشيء والتوغل فيه اشعار بانه لا يضير في مفهوم الولي الاعراض
عن مطلق اللذات والشهوات اي المباحة **وكرامته** اي الولي
ظهور امر يشمل الفعل والترك والقول وقوله **خارق للعادة**
قيد مخرج لما هو على وفق العادة وقوله **من قبله** اي من قبل
الولي بالتفسير المذكور قيد مخرج للاستدراج كما ذكر الشارح
وهو الخارق الذي يظهر على يد الكافر كالدجال او الفاسق
ليزداد ضلالة نعوذ بالله من ذلك ومخرج للاهانة وهي ما يقع

دلالة على تكذيب الكذابين كما روي ان مسيلمة الكذاب دعا
لاعور لتصح عينه فعميت عينه الصحيحة ومسح على راس من به
صداع لتشفى راسه من الصداع فقرعت وصار اقرع في الحال
تكذيبا لمسيلمة ومخرج ايضا للمعونة وهي ما يظهر من قبل العوام
تخليصا لهم من المحن والبلايا كما حكي ان بعض الملوك امر بضرب عنق
شخص فادركته صلاة الظهر فامر بربطه في بعض السواري
حتى يفرغ من الصلاة ثم يضرب عنقه فما انقضت الصلاة حتى
مات واطلق ذلك الشخص ومخرج للسحر على القول بانه خارق
للعادة اما على مقابله فمخرج لخارق للعادة وخروج بقوله
من قبله او بقوله خارق للعادة مبني على الصحيح من ان له حقيقة
اما على القول بانه تمثيل واراءة لما لا اصل له كما ذهب اليه
كثير من المتكلمين فلا يدخل في الامر بمعنى الشيء حتى يحتاج الى
اخراجه ولا مخرج بقوله من قبله الارهاص وهو ما يحصل
للانبيا قبل النبوة من الخوارق وهو مقدمة المعجزة لان النبي
قبل النبوة لا يقصر عن درجة الولي وما بقيت المعجزة داخلة في
التعريف اذ لا مخرج بقوله من قبله اذ كل نبي ولي قطعا احتاج
الى اخراجها بقوله **لغير مقارن لدعوى النبوة** فالخوارق ستة
اوسبعة على القول بان السحر له حقيقة وانه خارق للعادة
لكن نقل عنهم الشارح في شرح المقاصد ان الخوارق اربعة
انواع معجزة وكرامة ومعونة واهانة قال وكانهم لم يذكروا
الاستدراج لانه اهانة بالنظر الى المآل والسحر اما لانه تمثيل وتمويه
واراءة لما لا اصل له كما ذهب اليه كثير من المتكلمين واما لانه
راجع الى الاستدراج والاهانة هو اما الارهاصات فقد صرح
صاحب المواقف بانها من قبيل الكرامات فان الانبيا قبل
النبوة لا يقصرون عن درجة الاولياء انتهى ثم اشار الى بعض
المحترزات بقوله **فما لا يكون من الخوارق مقرونا بالايمان**
الماخوذ من قول العارف بالله وصفاته ومن صفاته ارسال

الرسل والعمل الصالح الماخوذ من قوله المواظب على الطاعات المجتنب
عن المعاصي يكون استدراجا وما يكون من الخوارق مقرونا بدعوى
النبوة يكون معجزة والدليل على حقيقة الكرامة اي ثبوتها ووقوعها
في الخارج ما تواتر وقوعه من الكرامات عن كثير من الصحابة ومن بعدهم
من الاوليا بحيث لا يمكن انكاره اي ارتقى الوقوع وانتهى الى حيثية لا يمكن
معها الانكار ثم ان تلك الكرامات الواقعة ممن ذكر منها ما تواتر
لفظا ومعنى بان تواتر كل منها بخصوصه ومنها ما تواتر معنى
لا لفظا بان تواتر القدر المشترك بين تفاصيل احادها وهذا اقوى
من القسم الاول في عدم امكان الانكار واليه الاشارة بقوله
خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل احادا وايضا الكتاب
اي والدليل على حقيقة الكرامة ايضا ان الكتاب العزيز ناطق
بظهورها اي الكرامة من قبل مريم وهي ولية صديقة كما في القران
وقوله ناطق اي دال على ظهورها منها حيث دل على انها حملت من
غير ذكر ووجد عندها الرزق من غير سبب ظاهر وتساقط
عليها الرطب الجني من النخلة اليابسة فان قيل يجوز ان يكون ذلك
معجزة لزكريا او ارهاصا لعيسى عليهما الصلاة والسلام قلنا
يرد على الاول ان تلك الخوارق لم تقارن دعوى زكريا النبوة وعلى الثاني علمها
من اين حصل ذلك على انه لا حاجة الى هذا الجواب اذ لا معنى
للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله تعالى وصفاته مقرونا
بعمل الصالحات واجتناب المناهي غير مقرون بدعوى النبوة وهذا
منطبق على ظهور الخوارق من قبل مريم عليها السلام ومن صاحب
سليمان عليهما السلام وهو آصف بن برخيا وكان وزيرا له وكان
يعلم اسم الله الاعظم الذي اذا دعي به اجاب واذا سيل به اعطى
حيث دل على انه اتى بعرش بلقيس من المسافة البعيدة قبل
ارتداد الطرف وليس ذلك معجزة لسليمان بل هو كرامة لصاحبه
لعدم مقارنته لدعوى النبوة بعين ما مر وبعد ثبوت
الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز لان ثبوت الاخص يستلزم ثبوت

حاشية: وهو يا ذا الجلال والاكرام كما في بعض الروايات انتهى

الاعم

الاعم ثم اورد المص كلاما يشير الى تفسير اي تعريف الكرامة والى تفصيل
اي تعيين بعض جزئياته اي التفسير بمعنى التعريف فانه كلي تحته افراد
كثيرة فاورد ما يشير الى تعيين بعض تلك الجزئيات المستبعدة جدا نعت
بعض والتانيث باعتبار المعنى اذ بعض الجزئيات جزئيات والبعض
يصدق بالكثير كالقليل وانما قلنا انه نعت للبعض لا للجزئيات
لانها شاملة لجميع افراد الكرامة وليست كلها مستبعدة جدا الا
ان يريد ان الجزئيات على قسمين منها ما هو مستبعد جدا ومنها
ما ليس كذلك وهذا البعض المشار اليه من القسم الاول وهذا
اقرب وفي قوله المستبعدة جدا توجيه لذكر هذا البعض
دون غيره فقال عطف على اورد عطف مفصل على مجمل فتظهر
الكرامة على طريق نقض العادة اي حلها وخرقها للولي من قطع
المسافة البعيدة في المدة القليلة كاتيان صاحب سليمان عليه
الصلاة والسلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس
قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة وانما قال على الاشهر لانه قيل انه
الخضر عليه السلام وقيل جبريل عليه الصلاة والسلام او ملك ايده الله
تعالى به وقيل سليمن نفسه وهو بعيد مخالف لظاهر الاية وحمل
الخطاب على التجريد ابعد وظهور الطعام والشراب واللباس
عند الحاجة كما في حق مريم عليها السلام فانه اي الشان والخبر
كلما دخل عليها زكريا المحراب اي الغرفة وجد عندها رزقا
قيل انه كان يجد فاكهة الشتا في الصيف وفاكهة الصيف في
الشتا قال يا مريم انى لك اي من اين لك هذا قالت هو من عند الله
وقوله كلما دخل الخ اشار به الى الاية ولم يرد تلاوة الاية والمشي
على الما كما نقل عن كثير من الاوليا وفي الهوي عدى المشي
على الما بعلى والى الهوي بفي لان المشي على الما لا فيه وفي
الهوي لا عليه وفي قوله كما نقل عن جعفر بن ابي طالب
ولقمن السرخسي وغيرهما اشكال بالنسبة الى جعفر قيل
ولعله سري اليه مما ورد ان الله تعالى خلق له جناحين

قيل انه وزير سليمان وقيل كاتبه نقل ذلك الكشلي انتهى

يطيرهما في الجنة حيث شاء اي عوضا عن يديه لما قطعتا في الحرب وكانت
الراية في اليمنى فقطعت فاخذها واسكها باليد اليسرى فقطعت ثم
قتل بعد ذلك او كما ورد وقد يجاب بان من حفظ حجة على من لم
يحفظ والمثبت مقدم على النافي لان معه زيادة علم فلعل هذا
الطيران المنقول عنه ليس هو الطيران المنقول في الحديث الذي
به سمي الطيار وكلام الجماد ضد الحيوان والعجماء ما لا يستطيع
ان يفصح عما في ضميره من الحيوانات اما كلام الجماد فلما روي
انه كان بين يدي سلمان الفارسي وابي الدرداء رضي الله عنهما
قصعة فسبحت فسمعا تسبيحها فتسبيحها وسماعه كرامة لهما
وعند اهل الكشف ان الكرامة في سماعه خاصة اذ كل شيء في
الوجود عندهم من ناطق وصامت يدرك مسبح بدليل قوله
تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده وادراك ذلك بالكشف لا
ينافيه قوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم لان المنفي ادراك
تسبيح جميع الافراد كان شيء في الاية نكرة واقعة في حيز النفي
اي ما من شيء الا يسبح بحمده فلا ينافي ادراك تسبيح البعض هذا
هو اللايق بظاهر الاية وقال بعض الاكابر من اهل الكشف
ان المنفي انما هو فهم التسبيح اذ الفقه لغة الفهم فلا ينافي ادراكه
بالكشف ورفع الحجاب الذي هو طريق اخر للادراك وذلك مشهور
عند ارباب القلوب ولو سلم ان المنفي مطلق الادراك للمعاني سواء
كان بالفهم او بالكشف فلا ينافي ادراكه بالسماع من غير فهم
معناه هكذا نقل عن بعض الاكابر كما افادني ذلك سيدنا
ومولانا العارف بالله تعالى الشيخ عبد الوهاب الشعراني ولعل
هذا البعض هو الشيخ محيي الدين بن العربي وهو كلام موزون بعيد
بدق ادراكه عن امثالنا لان علوم اهل الكشف من علوم الاذواق
التي لا تركبها العبارة وقد نقل البغوي في تفسيره عند قوله تع
وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار وان منها لما يشقق فيخرج منه
الماء وان منها لما يهبط من خشية الله ان مذهب اهل السنة ان الله

في خلقه

في خلقه علما وذكر ما يدل على ان الجمادات وغيرها لها علم اودعه الله تعالى
فيها ويدل على ذلك قوله فيهبط من خشية الله ومما يؤيد ذلك
قصة الحجر الذي فر بثوب موسى عليه الصلاة والسلام وهي في البخاري
وغيره وصرح بذلك الشيخ محيي الدين بن العربي وغيره من اهل
الكشف والحق على كل شيء قدير بل قد يطلع الخواص على ما هو ابلغ
من ذلك من المتشابه كعلم الانسان وخروج ياجوج وماجوج وما
اشبه ذلك كما صرح بذلك القرطبي في منافع القرآن لكنه قرن ذلك
في الاصفيا الصادق بالانبياء ومن القواعد المقررة عند الاكثر
ان كل ما جاز ان يكون معجزة لنبي جاز ان يكون كرامة لولي
من غير استثنا على الصحيح الا ان يرد نص بكونه من خواص الانبيا
او بعضهم فان قيل كيف يمكن الاطلاع على علم الانسان
مع قوله تعالى وما تدري نفس باي ارض تموت اجيب بانه
لا يلزم من العلم بالعلم العلم بتعين الارض التي يموت فيها كما
واما كلام العجماء تكليم الكلب لاصحاب الكهف وكما روي ان
النبي عليه الصلاة والسلام قال بينما رجل يسوق بقرة قد
حمل عليها اي الحمل اذا التفتت البقرة اليه وقالت انا لم اخلق
لهذا اي متابعة انما خلقت للحرث فقال الناس تعجبا سبحان
الله بقرة تتكلم حين المبتدا وقال عليه الصلاة والسلام امنت بهذا
لانه من قبيل الكرامات وغير ذلك من الاشيا مثل رؤية عمر
ابن الخطاب رضي الله تعالى عنه وهو على المنبر بالمدينة متعلق
بقوله على المنبر جيشك بنهاوند حال من جيشه وهي بلدة
من بلاد العجم حين غاية رؤية قال لامير جيشه يا سارية
الجبل الجبل منصوبان على التحذير كما اشار اليه بقوله تحذيرا
له من وراء الجبل اي من العدو الكامن وراء الجبل ومثل
سماع سارية كلامه مع بعد المسافة بينهما وهو كرامة
لعمر كرؤية الجيش من بعد حيث اوصل كلامه الى سمع سارية

وليس لسارية الا ادراك ما وصل لسمعه وبعضهم جعل السماع كرامة
لسارية والاظهر ان يكون كرامة لهما وكشرب خالد السم
من غير تضرر به وكجريان النيل بالزيادة بكتاب عمر رضي الله
عنه وكان النيل توقف عام فتح مصر على يد عمرو بن العاص فانه
كان لا يزيد الا ان رموا فيه عروسا مجلوة كما جرى بذلك
عادة القبط فلما توقف النيل في ذلك العام لعدم رمي ذلك
فيه كتب عمرو بن العاص عمر بن الخطاب رضي الله عنهما بذلك
واعلمه بالقضية هل يرمون فيه عروسا ارتكابا لاخف
المفسدتين او لحرمة ذلك فلم يجب عمر الى الرمي لكونه حراما
وعادة جاهلية لا توافق القواعد الشرعية وليس من باب
ارتكاب اخف المفسدتين اذ لا يتعين طريقا في انقاذ
الجم الغفير من الهلاك وكتب بعد بسم الله الرحمن الرحيم
من عمر بن الخطاب الى نيل مصر اما بعد فان كنت تجري
من قبلك فلا تجري وان كان الله هو الذي يجريك فنسأل
الله ان يجريك وامر بالقائك الرقعة في النيل فلما القيت
فيه زاد في تلك الليلة ستة عشر ذراعا وقطع صيحها كما هو
العادة وهذه الكرامة من ابلغ الكرامات والخوارق
المشبهة للمعجزات ولا استغراب لان ذلك محض فعل الله عز وجل
اوقعه على يد خليفة سيد المرسلين صلى الله وسلم عليه وزاده
فضلا وشرفا لديه واما بعد اكثر من ان تحصى اي
بعيدة عن ان تحصر ولما استدل المنكرون لكرامة الاولياء
اي لجوازها فضلا عن وقوعها كما اشار الى ذلك بقوله بانه
لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبهت بالمعجزة
فلم يتميز النبي عن غير النبي هذا لازم لاشتباه اللازم لجواز
الظهور اي وعدم التمييز باطل فبطل ملزومه وهو الاشتباه
فبطل ملزومه وهو الجواز فيثبت مقابله من الاستحالة وهو
المطلوب وفي قوله خوارق العادات ايما الى ان المعتزلة

لم ينكروا اصل الكرامات اذ لا يسعهم ذلك لانه معلوم بالضرورة بل الخوارق
منها المشبهة بمعجزات الانبياء ليلا يقع الاشتباه وعدم التمييز بين النبي
والولي كما يشير اليه الاستدلال ووافقهم على ذلك الشيخ ابو اسحق الاسفرايني
اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك اي ظهور خوارق العادات
المفهوم من قوله فتظهر من الولي الذي هو من احاد الامة معجزة
للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته فانه اي ذلك
الواحد يظهرها اي بتلك الكرامة انه ولي ولن يكون وليا
الا وان يكون محققا في ديانته اي الا وكونه محققا في ديانته ثابت
او الا مع كونه محققا في ديانته وعلى الاول فان يكون مبتدأ محذوف
الخبر والواو للحال وعلى الثاني يكون الواو بمعنى مع والمعنيان متقاربان
وديانته الاقرار لما كان الاقرار ظاهرا في اقرار اللسان والديانة
لا تنحصر في ذلك اشار الشارح الى اندراج تصديق القلب في الاقرار
بطريق التغليب حيث قال بالقلب واللسان برسالة رسوله ولما
كانت الديانة لا تنحصر في الاقرار بالمعنى المذكور بل لا بد فيها ايضا
من الطاعة للرسول في اوامره بامتثالها ونواهيه باجتنابها
اشار الشارح الى تمام معناها المحذوف من المتن بقوله
مع الطاعة له في اوامره ونواهيه حتى غاية لقوله ولن يكون وليا
الا وان يكون محققا في ديانته وديانته الاقرار الخ حتى لو ادعى هذا
الولي الاستقلال اي الانفراد في نفسه وعدم المتابعة بتقدير
لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يديه والحاصل ان الامر الخارق للعادة
فهو بالنسبة الى النبي عليه الصلاة والسلام معجزة سواء ظهر من قبله
او من قبل احاد امته اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه
امر خارق للعادة مقرون بدعوى النبوة من النبي ظهر
من قبله على يد احاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة لخلو
اي الخارق بالنسبة الى الولي عن دعوى نبوة من ظهر من
قبله فهو بالنسبة الى الولي امر خارق للعادة من قبل الولي
غير مقرون بدعوى النبوة منه فلا اشتباه بين المعجزة والكرامة

لاعتبار مقارنة دعوي النبوة في مفهوم المعجز دون الكرامة ثم اشار
الى نتيجة حاصل الفرق بقوله فالنبي لابد من علمه بكونه نبيا ومن قصد
اظهار خوارق العادات لان ذلك بنيه على دعواه فلابد من قصده
باظهاره ومن حكمه قطعا اي ولابد من قطعه بموجب المعجزات
وهو كونه نبيا او نبيا رسولا وان الله تعالى صدقه في دعوي
النبوة ان كان نبيا فقط او مع الرسالة ان كان رسولا ايضا بخلاف
الولي في الثلاثة فانه لا يشترط فيه علمه بكونه وليا ولا قصد اظهار
خوارق العادات ولا حكمه قطعا بموجب الكرامات وهو كونه وليا بل
يجوز ان يكون ذلك استدراجا **وافضل البشر** اي ادم وذريته **بعد**
نبينا والاحسن ان يقال بعد الانبيا لان سايرالانبيا من البشر هم
افضل من ابي بكر لكنه اعتذار عن قوله الاحسن اراد البعدية الزمانية
لا البعدية في الرتبة المقدم على ابي بكر رضي الله تعالى عنه فيها سايرا
الانبيا صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين فكانه قال وافضل البشر
بعد زمان نبينا صلى الله عليه وسلم ابو بكر **وليس بعد نبينا** في الزمان
نبي فلم تدخل الانبيا **ومع ذلك** اي مع ارادة البعدية الزمانية
لابد من تخصيص اي اخراج عيسى عليه الصلاة والسلام من عموم
هذا الحكم اذ لو اريد به اي البشر سند لقوله لابد كل بشر **يوجد**
يعني ان بعد ظرف فلابد له من متعلق فان اريد كل بشر
يوجد اي يتصف بالوجود بعد زمان نبينا سوا كان موجودا
ودام له الوجود كالخلفا الراشدين ام تجدد له الوجود بعد نبينا
صلى الله عليه وسلم انتقض هذا العموم بعيسى عليه الصلاة والسلام
فانه بشر يوجد بهذا المعنى بعد زمان نبينا وهو افضل من
ابي بكر ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل
على الصحابة اذ لم يولد احد منهم بعد زمانه ولو اريد كل بشر
هو موجود بالفعل بعد نبينا على وجه الارض في هذا
الزمان المخصوص وهو الزمن المتصل بوفاته صلى الله عليه وسلم
لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر

يوجد

يوجد في الارض في الجملة اعم من ان يكون في ذلك الوقت
المخصوص او بعده انتقض العموم بعيسى عليه الصلاة والسلام
ابو بكر الصديق بوزن فعيل والسبب في تلقيبه بذلك ما اشار
اليه بقوله **الذي صدق النبي** صلى الله عليه وسلم **في النبوة من غير**
تعلثم اي تمكث وتوقف **وفي المعراج بلا تردد** وذلك مشهور
ثم عمر الفاروق لقب بذلك لما اشار اليه بقوله **الذي فرق**
بين الحق والباطل وقد تقدم تعريفهما في صدر الكتاب **في القضايا**
اي الوقايع وصفت بذلك لاشتمالها على الحكم والقضا **والخصومات**
اي الدعاوي والاجوبة الصادرة من الخصوم بين يدي الحاكم
قيل ويمكن ان يكون الفاروق من الفرق بفتح الرا اي الخوف لانه
رضي الله عنه لفرط مهابته وغاية تقلبه في الدين كان الناس
يفرقون منه ويهابونه فلا يتوهمون باطل الدعوي وزور الشهادة
فلا يجري بين يديه الا كلمة الصدق ولا ينطبق فضله الا على المفضل
الحق وايضا الشيطان يفرق منه ويفزع قال بعضهم وهذا اظهر
ويدل عليه الحديث الوارد في الصحيح ما سلكت فجا الا وسلك
الشيطان فجا غير فجك **ثم عثمان ذو النورين** لقب بذلك لما اشار
اليه بقوله **لان النبي** عليه الصلاة والسلام **زوجه ابنته رقية**
ولما ماتت رقية زوجه ابنته ام كلثوم ولما ماتت ام كلثوم
قال عليه الصلاة والسلام **لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها** لان
فاطمة رضي الله عنها كانت عند علي كرم الله وجهه فالنوران هما ابنتا
نبينا عليه الصلاة والسلام **ثم علي المرتضى** لقب بالمرتضى اي المجتبى
لكونه مرتضا من عباد الله والاضافة للاختصاص كما اشار
الى ذلك بقوله **وخلص اصحاب رسول الله** على طريق التفسير لعباد
الله **وعلى هذا الترتيب وجدنا السلف** اي جمهور السلف من
الصحابة والتابعين ومن قاربهم والظاهر انه اي الشان **لو لم يكن**
لهم دليل قاطع على ذلك الترتيب لما حكموا بذلك الترتيب فانهم
الظاهر مقام المضمر في الموضعين **واما نحن معشر الخلف فقد وجد**

دلايل الجانبين الافضل والمفضول اي الدلايل المصرحة بالمناقب
والمزايا في حق كل واحد منهم متعارضه ولم يجد هذه المسئلة
اي الحكم بالافضلية على هذا الترتيب مما يتعلق به شئ من الاعمال
الشرعية حتى يكتفى فيها بالظن ويبحث عن الراجح من الادلة
المتعارضه ليعمل بموجبه من غير جواز للتوقف فان ذلك شان
الاعمال الشرعيه او يكون عطف على يتعلق اي او مما يكون التوقف
فيه محلا بشئ من الواجبات الاعتقادية وكان السلف اي بعضهم
فلا منافاة بين هذا وبين ما تقدم كانوا متوقفين في تفضيل
عثمان على علي رضي الله عنه حيث جعلوا من علامات اتباع
السنة والجماعة تفضيل الشيخين ابي بكر وعمر رضي الله عنهما
على من عداهما من الصحابة ومن بعدهم ومحبة الختنين علي
وعثمان رضي الله عنهما والختن في العرف العام زوج البنت ووجه
الدلالة على التوقف تغييرهم في جانب الختنين بالمحبة
دون التفضيل بينهما والانصاف انه ان اريد بالافضلية
كثرة الثواب فللتوقف في تفضيل عثمان علي على جهة اي
على وجه سبب لان ذلك لا مجال للعقل فيه اذ الثواب عندنا محض
فضل من الله تعالى ليس جزاء للطاعة حتى يستدل على كثرته
بكثرتها والاخبار مع كون اكثرها احادا متعارضة وان اريد
بها كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضايل فلا جهة للتوقف
لان فضايل كل واحد منهما معلومة لاهل زمانه على وجه
التفصيل منقولة الينا كذلك فلا وجه للتوقف في التفضيل
بينهما بل ينبغي القطع بافضلية من كانت مناقبه اكثر
وخلافهم اي ينابيهم عن الرسول صلى الله عليه وسلم في
اقامة الدين اي ايجاد قواعد موجب الدين وماهيته
وهذا القيد مخرج للنيابة عن الرسول صلى الله عليه وسلم
في امور دنيوية وعلق بنيابتهم قوله بحيث يجب على كافة
الامم الاتباع ليخرج النيابة عنه صلى الله عليه وسلم في اقامة الدين

في قطر

في قطر من الاقطار فلا ينافي خلافة الكل فالخلافة اعم من مطلق النيابة
واعترض قوله على كافة الامم بان كافة لا تستعمل الا منكرا منصوبا
على الحال وقد عرفه وجوز بالاضافة وقد خطى الزمخشري في قوله
في خطبة مفصله محبط بكافة ايوابه على اي مستحقة لهم
في الواقع وعند الله تعالى هذا الترتيب الذي وقع في الخارج
ايضا كان افضليتهم على هذا الترتيب فالخلافة واقعة في محلها
يعني ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مستحقة
لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم اجمعين
وذلك اي انها مستحقة لهم في نفس الامر على هذا الترتيب لان
الصحابة رضي الله تعالى عنهم فاجتمعوا يوم توفي رسول الله
صلى الله عليه وسلم بعد وفاته صلى الله عليه وسلم وقبل دفنه في سقيفة
بني ساعدة واستقر رايهم بعد المشاورة والمنازعة فيما
من المهاجرين والانصار حيث قالت الانصار منا امير ومنكم
امير حتى روي لهم بعضهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال الايمة من قريش فتشاوروا وتنازعوا فيمن يولونه
من قريش الى ان استقر رايهم على خلافة ابي بكر رضي الله تعالى عنه
فاجمعوا اي الصحابة رضي الله تعالى عنهم على ذلك وبايعه على
رضي الله تعالى عنه على رؤس الاشهاد جمع الشهيد بمعنى الشاهد
اي الحاضر بعد توقف كان منه لما غشيه من الكابة
لفقد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا لنزاع في استحقاق
الخلافة ولو لم تكن الخلافة حقا له اي لابي بكر رضي الله تعالى عنه
لما اتفق عليه اي ابي بكر ان يكون هو الخليفة الصحابة ولنازعه
علي رضي الله عنه كما نازع معاوية في خطايه في الاجتهاد نزاع
معاوية لعلي ليس من جهة استحقاق على الخلافة بل من جهة
دعواه الخطاي الاجتهاد في عدم العقود من قتلة عثمان
كما سيأتي والحاصل ان علي رضي الله تعالى عنه عليهم اي الصحابة
رضوان الله عليهم اجمعين بالنص لو كان في حقه نص

بالخلافة كما زعمت الشيعة يعني واللازم في الثلاثة منتف فكذا
الملزوم وكيف يتصور اي يتعقل في حق اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم الاتفاق على باطل وهو هنا ولاية غير علي بتقدير
ورود نص في حقه فلذا فسره بقوله وترك العمل بالنص
الوارد لو كان موجودا وهو مرفوع عطفا على الاتفاق
او مجرور عطفا على باطل ثم ان ابا بكر رضي الله تعالى عنه لما
ايس من بقاء حيوته دعى اي طلب عثمان رضي الله تعالى عنه
فلما كتب بالبنا للمفعول اي الكتاب او للفاعل اي عثمان ختم
ابو بكر رضي الله تعالى عنه الصحيفة واخرجها ابو بكر رضي الله
عنه الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن وفي نسخة من
في الصحيفة فبايعوا لمن فيها حتى مرت بعلي رضي الله
تعالى عنه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر وبالجملة اي وفي
جملة التقديرين وهو علمه بمن فيها على التفصيل اولا وقع
الاتفاق على خلافته لان الواقع انه فيها وقد اتفقوا على المبايعة
لمن فيها ثم استشهد عمر رضي الله تعالى عنه وترك الخلافة
شورى بين ستة اي دايرة بينهم يتشاورون فيها ويعينون
من هو الاحق فيها بحسب رايهم وانما جعلها كذلك لانه راهم
افضل ممن عداهم واحق بالخلافة من غيرهم وقال
في حقهم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم
راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر
في التعيين براي غيره من هولاء الستة عثمان وعلي
وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي
وقاص ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن
عوف ورضوا بحكمه لما راوا من ميل عمر رضي الله تعالى
عنه الى رايه حيث قال في حقهم ان انقسموا اثنين
واربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان
رايهم الى الصواب اقرب وان تشاوروا فكونوا مع الحزب

واملا عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه

الذي

الذي فيه عبد الرحمن فاختار عثمان رضي الله عنه وبايعه
بمحضر اي بحضور من الصحابة فبايعوه وانقادوا لامره وصلوا
معه الجمع والاعياد فكان اجماعا مركبا من قول هو المبايعة
وفعل هو الانقياد والصلاة ثم استشهد عثمان رضي الله
تعالى عنه وترك الامر مهملا عن تعيين الخليفة وجعل
الامر شورى بين جمع فاجمع كبار المهاجرين والانصار
على علي رضي الله عنه والتمسوا منه قبوله الخلافة
فقبلها وبايعوه لما مصدرية كان افضل اهل عصره
واولاهم بالخلافة عبر بذلك لان تولية الافضل اولى
لا واجبة فان قيل كيف اجمع كبار المهاجرين والانصار
على انه الاحق والاولى بالخلافة وبايعوه عليها مع تخلف كثير
منهم عن نصرته والمحاربة معه بل حاربه طوايف منهم
ومن ساير المسلمين بحرب الجمل وغيره وتقرير الجواب ما اشار
اليه بقوله وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن من
نزاع في خلافته بل عن خطا في الاجتهاد ممن نازعه وحاربه
فانهم انكروا عليه ترك القود من قتلة عثمان وراوا ان
الصواب في تعجيل القود منهم من غير جواز تاخيره واما
هو فراي ان الصواب في تاخيره لما يترتب عليه من الفتن
والمفاسد لانتشارهم في القبايل فكلا الفريقين مجتهد ولكن
الحق مع علي كما ذكره في شرح مسلم وما وقع من الاختلاف
بين الشيعة واهل السنة في هذه المسيلة وادعا
كل من الفريقين النص لعلي من الفريق الاول ولابي بكر
من بعض الفريق الثاني في باب الامامة والتحقيق انه
لا نص من الجانبين بل هناك اشارات ترجح جانب ابي بكر
رضي الله عنه لكن كفى باجماع الصحابة دليلا على استحقاقه
للخلافة وايراد عطف على الاختلاف الاسيلة اي الاعتراضات
والاجوبة من الجانبين فمذكور جواب وما وقع في المطولات

فلا نطيل بذكرها في شرح هذا المختصر والخلافة ثلاثون سنة
لا يخفى ان من شرط الحمل اتحاد الخبر مع المبتدا في الصدق والخبر
ههنا مخالف للمبتدا لفظا ومعنا وليس الخبر ههنا ظرفا اصلا
ليكون الخبر في الحقيقة متعلقه مثل كاين لكن قال الرضي
اذا كان الحدث الواقع في زمان مستغرقا له مستنوعا بالجميع
اجزائه صح الاخبار به عنه من غير تقدير لانه لا بد منه له في
جميع اجزائه ضمان كانه عينه وهذا ابلغ من جعله ظرفا
وان جاز ايضا هذا حاصل كلامه ومن لم يلحظ هذا التحقيق
يقدر مضافا قبل المبتدا او الخبر مثل مدة الخلافة
ثلاثون سنة او الخلافة مدتها ثلاثون سنة وهذا يعيد
باقي في قوله تعالى الحج اشهر معلومات قال في شرح المواقف
مبحث الامامة ليس من العقايد خلافا للشيعة بل هو من
الفروع وانما ذكرناه تاسيا بالمتكلمين انتهى وسياتي اشارة الى
ذلك في كلام الشارح ثم بعد هاملك وامارة قيل من عطف العام
على الخاص وقيل المراد بهما شيء واحد والاختلاف في مجرد العبارة
لقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم
تصيرا اي تتحول ملكا عضوضا كالجمل العضوض شبه الملك
الواقع بعد المدة المذكورة بالجمل العضوض تشبيها مضمرا
في النفس لم يصرح بشيء من اركانه سوى باسم المشبه فهو
استعارة بالكناية واثبات العض له استعارة تخييلية
ولما كانت الخلافة عدلا محضا سالمة من شوب الجور والهوى
ثم انقلب الامر الى ضد ذلك عبر بتصيرا الدال على التحول
والانتقال من حال الى حال وقد استشهد علي رضي الله تعالى
عنه على راس ثلاثين سنة ابتداوها من وفاة رسول الله
عليه الصلاة والسلام وراس الشيء اوله ويطلق على اخره وهو
المراد هنا ثم ان المنقول عن الثقات ان عليا كرم الله وجهه
استشهد قبل تمام الثلاثين بستة اشهر هي مدة خلافته

ابنه

ابنه الحسن رضي الله عنهما ثم عزل نفسه من الخلافة دفعا للفتن وقطعا للاصلاح
بين فئتين عظيمتين تصديقا لما ورد في الحديث فمعاوية ومن بعده كالمروانيه
والعباسيه لا يكونون خلفا بل ملوكا وامرا وهذا المنتج من قوله ومعاوية
الخ تشكل لان اهل الحل والعقد اي من هم يكون الحل لمن وليها بغير حق
والعقد لمن وليها وهم فضلا الزمان واكابرهم من الامة كالعلما والرؤسا قد
كانوا متفقين على خلافة الخلفا العباسية وبعض المروانية
كعمر بن عبد العزيز مثلا في دعوى الاتفاق ممن ذكر على خلافة
جميع الخلفا العباسيه اشكال لان من اهل الحل والعقد من كان
يبايع لبعضهم كرها ولعل المراد من الخلافة في الحديث ان الخلافة
الكاملة التي لا يشوبها اي يخالطها شيء من المخالفة لله تعالى ورسوله
صلى الله عليه وسلم وميل عن المتابعة له صلى الله عليه وسلم تكون ثلاثين
سنة وبعدها قد تكون هذه الخلافة كما في عمر بن عبد العزيز
وقد لا تكون كما في غيره وفي قول الشارح الكاملة اشارة الى ان اللام
في الخلافة للكمال او ان الصفة محذوفة للعلم بها وقوله قد تكون الخ بالنظر
للواقع لا انه يوخذ من الحديث كما لا يخفى ثم الاجماع على ان نصب الامام
في الثلاثين وغيرها واجب واما الخوارج فخوارج عن الاجماع لانهم خرقوه
بقولهم لا يجب نصب الامام فلا عبرة بخلافهم فلهذا لم يلتفت اليه الشارح
رحمه الله وثم للترتيب في الرتبة لترتي عقيدة نصب الامام عما قبلها في
الرتبة وانما الخلاف بين الامة في انه اي نصب الامام هل يجب على
الله تعالى وهو مذهب الامامية والاسماعيلية لحفظ قوانين الشرع
عند الطايفة الاولى وليكون معرفة الله تعالى وصفاته عند الثانية اذ
لا بد عندهم في معرفة الله تعالى من معلم او على الخلق بدليل سمعي
وهو مذهب الجماعة او عقلي وهو مذهب المعتزلة والزيديه والمذهب
الحق انه يجب على الخلق لا على الحق تعالى سمعا لا عقلا لقوله عليه
الصلاة والسلام بيان للدليل السمعي من مات ولم يعرف
امام زمانه مات ميتة جاهلية اطلق في هذا الحديث اللازم
وهو عدم معرفة الامام واراد الملزوم وهو عدم نصب الامام

فهو كنايه ووجه التوعد على عدم المعرفة ان عدم المعرفة يستلزم
ان يمالي غيره على عدم النصب فلحقه الوعيد لذلك وانما كانت ميتته
ميتة جاهلية لان اهل الجاهلية من العرب كما لم يكن لهم ملة ولا نحلة
يحافظون على معالمها ويتعبدون بمراسمها لم يكن لهم ايضا امام
مطاع يقوم فيما بينهم بالانصاف والانتصاف ولهذا كانوا كالذياب
الشاردة والاسود الضارية يبغي بعضهم على بعض ولا يتعبدون
بسنة ولا فرض فمن لم يعرف امام زمانه فكلما عاش عيشة جاهلية فقد
مات ميتة جاهلية قاله الكستلي والفرق بين الملة والنحلة ان الدين
ان كان له اصل ورد به شرع نسخ ام لا فهو الملة والا فالنحلة كالعباد
القمر والشجر ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات الشرعية بعد وفاة
النبي عليه الصلاة والسلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن اي
دفنه صلى الله عليه وسلم وهذا مبالغة على جعلهم نصب الامام اهم المهمات
واستمر هذا الجعل بين اهل الحل والعقد في كل زمان كما اشار اليه بقوله
وكذا النصب بعد موت كل امام جعلوه اهم المهمات ولان كثيرا من
الواجبات الشرعية يتوقف عليه اي على نصب الامام لكونها لا يتولاها
احاد الامة وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فنصب الامام
واجب وبهذا اتضح ان قوله ولان كثيرا من الواجبات الخ دليل سمعي
ايضا على نصب الامام كما اشار اليه المص بقوله والمسلمون لا بد لهم من امام
لقول ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في خطبته المشهورة الا ان محمدا
قد مات ولا بد لهذا الامر ممن يقوم به فبادر الكل الى قوله يقوم
بتنفيذ احكامهم فان بعض الرعية لشدة باسه وقوة شوكته اذا
ظهر الحق عليه قد لا يقدر على الزامه بالخروج عنه الا الامام واقامة حدودهم
تخصيص بعد تعميم يعني ان الحد قد يجب على من لا يقدر احاد الحكام
على اقامته عليه بشدة باسه كما علمت وسد ثغورهم اي حفظها
بالرجال والات القتال جمع ثغر وهو المكان المنفتح لجهة العدو فيحتاج
الى شده بذلك وتجهيز جيوشهم لعجز الاحاد عن ذلك واخذ
صدقاتهم المفروضة من اغنيائهم وردها على فقرائهم وغير الامام

من احاد

من احاد الناس قد يعجز عن ذلك لعدم الاتفاق على رياسته والرجوع
الى قوله وقهر المتغلبة على الامامة والمتلصصة اي السراق وقطاع
الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات اي المخاصمات دينية
كانت او دنيوية الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة
على الحقوق اذ قد لا يتيسر بغيره ذلك لشدة باس من عليه الحق وتزويج
الصغار من الذكور والصغاير من الاناث الذين لا اوليا لهم
وهذا على مذهب الحنفية من انه يجوز للحاكم تجويز الصغاير والصغاير
الذين لا اوليا لهم والشافعية لا يجوزون تزويج الصغاير حتى يبلغن
وباذن وقسمة الغنايم بين من حضر الوقعة بنية القتال ونحو
ذلك التي لا يتولاها احاد الامة فان قيل لم اي لاي علة وحكمة
ولذا صدر الجواب بلام العلة لا يجوز الاكتفا بذي شوكة
اي قوة وحدة في كل ناحية يكون له الرياسة فيها خاصة بان ينصب
اهل ناحية ذا شوكة حاكما عليهم وعلى ناحيتهم خاصة واهل اخرى
لذلك وهلم جرا ومن اين اي من اين علة وحكمة يجب نصب من له
الرياسة العامة لكل ناحية بحيث تكون كلها داخلة في حكمه وولايته قلنا
لانه اي الاكتفا بذي شوكة في كل ناحية يودي الى منازعات ومخاصمات
من ذوي الشوكة كما هو العادة في تعدد الحكام مفضية الى اختلال
اي فساد امر الدين والدنيا كما يشاهد في زماننا هذا فان
قيل اذا كان الغرض الانتظام ودفع الاختلال فليكتف بذي
شوكة له الرياسة العامة استجمعت فيه شروط الامامة ام لا
وهو معنى قوله اماما كان او غير امام فان انتظام الامر
يحصل بذلك اي بنصب من له الرياسة العامة ولو لم يستجمع
فيه شروط الامامة كما في عهد اي زمان الاتراك قلنا نعم يحصل
بعض النظام في امر الدنيا لايجاد الكلمة وانتفا المخاصمات
ح لا كله اذ الفرض عدم استجماعه لشروط الامامة التي منها الاجتهاد
والراي وفقدان الاول يستلزم السوال والمراجعة لاهل العلم
فيما يتعلق بامر الدين والدنيا وقد تانف نفسه عن ذلك

من الامور

بمنصبه واما الثاني وهو الراي السديد فلا يخفى ما يترتب على فقدانه
من اختلال نظام الدنيا وبالجملة فنظام الدنيا في الجملة يحصل
بذلك لكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم من نصب
الامام والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة
ثلاثون سنة تكون الزمان بعد الخلفا الراشدين خاليا
عن الامام بنا على ان الخلافة هي الامامة فتعصي الامة كلهم فتكون
ميتتهم ميتة جاهلية للحديث السابق قلنا قد سبق ان المراد
الخلافة الكاملة فالمنتفي بعد الثلاثين هو الخلافة الكاملة
على وجه الدوام وبعدها قد تكون وقد لا تكون كما مر في كلام الشارح وانتفا
الخلافة الكاملة لا يستلزم نفي الخلافة من اصلها المودي الى عصيان
الامة ولو سلم ان المراد بها مطلق الخلافة وانها انقضت بانقضا الثلاثين
فلعل دور اي زمان الخلافة ينقضي دون اي قبل انقضا دور
اي زمان الامامة بنا على ان الامام اعم مطلقا من الخليفة بان
يشترط في مفهوم الخليفة شروط لا يشترط في مفهوم الامام فلا
تعصي الامة بعد انقضا الخلافة ومدتها ولا تكون ميتتهم ميتة
جاهلية لان المحذور في الحديث انما رتب على نفي معرفة الامام
لا الخليفة لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم اي المتكلمين
بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم على عكس ما بني عليه
الجواب ولهذا يقولون بخلافة الايمة الثلاثة دون امامتهم
واما بعد انقضا دولة الخلفا العباسية فالامر مشكل
اذ لم يوجد بعدم من له الرياسة العامة على جميع الاقطار الاسلامية
مع الاتصاف بصفات الامامة فيلزم تضليل الامة بترك
الواجب عليهم وقد ورد عصمتهم من الاجتماع على ضلالة واجاب
الشارح في بعض كتبه بانه انما يلزم الضلالة لو تركوه عن
قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار وهو قريب بما قاله الفقها
انه لو تولى ذو شوكة مع عدم استيفا الشروط صحت امامته
ووجب الانقياد له ولو كان فاسقا جاهلا ثم ينبغي اي يجب وثم

للترتيب

للترتيب في الذكر ان يكون الامام ظاهرا ليرجع اليه في المهمات
علة غائية للظهور فيقوم بالمصالح بيان لثمرة الظهور وفايدته
ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام علة غائية للقيام بالمصالح
لا مختفيا عن اعين الناس كلهم وفي نسخة من اعين الناس ومعنى
الاولى ان الاختفا المنتفي يجاوز اعين الناس الى المختفي واتصل به
ومعنى الثانية ان ابتدا الاختفا من اعين الناس خوفا من
الاعدا علة مختفيا وما اي ومما للظلمة من الاستيلا وسموهم
اعدا لانهم يريدون اهلاكه وظلمة لظلمهم له باستيلائهم على حقه
من الخلافة منتظرا نعت الظا مختفيا او خبر اخر ليكون خروجه لا وجوده
من اصله عند صلاح الزمان ظرف خروجه واشار الى تفسير
صلاح الزمان بقوله وانقطاع موارد الشر والفساد بانقطاع
ذويه وانحلال نظام اهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة
عطف على ظاهر خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق
بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام علي رضي الله عنه
ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين
ثم ابنه محمد الباقر من بقر الشي اذا شقه لقب بذلك لتبقره في العلم
وزيادته فيه بسطه فكانه شق العلم لاستخراج دقايقه والتبحر في حقايقه
ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم من كظم الغيظ اذا تجرعه
او من الكظوم وهو السكون ثم ابنه علي الرضى بكسر الرا مصدر بمعنى الراضي
اسم فاعل او المرتضى اسم مفعول ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي
ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القايم بالخلافة الا انا لمنتظر
المهدي وقد اختفى خوفا من اعدايه وسيظهر فيملا الدنيا
قسطا اسم مصدر بمعنى الاسقاط اي العدل كما فسره بقوله
وعدلا كما مليت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد
ايامه كعيسى والخضر عليهما الصلاة والسلام وغيرهما انتهى كلام
الامامية ولا نزاع بيننا وبينهم في ان المهدي سيظهر ويملك
الارض سبع سنين ويملا الدنيا قسطا وعدلا كما مليت جورا

وظلما وانه من عترته عليه الصلاة والسلام ومن ولد فاطمة اجلى الجهة
افتى الائمة بانه من اسمه اسمه عليه الصلاة والسلام يشبهه صلى الله عليه
وسلم في الخلق كما في الخلق كما نطقت به الاخبار وانما النزاع في انه
مخلوق الآن حي ممتد عمره امتدادا خارقا للعادة كعيسى والخضر
عليهما الصلاة والسلام قائم بالخلافة مدة حياته وانه ابن الحسن
العسكري لما علمت من انه ابن عبد الله وانت خبير بان اختفا
الامام وعدمه اي الامام سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة
من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء
لذاته وافعاله واقواله بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية
الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في حق ابائه الذين كانوا
ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا عند فساد
الزمان واختلاف الاراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى
الامام اشد وانقيادهم له اسهل لاضطرارهم الى ذلك لعموم
الظلم وتفاقم الهرج وتفرق الكلمة واختلاف الاراء وحينئذ فان
لم ينقاد واله جميعا فلا اقل من ان يفترقوا في الانقياد
فرقتين بخلاف ما اذا اتفقت كلمتهم واراؤهم ولم يبغ بعضهم
على بعض فيبعد انقيادهم لمن يريد الاستيلاء عليهم واتفاقهم
على انه المستحق للخلافة دون غيره ويكون من قريش يكون مرفوع
عطف على ينتفي ولا يجوز الامام اي كونه من غيرهم ولا يختص بني هاشم
اي ولا يقصر على بني هاشم دون من عداهم من قريش واولاد علي رضي الله
عنه عطف على بني هاشم يعني بشرط ان يكون قرشيا مستفاد
من قوله ويكون من قريش مع قوله ولا يجوز من غيرهم لقوله عليه
الصلاة والسلام الائمة من قريش وجه الدلالة انه من حصر
المبتدا في الخبر نظير قولهم الكرم في العرب وهذا الحديث وان
كان خبر الواحد فيفيد الظن والمسئلة قطعية لا بد في ثبوتها
من دليل قطعي وقد مر ان المراد بخبر الواحد ما لم ينته الى التواتر لكن
لما رواه ابو بكر رضي الله عنه محتجا به على الانصار حين قالوا منا امير

ومنكم

امير لم ينكره احد من المهاجرين ولا من الانصار فصار حكمه مجمعا
عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا اعتبار بخلافهم
طرءوها بعد انعقاد الاجماع فيكون خارقة له ولا يخفى ان الاجماع
من الادلة القطعية فتثبت به المسايل المطلوب فيها القطع ولا
يشترط ان يكون هاشميا او علويا اي ولا علويا وهذا معطوف
على قوله يشترط ان يكون قرشيا وهو بيان لقول المصنف ولا يختص
الخ اذ الاختصاص يستلزم الشرطية فنفيه يستلزم نفيها
لما ثبت بالدلايل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع
انهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قريش واشار الى
بيان كونهم من قريش بقوله فان قريشا اسم لاولاد النضر بن
كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله عليه الصلاة
والسلام فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم
ابن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي
ابن غالب بن فهر بن مالك بن النضر اي قريش بن كنانة
ابن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد
ابن عدنان على هذا اتفق اهل العلم بالانساب واما ما بعد
ففيه اختلاف واضطراب فلذا اقتصر عليه الشارح فالعلوي
والعباسي من بني هاشم كان العباس الذي هو ابو العباسيين
وابا طالب الذي هو ابو العلويين ابنا عبد المطلب
وابو بكر قرشي لانه ابن ابي قحافة عثمان اسم ابي قحافة
عامر بن عمرو بن كعب بن لوي وكذا عمر قرشي لانه
ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن
عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا
عثمان قرشي لانه بن عفان بن ابي العاص بن امية
ابن عبد شمس بن عبد مناف فابو بكر وعمر رضي الله تعالى
عنهما يلتقيان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في كعب
وعثمان رضي الله تعالى عنه يلتقي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم

في عبد مناف ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما عطف على قوله
ويكون من قريش اي اذ معناه يشترط كما قرره الشارح لما مر من
الدليل على امامة بكر اي استحقاقه لها مع عدم القطع بعصمته
يعني ان الدليل على ان العصمة ليست شرطا في الامام اجماع الصحابة
رضي الله عنهم على امامة بكر رضي الله تعالى عنه مع عدم القطع بعصمته
فلو كانت العصمة شرطا في الامامة لما اجمعوا على امامته الا
بعد الاجماع على عصمته والقطع بها فكان واجب العصمة والواقع
خلافه وفي قوله مع عدم القطع بعصمته اشارة الى ان المنفي
عنه هو القطع بالعصمة لاحتمالها اذ لا مانع من وجودها
فيه فان حقيقة العصمة عند اهل السنة كما سيأتي ان لا يخلق الله تعالى
في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولا مانع من وجودها
في غير الانبياء والملائكة نعم العصمة في حق الانبياء والملائكة
واجبة وفي حق الاولياء جائزة وقد يعبر عن عصمة الاولياء
بالحفظ تمييزا بينها وبين عصمة الانبياء والملائكة وايضا
الاشتراط هو المحتاج الى الدليل لكونه امرا وجوديا فلا بد في اثباته
من الدليل اذ الاصل في كل حادث عدمه واما الامر في عدم
الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط لكونه عدميا فهو على الاصل
فلا يحتاج الى اثبات احتج المخالف القايل بالاشتراط بقوله
تعالى لا ينال عهدي الظالمين بناء على ان المراد بالعهد الامامة
لبداهة سبحانه وتعالى هو الامامة بقرينة قوله تعالى اني جاعلك
للناس اماما قال ومن ذريتي وغير المعصوم ظالم فلا ينال له
عهد الامامة اشار الى ان الدليل ههنا قياس من الشكل
الاول تتألف من الاية الكريمة وهو مؤلف من مقدمتين
صغرى مذكورة وكبرى محذوفة للاستغناء عنها بدليلها
وهو الاية الكريمة هكذا غير المعصوم ظالم والظالم لا ينال له
عهد الامامة فغير المعصوم لا ينال له عهد الامامة والجواب
المنع اي منع ان غير المعصوم ظالم فان الظالم من ارتكب معصية مستقطة

للعدالة وهي الكبائر وصغائر الخسة والاصرار على الصغيرة اذا لم تغلب
طاعاته على معاصيه مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم
لا يلزم ان يكون ظالما لانه قد لا يذنب اصلا اذ لا يلزم من جواز
الذنب عليه وقوعه فيه واذا اذنب فقد لا يكون مرتكبا لذنب
مستقط للعدالة وعلى تقدير ارتكابه لذلك فقد يتوب ويصلح
فلا يكون ظالما فلا يدخل في الاية اذ نفي العهد عن الاخص لا يستلزم
نفيه عن الاعم على ان المراد بالعهد في الاية النبوة لا الامامة ولو
اريد به الامامة فليس المراد بها الامامة المبحوث عنها هنا بل
المراد بها النبوة فقوله والجواب المنع اي للمقدمة الصغرى وهي
غير المعصوم ظالم اما الكبرى فلا يتاتى منعها لكن لا حاجة اليه اذ
الدليل ينتقي بانتفاء جزئه وحقيقة العصمة وماهيتها ان لا
يخلق الله تعالى في العبد الذنب اي ذنبا مع بقاء قدرته على
الذنب واختياره اي ارادته وهذا الحد معنى قولهم اي ايتنا
مع المتكلمين العصمة لطف من الله تعالى يحمله اي يبعث العبد
ويحضه على فعل الخير ويزجره اي ينهاه عن الشر مع بقاء
القدرة والاختيار اي الارادة وسكتوا عن القدرة اخذا
من قيد الاختيار كما اشرنا اليه تحقيقا علة بقاء الاختيار
لئلا يتبدل اي التكليف اذ لا يخفى ان حقيقة الاختيار
المستلزم لعدم سبق العلم مستحيلة في حق الله تعالى
العالم بما كان وبما يكون فالمراد به اذا اضيف اليه سبحانه
انه يعامله معاملة التكليف الشاق على النفوس عادة معاملة المختبر
اذ يظهر بذلك امتثال العبد وعدم امتثاله والمراد بتوقف
العلم عليه في نحو قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم الاية توقف التعلق
التنجيزي للعلم وهو تعلق العلم بالشيء واقعا في الخارج واللطف
ما يقع عنده صلاح العبد اخذا من ان التعريف الاول عدمي
والثاني وجودي لكن لما كان محصلهما واحدا صح قوله وهذا معنى
قولهم الخ واعترض ايضا بان التعريف الثاني اشبه بتعريفها بالملكة

كما يدل عليه قوله تحمله على فعل الخير وتزجره عن الشر وهذا مردود بقوله
مع بقا الاختيار اي والقدرة فان القدرة والارادة ينافيان منع الملكة ولهذا
اي ولان العصمة تعتبر في مفهومها بقا الاختيار قال الشيخ ابو منصور الماتريدي
العصمة لا تزيل المحنة المحنة لغة ما يختبر به العبد من النعم او النقم ليشكر
او يصبر والمراد بها هنا التكليف ويعتمد عليه من القدرة والاختيار معتبر في مفهوم
العصمة وبهذا الذي ذكرناه في حقيقة العصمة وانها لا تزيل المحنة يظهر فساد
قول من يقول من الحكما وغيرهم انها اي العصمة خاصية اي ملكية وغريزية
في نفس اي روح الشخص على احد القولين او بدنه على القول الاخر
يمتنع اي يستحيل بسببها اي تلك الخاصية صدور الذنب عنه
اي الشخص لعدم قدرته عليه وارادته له مع تلك الخاصية كيف لا يظهر
فساد هذا القول او كيف يمتنع صدور الذنب عن الشخص المعصوم
ولو كان الذنب ممتنعا اي مستحيلا لما صح تكليفه اي الشخص المعصوم
بترك الذنب ولما كان الشخص المعصوم مثابا عليه اي الترك
واللازم منتف بوقوع التكليف والثواب للمعصومين من الانبيا
والملايكة بل هم اشد الناس تكليفا واكثرهم ثوابا ولا ان يكون
افضل اهل زمانه لان المساوي في الفضيلة بل المفضول
الاقل تفسير للمفضول علما بالامور الدينية وعملا ربما كان
اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها
جمع موجب بالفتح خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع
للشر وابعد عن اثارة الفتنة لكثرة اتباعه وانصاره ولهذا
اي ولاجل ان المفضول ربما كان اعرف بمصالح الامامة الخ جعل
عمر رضي الله تعالى عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بان
بعضهم كعلي وعثمان افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة
شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد مبني السوال
على ان معنى جعل الامامة شورى بين الستة انه جعل كلا من الستة اماما مستقلا
والجواب ان عمر رضي الله تعالى عنه انما جعل الامام واحدا من الستة والشورى
انما هي في تعيينه لا في الاحكام هذا هو الجواب الصحيح واما الجواب بانه جعل

الستة

الستة بمنزلة امام واحد المشار اليه بقوله قلنا غير الجايز هو نصب امامين
مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك
من امتثال احكام متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة
امام واحد فمبني على راي مرجوح ويشترط ان يكون الامام من اهل
الولاية المطلقة الكاملة اي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا تفسير
لقوله من اهل الولاية المطلقة الكاملة لان محله نصب على انه خبر
يكون فلذا نصب تفسيره ثم علل الاشتراط بقوله اذ ما جعل الله
للكافرين على المومنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى
مستحقر في اعين الناس والنسا ناقصات عقل ودين كما شهد
به الحديث والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف
في مصالح الجمهور فليسا من اهل الولاية فضلا عن المطلقة الكاملة
سايسا خبر ثان ليكون وشرط ثان بالنسبة الى الامور الدنيوية
كما اشار اليه بقوله اي مالكا للتصرف في امور المسلمين الدنيوية
بقوة اي بسبب قوة رايه الراي ادراك جزئي متعلق بما ينبغي
ان يفعل او يترك ويعبر عنه بالبصيرة النافذة في دقايق
العلم بالامور الجزئية ورويته الروية هي الفكر والنظر
الصحيح ومعونة باسه اي شدته وشوكته اي حدته وحاصله
مع الايضاح ان السياسة في ملك التصرف في الامور الجزئية
بقوة الراي والروية ومعونة الباس والشوكة فالسياسة
انما تتحقق بالامور الاربعة لان قوة الراي والروية يفيد العلم
بما فيه المصلحة ودراء المفسدة لا ابراز ذلك في الوجود بل لا بد
فيه مع ذلك من معونة الباس والشوكة قادرا خبر ثالث
ليكون وشرط ثالث بالنسبة الى الامور الدينية كما اشار
اليه بقوله بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته على تنفيذ
الاحكام الدينية راجع للعلم وحفظ حدود دار الاسلام
اي جوانبها التي تلي العدو ويعبر عنها بالثغور وهذا راجع
للكفاية والشجاعة وانصاف الظالم من المظلوم راجع للعدل

منتى كلامه لف ونشر غير مرتب اذ الاخلال بهذه الامور المشتمل
عليها الشرط الثاني والثالث من قوله الرأي الخ ومن العلم الخ وهذا
اظهر من قصرها على الامور الثلاثة التي هي التشدد والحفظ والانصاف
المتسببة عن العلم والعدل والكفاية والشجاعة المشتمل عليها
الشرط الثالث اذ لا خصوصية للاخلال بذلك بل الاخلال لكل من
الامور المشتمل عليها الشرطان المذكوران يحل بالغرض من نصب
الامام ولا ينعزل الامام بالفسق اي الخروج عن طاعة الله
بارتكاب كبيرة او اصرار على صغيرة بشرط من قولهم فسقت الرطبة
اذا خرجت من قشرتها والجور اي الظلم على عباد الله فالمراد بالفسق
الخروج عن طاعة الله تعالى فيما يتعلق بالعباد ويحتمل ان يكون
عطف الجور الذي هو الخروج عن طاعته تعالى فيما يتعلق على
الفسق من عطف الخاص على العام وانما لم ينعزل بذلك لانه
قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء من عطف العام
على الخاص ويحتمل ان يكون عطف تفسير بان يريد الامانة التي
هي الامامة بعد الخلفاء الراشدين ومنهم الحسن بن علي كما مر
من ان مدة الخلافة تمت بمدة خلافته وهي ستة اشهر ومن
المعدودين من الخلفاء الراشدين عمر بن عبد العزيز ولم تحسب مدته
من مدة الخلافة في الحديث لتخلل الجور بينهما بخلاف مدة الخلافة
في الحديث فانها لم تتخللها شيء كما تقدم والسلف كانوا ينقادون
لهم ويقيمون الجمع والاعياد بأمرهم من عطف الخاص على العام
ولا يرون اي يعتقدون الخروج عليهم جائزا فان ذلك اجماعا
منهم على صحة امامة اهل الفسق والجور وهذا اعني قوله والسلف
الخ من تمام الدليل اذ مجرد الظهور والانتشار لا يستلزم عدم الانعزال
ولان العصمة عطف على انه فتظهر الخ ليست بشرط للامامة ابتدا
تبيين محول عن المضاف اي ليست بشرط في ابتداء الامامة
بقا اي في بقائها اولى لان الرفع اشد عسرا من الدفع
وفي هذا الاستدلال كما قال بعضهم ضعف لان عدم اشتراط

العصمة لا يدل على عدم اشتراط العدالة اذ عدم العصمة يتحقق بالصغيرة
التي لا تسلب العدالة كيف وقد صرحوا بان العدالة شرط في الامامة
اذ الامام متصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم والفاسق لا يؤمن
ان يتصرف فيها على غير وجه الشرع فيضيع الحقوق وعن الشافعي
رضي الله عنه ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير
في تغيير بعض دون عند اشعار يضعف هذه الرواية لانها خلاف المسطور
في كتب الشافعية كما صرح به واصل المسئلة اي ومنشأ الخلاف في هذه
المسئلة بين ابي حنيفة وبين الشافعي فيما نقل عنه في كتب الخلاف وان
كان الصحيح من مذهبه عدم الانعزال كما في خزانة ان الفاسق ليس
من اهل الولاية اعم من الصغيرة والكبيرة عند الشافعي لانه لا ينظر
لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة رحمه الله هو من اهل
الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور
في كتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام
والفرق بين القاضي والامام ان في انعزاله اي الامام ووجود
نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي
رواية النوادر من كتب الحنفية عن العلماء الثلاثة ابي حنيفة
ومالك والشافعي وابي حنيفة وصاحبيه على ما قيل انه لا يجوز
قضاء القاضي الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلده الفاسق
القضاء ابتداء طرف الفاسق يصح تقليده ولو قلده وهو عدل
ينعزل بالفسق لان المقلد له ذلك اعتمد عدالته فلم يرض
بقضائه بدونها بخلاف ما لو قلد وهو فاسق فان المقلد
لم يعتمد على عدالته بعلمه بفسقه فلا ينعزل بالفسق
وفي فتاوى قاضي خان من امر السلطان اي سلطان القضاء
ورئيسهم وفيه مبالغة او المراد قضاة مخصوصون من اقرانه
اجمعوا على انه اي القاضي اذا ارتشى اي قبل الرشوة لا ينفذ
قضاؤه فيما اي في الحكم الذي ارتشى له ونفوذه في غيره على الخلاف
السابق في الانعزال بالفسق فانه اذا اخذ القاضي القضا

بالرشوة اي دفعا شيا ليولى قاضيا لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه
لعدم صحة ولايته ويجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر من الجواز
المقابل للمنع فيصدق بالكراهة كما سياتى قريبا لقوله عليه الصلاة والسلام
صلوا خلف كل بر وفاجر الامر للاباحة واجاب المالكية القايلون بعدم
جواز الصلوة خلفا لفاجر الا ان يكون الامام الاعظم بان الحديث فى الايمة اى الخلفا
لانهم كانوا يؤمون فى الصلاة ولان علما الامة كانوا يصلون خلف الفسقة
بالجوارح الظاهرة واهل البدع والاهوا من غير نكير اي انكار من غير الفعل
عليه فصار اجماعا سكوتيا واجاب المالكية بان عدم الانكار لا يستلزم الموافقة
فى كل موضع اذ لا يجب الانكار الا فيما اجمع على انه منكر اما ما اختلف
فى انكاره فلا لان المجتهد لا ينكر على مجتهد فلا يكون السكوت من البعض
ههنا مع فعل الباقين اجماعا سكوتيا وما نقل عن بعض السلف مر
فى دفع اعتراض على ما تضمنه قوله من غير نكير من دعوى الاجماع السكوتى
على الجواز وتقريره ان ما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة
خلف الفاسق والمبتدع ينافى دعوى الاجماع على الجواز لظهور المنع
فى التحريم فاجاب بان المنع وان كان ظاهرا فى التحريم لكنه محمول على
الكراهة كما اشار اليه بقوله فمحمول على الكراهة اذ لا كلام اى تراع
فى كراهية الصلاة خلف الفاسق والمبتدع ولما لكى ان يقول لا بد فى الحمل على
المحتمل المرجوح من دليل صارف عن المحتمل الراجح فلا بد من بيانه هذا الذى ذكر من
من الجواز المستدل عليه بما ذكرناه من الادلة محله اذا لم يود الفسق او البدعة
الى حد الكفر واما اذا ادى الى حد الكفر فلا كلام اى خلاف فى عدم جواز
الصلاة خلفه من جميع الفرق ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مومن لكنهم يجوزون
الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة فى الصلاة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان
بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا فصح دعوى عدم النزاع بين الفرق فى
عدم جواز الصلاة خلف من اداه فسقه او بدعته الى الكفر اذ المعتزلة وان قالوا باستقا
الايمان عن الفاسق لانتفاء جزئه الذى هو الاعمال لكنهم لا يقولون بكفره لتصديقه
وعدم جحوده ويصلى اى ويجوز بل يجب فى غير الشهيد ان يصلى على كل بر وفاجر اذا مات
على الايمان للاجماع ولقوله عليه الصلاة والسلام لا تدعوا اي تتركوا الصلاة

على

على من مات من اهل القبلة ولا يرد الشهيد لان الحكم فى الاجماع والحديث على المجموع
لا على كل فرد فرد واما على القول بجواز الصلاة على الشهيد كما يقول الحنفية فلا اشكال بالنظر
الى الحديث ولهذا لم يتعرض الشارح لتخصيص الشهيد من عموم الحديث فان قيل اشار
هذه المسايل الثلاثة وهي ويعزل الامام بالفسق والجور ويجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر
ويصلى على كل بر وفاجر انما هى من فروع الفقه فلا وجه لايرادها فى اصول الكلام والاقتصار
فى الموضعين ببيانه وان اراد المصنف بايرادها ان اعتقاد حقية ذلك المذكور من اشال
هذه المسايل واجب وهذا المراد من الاصول اي اصول الكلام فلا وجه لايراد ذلك
اذ جميع مسايل الفقه كذلك بجواب ان محذوف وقوله بجميع مسايل الفقه كذلك
تعليل له قلنا انه اي المصنف لما فرغ من مقاصد علم الكلام وبين المقاصد بقوله
من مباحث الذات والصفات الثبوتية والافعال والمعاد والنبوة والامامة على متعلق
مباحث قانون اي اصل اهل الاسلام وطريق السنة والجماعة وفى عد الامامة من مقاصد
علم الكلام اشكال اذ هى من الفروع عندنا اذ الحق ان نصب الامام واجب على الخلق لا على
الحق كما مر نعم هى من مقاصد هذا العلم حقيقة على راى الشيعة القايلين بوجوب
نصب الامام على الله تعالى ويوخذ من هذا الاستدراك جواب عن هذا الايراد بان
يقال هى من مقاصد علم الكلام فى الجملة وان لم تكن من مقاصده عند جميع الفرق وحلول
جواب لما التنبيه على بند جمع بند وهى القطعة من الشى من المسايل التى يتميز بها
اهل السنة فهى تشبه تلك المقاصد من هذه الجهة ثم بين تلك المسايل بقوله
مما خالف فيه المعتزلة كجواز المسح على الخفين وان خواص البشر افضل من خواص
الملايكة او الشيعة كجواز الصلاة خلف كل بر وفاجر او الفلاسفة كقولنا
خواص البشر افضل من خواص الملايكة او الملاحدة وهم الباطنية كقولنا النصوص
على ظواهرها وسموا ملاحدة لالحادهم اي ميلهم عن الدين او غيرهم من
اهل البدع جمع بدعة وهى الضلالة التى عليها شبهة والاهواء جمع هوى
وهو الضلالة التى لا شبهة عليها سواء كانت تلك المسايل من فروع الفقه
كما فى هذه المسايل الثلاثة او غيرها من الجزييات المتعلقة بالعقايد
من حيث وجوب اعتقاد حقية حكمها لاعتقاد الخصم بطلانها كما فى قوله
ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير وقوله ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة
ونكف عن ذكر الصحابة الا بخير الاستثناء مفرغ فى الاثبات لان المعنى

على المعنى اي لا تذكروا الصحابة الا بخير لما ورد في الحديث الصحيح من مناقبهم ومن
وجوب الكف عن الطعن فيهم والمناقب جمع منقبة بالفتح وهي الفضيلة لانها تنقب
عنها ويفتش كقوله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل
احد ذهبا ما بلغ مد احدهم اي طعاما ولا نصيفه اي نصيفا حدهم
والنصيف مكيال دون المد ويجئ بمعنى النصف كالعشير بمعنى العشر
والمعنى لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ اجر انفاقه ذلك المثل اجر انفاق
احدهم مدا من الطعام ولا نصيفا وذلك لصدق نيتهم وخلوص طويتهم
واشتمال انفاقهم على غاية الاخلاص وقصد نصرة دين الله تعالى ورسوله
وقيام الدين وظهوره بهم وامور لا تخفى لا يجتمع في انفاق غيرهم
والخطاب فيه لبعض الصحابة نزله لسبه منزلة غير الصحابة زجرا
ورد على السب ثم ان الحديث دل بصدره على وجوب الكف
عن الطعن فيهم لانه نهي عن الشئ مرتضد ودل بعجزه على مناقبهم وكقوله عليه
الصلاة والسلام اكرموا اصحابي فانهم خياركم لكن الحديث وكقوله عليه
الصلاة والسلام الله الله منصوب على الاغراء اي الزموا الله في اصحابي
او على التحذير اي احذركم الله اي عذابه بسبب ايذاء اصحابي او على التعظيم
اي اتقوا الله في اصحابي الله الله في اصحابي تاكيد لا تتخذوهم غرضا
اي مرمى تسمونهم بالمنكرات وما يجل منصبهم عنه من بعدي فمن
احبهم فبحبي احبهم لا بغيره فمن الاسباب فمحبة الصحابة دليل على حب
رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن ابغضهم فبغضي ابغضهم لا بغيره من
العلل فبغض الصحابة علامة على بغض رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو سبب
شقاق الدارين كما ان محبته سبب سعادة الدارين فقوله فبحبي
وقوله فببغضي مصدران مضافان للمفعول اي بسبب حبه اياي
وبغضه اياي والتقدير للاختصار وحاصل المعنى لا يحبهم الا من
احبني ولا يبغضهم الا من ابغضني ومن اذاهم فقد اذاني
ومن اذاني فقد اذى الله مجاز لتعاليه سبحانه عن الايذاء والسر
في هذا المجاز المبالغة في الزجر ومن اذى الله فيوشك اي يقرب
ان ياخذه ثم في مناقب كل من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن

وغيرهم

هذا الحديث هو طرف من حديث رواه البيهقي

لسند صحيح ولفظه اكرموا اصحابي فانهم خياركم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل
ليحلف ولا يسئل ويشهد ولا يستشهد الا من احب العراق وعلى التحذير اي احذركم الله في اصحابي
كحرمة الحنة فيلزم اجتماع خان الشيطان مع
وهو مع الانثى اقرب ولا يخلو رجل بامراة فان
الشيطان ثالثهما او من سره حسنة وساءته سيئة
فهو مؤمن اتم ايمانا الحديث

وغيرهم من اكابر الصحابة رضي الله تعالى عنهم احاديث يصحيح غيرها
تقدم في عموم الصحابة وما اي اوامأ وقع بينهم ولذا اتى بالفاء في جوابه
من المنازعات والمحاربات فله محامل جمع محمل مصدر ميمي بمعنى الحمل
والتاويل ولذا فسره بقوله وتاويلات عندهم مسوغة لتلك
المنازعات والمحاربات فلا تجوز لغيرهم بغض بعضهم او سبه
او القدح فيه بسبب ذلك واذا علمت ذلك فسبهم بمجرد ما وقع منهم
من غير فحص عن تلك التاويلات المسوغة لهم على الاقدام على ذلك المزيلة
للاشكال عنا والطعن فيهم اذا كان مما يخالف الادلة القطعية
فكفر اي فهو كفر جواب اذا وهي مع شرطها وجوابها خبر سبهم وما عطف
عليه كقذف عايشة رضي الله تعالى عنها بالزنا لان القران قد شهد ببراءتها
منه فهو تكذيب للقران الناطق ببراءتها والا اي وان لم يكن مما يخالف
الادلة القطعية فبدعة وفسق وبالجملة اي سواء خالف السب
والطعن الادلة القطعية ام لا لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء
الصالحين جواز اللعن اي الدعاء باللعنة على معاوية واضرابه لان
غاية امرهم عند الشيعة كما قال بعضهم البغي والخروج عن الامامة
وهو لا يوجب اللعن اي لا يستلزم جوازه وانما اختلفوا في يزيد
ابن معاوية وان تقي ذلك الاختلاف حتى ذكر في الخلاصة وغيرها
انه لا ينبغي اي لا يجوز اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه الصلاة
والسلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة تفسير للمصلين
وما نقل من لعن النبي عليه الصلاة والسلام لبعض من اهل
القبلة فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره من العلم
بالعواقب والخواتيم والايمان والنفاق وبعضهم عطف على ذكر
في الخلاصة اطلق اللعن اي جوازه عليه لما انه كفر حين امر
بقتل الحسين رضي الله تعالى عنه هذا يجري على قواعد الحنفية
فان المشهور عندهم ان سب الصحابي كفر فما بالك بقتل من جمع
بين الصحبة والبنوة واما على قواعد غيرهم كالشافعية ففي ترتب
الكفر على مجرد الامر بالقتل وقفة الا ان يحمل على الامر بالقتل

الصلاة تكون الطعن صنفا مفيدا اما اذا لم يكن
عن اصحاب وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم عند ذي معوية واهل الشام
اخواننا نعود علينا الهون اي الذل

قال الامام العراقي لم يثبت ان يزيد امر بقتل الحسين رضي الله عنه

لسبه وغيره سب
ان له ان يلعن ويكون ذلك رحمة للداعي
ولعنة اخرى عليه
ان اذى الله احدا او دعا عليه
اغا انا البشر فا

من حيث كونه ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم او على استحلال
الامر المذكور او ما اشبه ذلك واتفقوا على جواز اللعن على من قتله
او امر به او اجازه اي جوزه او امضاه ورضي به فمن جزم بجواز
اللعن على يزيد جزم بانه صدر منه اخذ المذكورات ومن لم يجزم
بذلك تردد في الصدور والشارح من الفريق الاول فلذا قال والحق
ان رضي يزيد بقتل الحسين رضي الله تعالى عنه واستبشاره اي سروره
بذلك اي بقتله واهانته اهل بيت النبي عليه الصلاة والسلام
مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها اي المذكورات احادا فنحن لا
نتوقف في ما ذكر في شانه من الرضى بقتل الحسين وما عطف عليه
بل نتوقف في ايمانه لان ما صدر منه دليل على تكذيب جد الحسين
وامارة عليه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه ونشهد
من الشهادة بمعنى العلم للاجماع والاحاديث الصحيحة بالجنة للعشرة
المبشرة صفة للايضاح الذين بشرهم النبي صلى الله عليه وسلم
صفة ثانية لبيان المبشر حيث اي حين قال ابو بكر في الجنة وعمر في
الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة بن عبيد الله في الجنة
والزبير ابن العوام في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد
ابن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد وهو الذي ناله في الجاهلية في
الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وقوله في الجنة اي في المستقبل او في
الحال تنزيلا للمستقبل المحقق منزلة الحال كما في قوله تعالى اتى امر الله
اي الساعة ولما كان الاقتصار على العشرة ربما يوهم قصر التبشير
عليهم دفع ذلك التوهم بقوله وكذا نشهد بالجنة لفاطمة بنت النبي
صلى الله عليه وسلم والحسن والحسين ولديها رضي الله عنهم لما ورد في
الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن
والحسين سيدا شباب اهل الجنة فان قيل ورد التبشير
لغير من ذكر من العشرة والسيدة فاطمة وولديها كاهل الشجرة
كما ورد في الصحيح فما وجه الاقتصار فالجواب ان العقايد لاعتمادها
على القطع لا بد في سندها من التواتر والشهرة القريبة منه وهذا

مختص بمن ذكره المص والشارح وساير اي باقي الصحابة لا يذكرون الا بخير
ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المومنين ولا نشهد بالجنة او النار
لاحد بعينه غير من ذكر وغير من وردت النصوص في موته على الكفر فانا
نشهد لهم بالنار باعيانهم كما انا نشهد لمن ذكر من العشرة وفاطمة وولديها
وساير من وردت النصوص في حقهم بحسن العاقبة كالانبيا والملايكة
ومن اختلف في نبوته بالجنة باعيانهم ونرى اي نعتقد المسح اي جوازه
على الخفين في السفر والحضر متعلق بالمسح لانه وان كان زيادة على الكتاب
لاقتصاره على الغسل لكنه ثابت بالخبر المشهور فيفيد الاعتقاد الجازم
وان لم يفد اليقين سيل استيناف بياني علي بن ابي طالب رضي الله
تعالى عنه عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله صلى الله عليه
وسلم ثلاثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى ابو
بكر رضي الله تعالى عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه رخص
للمسافر ثلاثة ايام ولياليهن ظرف رخص اي في ثلاثة ايام ولياليهن
وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر ظرف رخص ايضا فليس خفيه ان يمسح
عليهما مفعول رخص على اسقاط في وقال الحسن البصري ادركت سبعين
نفرا اطلقه على الواحد وهو اسم جمع مثل خمسة ذود من الصحابة يرون
اي يعتقدون المسح على الخفين وهذا لا يقال من قبل الراي فلولا
انه ثبت عن الشارع لما راوه ولهذا اي ثبوته بالخبر المشهور قال ابو حنيفة
رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاء فيه اي في شانه من الادلة مثل ضوء النهار
في الوضوح وقال الكرخي مستانف لا عطف على ابو حنيفة اخاف الكفر على من
لا يرى المسح على الخفين لان الاثار التي جاءت فيه في حيز التواتر
المعنوي لشهرتها فهي ملحقة بالمتواترة وان لم تكن متواترة ولهذا عبر بالخوف
ولم يجزم بكفر من لا يرى ذلك لان انكار المسح ليس انكارا لما علم من الدين
بالضرورة وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى
سئل انس بن مالك رضي الله تعالى عنه عن السنة والجماعة فقال ان
تحب الشيخين ابي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما ولا تطعن في الختنين علي
وعثمان رضي الله تعالى عنهما فان الختن زوج البنت ويمسح على الخفين وتخصيص

الجواب بهذه الثلاثة للمبالغة والاغلاظ في الرد على من يخالف ذلك او بعضه
ويعتقد خلافه والا فالسنة لا تنحصر في ذلك ولا تحرم نبيذ الجر
اسم جنس جمعي واحده جرة والنبيذ يحتمل ان يكون بمعنى المنبوذ وان يكون
بمعنى النبذ والشارح حمله على المعنى الثاني حيث قال وهو ان ينبذ عنز او نحوها
في الماء فيجعل في انا من الخزف مثلا فيحدث فيه اي الماء لذع كما اي كالذي
الذي للنقاع لان الفعل انسب بورود عدم التحريم عليه اذ الاحكام انما ترد
على الافعال وفي بعض النسخ ولا تحرم نبيذ التمر فقول الشارح او زبيب
ظاهر على النسخة الاولى واما على الثانية فهو اشارة الى ان قوله التمر مثال
لا قيد ثم اشار الى بيان السبب الحامل على النص على عدم التحريم بقوله فكانه
اي الشان نهى عن ذلك في بدء الاسلام لما اي حين كانت الجرار اوانى
الخمور ثم نسخ وخلاصته ان النهي عن التحريم لما كان في صدر الاسلام فربما يتوهم
استمرار كانوا فهمه الروافض نص اهل السنة على عدم التحريم وعلى انه منسوخ
وفي قوله كانه اشارة الى ان هذه النكتة مظنونة لا مقطوع بها وقوله
لما كانت الجرار اوانى الخمور اي فربما يسرع الاسكار الى ما فيها من غير شعور
به اذ لا تنقد بالتحريم بخلاف القرب ولذا كان النبذ فيها جائزا اذ ذاك دون
الجرار ثم نسخ التحريم وبقيط بشرب المسكر فعدم تحريمه من قواعد
اهل السنة والجماعة وان كان من الفروع الفقهية لكن لما خالف فيه
الروافض وامتاز اهل السنة بعدم التحريم نص عليه المصنف ردا عليهم والى هذا
اشار الشارح بقوله خلافا للروافض وهذا الحكم وهو عدم تحريم نبيذ الجر
اذا حصل فيه لذع بخلاف ما اذا اشتد النبيذ وصار مسكرا لتغير
اشتد فان القول بحرمته كثيرة وقليله مما ذهب اليه كثير من اهل
السنة فلا وجه لما يراد عدم تحريم قليله في المعتقد وان كان مذهب اكثر
فان قيل قوله من قواعد اهل السنة الخ يشكل عليه ان القاعدة قضية كلية يتعرف
منها احكام جزئيات موضوعها وموضوع هذه القضية امر خاص وهو نبيذ الجر
اجيب بانه كلي باعتبار العموم في افراده ولا يبلغ ولي غير نبي وان عظم شانه
في الولاية درجة الانبياء اي نبي ما من الانبياء فالمراد بالانبياء الجنس لان الانبياء
عليهم السلام معصومون عصمة لازمة بخلاف الاولياء فان عصمتهم في

٢ هذا على مذهب الحنفية واما مذهب الشافعية فان ما اسكر كثيره حرم قليله فالنبيذ عندهم حرام اشم

هو بالزاي المعجمة والعين المهملة

المعبر عنها بالحفظ جائزة لازمة ومن هنا قيل لبعض الاكابر من العارفين ان زنى
الولي اي يمكن ان يقع في الزنا فقال وكان امر الله قدرا مقدورا فلم يتب ولم يشب
بل وكل الامر في ذلك الى التقدير الالهي مأمونون اي محفوظون من خوف
سوء الخاتمة منزهون عن ذلك ولتضمين مأمونون ذلك عدي في بعض
النسخ بعن مكرمون من الاكرام وهو الانعام بالوحي ومشاهدة الملكين
اي ابصار على صورته الاصلية وغيرها بخلاف غيرهم فانه ان راه لا يراه على صورته
الاصلية كما في رواية الصحابة جبريل على صورة دحية مأمورون
بتبليغ الاحكام حكم على المجموع لا على كل فرد فرد لخروج الانبياء
غير الرسل عن ذلك الاعلى القول بان النبي والرسول بمعنى
واحد وهو معنى الرسول على القول المشهور من ان الرسول انسان
اوحي اليه بشرع وامر بتبليغه وان لم يكن معه كتاب ولا نسخ
لبعض شروع من قبله وارشاد جنس الانام اي الانس والجن اي
دلالتهم على الطريق الموصل الى المطلوب والتنوين في تقدير جنس
ان ارشاد جميع الانام لم يثبت الا لبعض الانبياء وهو نبينا صلى الله
عليه وسلم بعد الاتصاف اي اتصاف الانبياء بكمالات الاولياء
ولا يخفى ان المتصف بهذه الصفات بعد الاتصاف بتلك الكمالات
بل بغاياتها افضل قطعا ممن اتصف بتلك الكمالات خاصة مما نقل
عن بعض الكرامية من جواز كون الولي غير النبي افضل من
النبي كفر وضلال من عطف الاعم على الاخص وانما كان كفرا
لانه انكار لما علم من الدين بالضرورة مع ما فيه من تنقيص
الانبياء وانما كان ضلالا عن الصواب لانه تفضيل للمفضول في الواقع
نعم قد يقع في النفس تردد اي شك في ان مرتبة النبوة
الاضافة في الموضعين بيانية افضل امر رتبه الولاية اي ولايته
النبي فالتردد في الافضلية بين نبوة النبي وولايته لا في مطلق
الولاية كما قيل وربما يفهم من ظاهر الشرح بعد القطع ظرف
يقع بان النبي متصف بالامرين وانه افضل من الولي الذي يعني
ليس نبيا منهم من قال بتفضيل النبوة بناء على ان النبوة تكميل للغير
ورتبة جلال الله تعالى اتم واكمل

اي في ان نبوة النبي افضل او ولايته فالاول ظاهر
المراد بالنبوة من يعني الوساطة بين الخالق
والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة
الملك والثاني الى ما في الولاية من معنى القرب والاختصاص
الذي هو غاية امر النبي من الكمال والاستغراق في
محبة جلال الله تعالى الخ منه

والولاية كمال والتكميل بعد الكمال وفوقه ومنهم من مال الى تفضيل الولاية
لان الولاية هي العرفان بالله وصفاته وقرب منه لغوي في كرامة عنده
والنبوة عبارة عن السفارة بينه وبين عبده وتبليغ احكامه اليه والقيام
بخدمة متعلقة بمصلحة العبد والمتعلق بالله تعالى وصفاته افضل
ولا يصل العبد مادام عاقلا بالغا يرد عليه النائم والساهي فلو قال
مادام بصفة التكليف كان اظهر ويمكن تفسير العاقل بالمتعقل ولا ايراد
الى حيث يسقط عنه الامر والنهي لعموم الحظابات الواردة في
التكاليف في الاشخاص والعموم في الاشخاص يستلزم العموم في الاحوال
والازمان والبقاع على الصحيح عند جماعة من الاصوليين واجماع
المجتهدين على ذلك اي على ان العبد لا يصل الى حيث يسقط
عنه الامر والنهي ولا يصح عود الضمير الى العموم لانه قد ذهب
كثير من اهل الاصول الى ان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال
والازمان والبقاع وذهب بعض المباحيين جمع مباحي نسبة
بان الاشياء على الاباحة لمن زعموا الى المباح ومن يعبر بالاباحيين جمع اباحي نسبة الى الاباحة
كما يدل عليه حكاية معتقدهم الى ان العبد المكلف اذا بلغ غاية المحبة اي نهايتها وهو معنى
حيث في المتن وصفا قلبه عن الشكوك والاوهام وسائر الكدورات
البشرية واختار الايمان على الكفر ضمن اختار معنى رجح او ايثر
فعداه بعلى من غير نفاق سقط عنه الامر بالعبادات مطلقا
ظاهرة كالصلاة او باطنة كالتفكر والنهي عن ارتكاب المعاصي
ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وذهب بعضهم
اي المباحيين الى انه اي العبد اذا بلغ غاية المحبة الخ سقط
عنه العبادات الظاهرة والباطنة ما عدا التفكر كما اشار
اليه بقوله وتكون عبادته التفكر ولا يفهم من هذا المذهب
سقوط النهي عن المعاصي وعدم سقوطه وهو محل تردد وهذا
القول من البعضين ولكفر لمخالفته للنصوص القطعية واجماع الامة
وضلال عن طريق الصواب الموصل الى المطلوب فان اكمل الناس
في المحبة والايمان هم انبياء عليهم الصلاة والسلام لما اعتبروا

في السقوط

٢ قوله النبوة عبارة عن السفارة الخ
هذا على اتحاد النبوة والرسالة
واما على اختلافهما فالصحيح
ان مرتبة
والنبي افضل من نبوته اتم

٢ المباحيون هم الذين يقولون

٢ قوله حكاية معتقدهم الى
الحقيقة التي من الى
شريف

في السقوط الكمال في المحبة والايمان رد عليهم بان ذلك لو صح لسقط
الامر والنهي عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام خصوصا حبيب
الله تعالى محمد صلى الله عليه وسلم لبلوغه اقصى غايات المحبة والايمان
واللازم منتف كما اشار اليه بقوله مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل
فالملزوم مثله واما قوله عليه الصلاة والسلام اذا احب الله عبدا
لم يضر ذنب فمعناه انه تعالى عصمه من الذنوب فلم يلحقه
ضررها هذا شروع في بيان شبهة لهم وردها تقرير الشبهة
ان الحديث قد تضمن ان المحبة تنافي مضرة الذنب فلا يكون الذنب
في حق من حصل له المحبة ذنبا فيكون مباحا وتقرير الجواب
انه اطلق في الحديث اللازم وهو عدم اضرار الذنب واراد
الملزوم وهو العصمة عن الذنب فيكون كناية على ان صدور
الذنب لا يستلزم اضراره لاحتمال التوفيق للتوبة والاصلاح او العفو
والمغفرة وذلك لا يستلزم سقوط التكليف والنصوص اي الالفاظ
من الكتاب والسنة بيان للنصوص محمل على ظواهرها
الانسب بقول المتن والعدول عنها الخ ان يقدر باقي بدل
تحمل ما لم يصرف عنها اي النصوص دليل قطعي في باب العقايد
كما اي كالصرف الذي في الايات التي تشعر ظواهرها بالجهة
والجسمية ونحو ذلك لا يقال ليست هذه الايات من النصوص
بل من المتشابه هذا السؤال يبتني على اصول الحنفية لان اللفظ
اما ان يظهر المراد منه او لا والاول يسمى ظاهرا فان ايد ظهوره
بشهادة السياق سمي نصا فان انضم اليه ذلك اي الظهور وشهادة
السياق ما يدفع احتمال التخصيص والتاويل يسمى مفسرا فان لحقه ذلك
اي الظهور والشهادة وما يدفع الاحتمال المذكور ما يدفع احتمال النسخ
سمي محكما فكل من النص والمفسر والمحكم اخص مطلقا مما قبله والثاني
ان كان عدم ظهوره لعارض كالاشتراك في القرء يسمى خفيا وان كان لنفس
اللفظ فان كان مما يدرك عقلا يسمى مشكلا او نقلا يسمى مجملا
وان لم يدرك اصلا يسمى متشابها وكل واحد من هذه الاقسام الاربعة

رواه الفقيه بن من رواية انس بلفظ التالي من
الذنب كمن لا ذنب له واذا احب الله عبدا لم يضره
ذنب اسهر وقال ابن ابي شريف في الاحكام
له اصلا وسنده بن ورواه فتاويل
ملاذكره الشارح وقد يقال بان
الله سبحانه وتعالى يوفقه للتوبة الصحيح
والتائب من الذنب كمن لا ذنب له اهم

يقابل بايازاية من الاقسام الاربعة الاول فالحقي يقابل الظاهر والمشكل
يقابل النص والمجمل يقابل المفسر والمتشابه يقابل المحكم اذا علمت ذلك
علمت وجه السؤال وعنوان الايات المشعر ظاهرها بما ذكر لم يظهر المراد
منها فضلا عن تاييد بالسياق فلا تدخل في النصوص والجواب ما اشار
اليه بقوله لانا نقول المراد بالنصوص ههنا في كلام المصنف ٢ اقسام ح
ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم النظم على ما هو المتعارف
وحاصله مع الايضاح ان المراد بالنصوص ههنا الفاظ الكتاب والسنة
ومن ظواهرها المعاني المتبادرة منها الى الاذهان بحسب الاوضاع اللغوية
على الاستعمال الشايع وهذا لا ينافي خفا المراد بوجه ما غير الوضع وليس المراد
بها ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم فيشمل جميع اقسام النظم
فقول الشارح المشعر ظواهرها الخ فيه مناقشة حيث نسب
الاشعار الذي هو من صفات الالفاظ الى المعاني المشعور بها
فلو قال الايات التي ظواهرها الجنة الخ لكان اوفق بحمل الظواهر
على المعاني الا ان يحمل على التجوز والعدول عنها اي عن الظواهر
لغير دليل صارف الى معان يدعيها اهل المعنى الباطن الحقي
وهم الملاحدة جمع ملحد وهو المائل عن طريق الصواب والالحاد في
اللغة الميل ومنه اللحد لانه في جانب مايل عن وسط القبر وسموا الملاحدة
الباطنية لادعايهم ان النصوص من الكتاب والسنة ليست
على ظواهرها بل لها معان باطنة اي خفية مجملة لا يعرفها
على وجه التفصيل والتعيين الا المعلم وهو المعلم المنتظر القايم
المهدي يدعون انه موجود في السحاب ينتظر الصلاح وقصدهم
اي مقصودهم بذلك الادعا نفي الشريعة اي الاحكام الشرعية
الاصلية والفرعية بالكلية ظاهرا وباطنا اما الاول فلتصريحهم بنفي
المعاني الظاهرة حقيقتها بل يجعلون نفيها وان لا حقيقة لها
وانما يشتغل وابذلك وقصدهم نفي الشريعة من اصلها ويحتمل
ان يريد بقوله بالكلية الاحكام الاصلية والفرعية لانهم حيث ما
نفوا الاحكام الشرعية اصلها وفرعها فقد قصدوا نفي الشريعة

بالكلية

بالكلية سوا اثبتوا لها معاني باطنة خلاف هذه المعاني المعروفة
يعرفها المعلم بزعمهم ام لا لان اثبات تلك المعاني كلا اثبات اذ لا
ثمرة له وهذا هو ظاهر عبارة الشارح الحاد اي ميل وعدول
عن الاسلام يعني ان العدول عن المعاني الظاهرة التي هي عبارة
عن الاسلام عدول عن الحق ومثل عن طريق الصواب والمعدول
الى الباطنة اتصال والتصاق بكفر وحاصله ان العدول الذي
هو نسبة بين المعدول عنه والمعدول اليه له باعتبار كل منهما
معنى وفي قوله واتصال والتصاق اشارة الى ان الحاد ضمن معنى
فعل اخر وهو الالتصاق والاتصال والتضمين استعمال
اللفظ فيما وضع له مع ملاحظة فعل اخر يتعدى بالفعل المذكور
وهذا هو الصحيح خلافا لما ذكره ابن هشام في المغني وانما كان العدول
الى المعاني الباطنة اتصالا والتصاقا بكفر لكونه تكذيبا للنبي
عليه الصلاة والسلام فيما علم مجيه به بالضرورة وهو المعاني
الظاهرة وانما ما يذهب اليه بعض المحققين من السادة الصوفية
وغيرهم من سايرالعلما من ان النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك
اي انها محمولة على ظواهرها بحسب الخاصة والعامة ففيها اي النصوص
اشارات اي دلالات خفية الى دقايق خوطب بها الخاصة
خاصة كما اشار اليه بقوله ننكشف على ارباب اي اصحاب السلوك
اي سلوك طريق الله تعالى ان تنكشف لهم بعد تمام السلوك
وعند المشاهدة على التمام يمكن التطبيق اي التوفيق بينها اي
تلك الدقايق وبين الظواهر المرادة مثلا قوله تعالى يهب لمن يشا
اناثا الاية فهم منه بعض ارباب السلوك مع حمله على ظاهره ان الله
يهب لمن يشا الخنثى المعبر عنها بالاناث ولمن يشا العلم المعبر
عنه بالذكور ويجمع بينهما لمن يشا فهو اي ما يذهب اليه بعض
المحققين من كمال الايمان ومحض العرفان اي الايمان الكامل
والعرفان المحض من باب تقدم الصفة واضافتها الى موصوفها
امتا اذا لم يمكن التطبيق فلا تسمع دعوي اشارة النصوص الى

قوله اشارات خفية الى كما قال في قوله تعالى
ان الملوك اذا دخلوا قرية افسدوها الخ مع
ارادة الظاهر لسبر الى محبة الله تعالى او اوحاه
فلا عبرة باسناد السلوك عليه فلم يترع لغير هاهنا مما
قال السند له عن جميع ما عداها عليه السلام انتهى

وليس من الكمال بل من النقص فلا يدعيه احد من المحققين وان وجد
شي من ذلك في بعض كتب المحققين فهو موول او مدسوس عليه من
ارباب الضلالة ترويجا لبدعته كما فعلوا ذلك في بعض كتب الامام
الغزالي وغيره ورد النصوص بان الباء للتصوير فان حقيقة الرد
عدم القبول وذلك يستلزم الانكار فقوله بان تنكر الاحكام
تصوير لرد النصوص وتفسير باللازم وفي قوله بان تنكر الاحكام
التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة اشارة
الى ان المراد بانكار النصوص انكار مدلولاتها لا جحد كونها من عند الله تعالى
وان كان ذلك كفرا ايضا لكن الغرض ههنا التعرض لانكار المدلولات
وفي تقييده النصوص بالقطعية اشارة الى ان المراد بالنصوص مثل المفسر
والمحكم واما الظاهر والنص فيضلل منكرهما ولا يكفر اذ لا يفيد ان اكثر
من الطمانينة على الاصح كحشر الاجساد مثلا كفر لثبوته بالادلة
القطعية من الكتاب والسنة التي لا تقبل التاويل حتى صار ذلك
من ضروريات الدين فانكاره مكابرة محضة وتكذيب صريح
للدين وتاويل النصوص الدالة بالحشر الروحاني بهت صرف
وتكذيب صريح لله تعالى ورسوله كما اشار اليه بقوله لكونه تكذيبا صريحا
لله تعالى ورسوله لما علمت من ان تلك النصوص الدالة عليه لا تقبل التاويل
وفي تمثيله للاحكام بحشر الاجساد اشارة الى ان المراد بالاحكام المحكوم
بها فمن قذف عايشة رضي الله تعالى عنها بالزنا الذي رماها
به اهل الافك كفر لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله
صلى الله عليه وسلم كما اشار الى ذلك بالتفريع واستحلال المعصية
اي اعتقاد حلها صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا قيد الحكم بالكفر ثبت
كونها معصية بدليل قطعي لما فيه من رد النص القطعي المستلزم للتكذيب
وقد علم ذلك فيما سبق في قوله ورد النصوص كفر هذا اذا كانت
الاشارة في ذلك راجعة الى قوله اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي
كما فهمه بعضهم والاقرب انهم عايدة الى كون استحلال كون المعصية
كفرا فالمراد بما سبق قوله ويجوز العفو عن الكبيرة اذا لم يكن عن

استحلال

استحلال والاستحلال كفر والاستهانة بها اي بالمعصية كفر والاستهانة
عدم الاكتراث بالمعصية والاستحقاق بشانها وعدم المبالاة بها والاستهزا
اي السخرية بالشريعة اي بنصوصها او بمدلولاتها كفر لان ذلك المذكور
من الاستحلال والاستهانة والاستهزا من امارات اي علامات التكذيب القلبي
وعلى هذه الاصول اي القواعد وهي قوله واستحلال المعصية كفر والاستهانة
بها كفر والاستهزا بالشريعة كفر يتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه
اي المكلف اذا اعتقد الحرام في الواقع حلالا فان كانت حرمته
لعينه اي لذاته لا لامر خارج عنه كما في اسكار النبيذ عند من يقول
بحل القدر الذي لا يسكر منه فان حرمة الكثير ليست لذات النبيذ بل
للاسكار وقد ثبتت حرمته بدليل قطعي من كتاب او سنة او اجماع
او قياس جلي مستند الى نص قطعي يكفر والا اي وان لم يحصل مجموع
الامرين اعني الحرمة العينية وثبوتها بدليل قطعي بان تكون الحرمة
للغير او للعين ولكن ثبتت بدليل ظني كما اشار اليه بقوله بان تكون
حرمته لغيره او ثبتت بدليل ظني لاحتمال عدم تلك الدلالة فلا
يتحقق رد النص وبعضهم اي علماء الحنفية لم يفرق بين الحرام لعينه
ولغيره بل جعل المدار في التكفير على ثبوت الحرمة بالدليل القطعي فقال
عطف على لم يفرق عطف تفسير من استحل حراما قد علم في دين النبي
عليه الصلاة والسلام تحريمه كنكاح ذوات المحارم او شرب الخمر
او اكل الميتة او دم مسفوح او خنزير من غير ضرورة راجع لشرب الخمر
وما بعده والضرورة في الخمر كان غص بلقمة ولم يجد ما يسيغها به
الا الخمر وفيما بعده الاضطرار والحرمة في هذه المذكورات من نكاح
ذوات المحارم وما بعده عينية ثابتة بالدليل القطعي فلذا كان
مستحلها كافرا بلا نزاع كما اشار اليه بقوله فكافر لكن هذا القايل
لم يلحظ في التكفير الا كونها قد علم في دين النبي عليه الصلاة والسلام
تحريمها بالضرورة حيث اقتصر على ذلك ولم يعرج على ذكر الحرمة
العينية وفعله اي المكلف هذه الاشيا بدون الاستحلال فسق
ومن استحل شرب النبيذ الى ان سكر كفر لان ذلك وان كان

فتوابه اي مع السكر

حراما لغيره لكن قد علم من دين النبي عليه الصلاة والسلام تحريمه
وقد علمت ان هذا البعض لا يعول في التكفير الا على ذلك ولا يفرق بين
الحرام لعينه ولغيره اما لو قال لحرام اي في شانه وحقه هذا حلال
لترويج السلعة على المشتري كما اذا كانت السلعة مسكرا وقال ذلك
لايهام انها عصير فانه لم يقصد تحليل الحرام بل ترويج السلعة او يحكم
الجهل بحرمته كما اذا جهل الخمر العصير او كان قريب عهد بالاسلام او نشا
ببادية بعيدة عن العلما وجهل تحريم شي فحكم بحله للجهل فلا يكفر ولو تمنى
ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق
اي لمشقة الترك في الاول والفعل في الثاني عليه لا يكفر اما في الخمر فلان
حرمتها تابعة لمصلحة الوقت وجودا وعدما فان كانت المصلحة
في بعض الازمان في تحريمها كما في هذه الامة بشغلها عن بعض
الفروض كالجهاد حرمت والا كما في الامم السالفة فلا تحرم
فحرمتها ليست لحكمة في ذاتها والا لم تنفك الحرمة عنها في زمن
ما من الازمان لاستحالة تخلف الحكمة عن افعاله تعالى اذ هي
عين الحكمة وان لم تكن الحكمة سببا باعثا عليها تعالى ان يبعثه
شي على شي واما في صوم رمضان فلان فرضه امر تعبدي فلا ينافي
عدمه الحكمة كما في الامم السالفة فلو كان فرضه لحكمة في ذاته
لم ينفك عنه في زمن من الازمان لاستحالة تخلف الحكمة
على ما عرفت وهذا كما ترى مبني على ان الحكم التعبدي ليس
لحكمة والصحيح انه لحكمة في الواقع وان لم نطلع عليها اذ عدم
اطلاعنا عليها لا ينافي ثبوتها في نفسها وكثيرا ما تخفى الحكمة على كثير
من الناس ويطلع عليها ارباب البصاير من العلما الراسخين والعلما
المحققين من ارباب السلوك والحس يشهد بذلك بخلاف ما اذا تمنى
ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة
هذا المذكور من الزنا والقتل بغير حق ثابتة في جميع الاديان
موافقة للحكمة لان حرمة الزنا لحكمة فيها وهي حفظ الانساب
وكذا حرمة القتل لحكمة فيها وهي حفظ النفوس فعدم الحرمة

اي عند الحنفية واما عند الشافعية فلا يكفر ما لم يتوهم ما يقتضي الكفر انتهى شيخ الاسلام

فيها

فيها ينافي الحكمة ولذا حرما في جميع الاديان فمن تمنى عدم حرمتها فقد
اراد الخروج عن الحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد
ان يحكم الله تعالى بما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه تعالى
والجهل به سبحانه وتعالى كفر ومن هنا تعلم ان الحكمة عند السادة
الحنفية في تحريم الخمر ليست حفظ العقول من حيث ذاته بل لما يترتب عليه
من عدم القيام ببعض المفروضات كالجهاد مثلا والا كان لحكمة فيه فيتحد مع
الزنا والقتل وقد يقال لا مانع ان يكون لحكمة في الشي بالنظر الى جميع الازمان والاديان
تارة وبالنسبة الى بعض ذلك تارة اخرى فمن تمنى عدم الحكم في الاول اراد ان
يحكم الله بما ليس بحكمة اصلا ومن تمنى عدم الحكم في الثاني اراد ان يحكم الله تعالى
بما ليس بحكمة في ذلك الدين او الزمن فقط والفرق بين كفره في الاول وعدم
كفره في الثاني لا يخ ولا اشكال ثم ان هذا كله كما ترى ظاهر في قواعد الحنفية
اما على قاعدة الاشعرية فلا ينافي التعليل بما ذكر لان افعاله تعالى لا تعلل بالحكم
والمصالح تعالى ان يبعثه شي على شي نعم لا يخلو جميع افعاله سبحانه عن الحكمة
لكن لا على وجه انها علة غائية باعثة له تعالى على الافعال بل على وجه انها ثمرة
مرتبة عليها ومن حقق النظر لا يجد خلافا بين الفريقين اذ لا يسع احدا من
العلما خصوصا من العلما الراسخين ان يجعل الحكم اسبابا باعثة له سبحانه
على الافعال فان وقع في كلام بعضهم ما يوهم ذلك اول كما اشرنا الى ذلك انفا
في تقرير كلام السادة الحنفية فتامل وذكر الامام السرخسي من السادة الحنفية
في كتاب الحيض انه لو استحل وطي امراته الحايض يكفر لان حرمته ثبتت
بقطعي وهو القران ففيه رد النص وعن محمد بن الحسن صاحب
الامام ابي حنيفة انه لا يكفر وهو الصحيح الظاهر ان هذا التصحيح من كلام
النوادر ولعل هذا مبني على ان حرمته ليست معلومة من الدين
بالضرورة وفي استحلال اللواط بامراته لا يكفر على الاصح لانه نقل
حل ذلك عن بعض المجتهدين وان لم يصح عنه وبالجملة ففي حله اقوال شاذة
استندت الى ظاهر قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم ورد الاستناد
بان المامور باتيانه هو محل الحرث والزرع اي زرع الولد وهو
القبل فالمراد بقوله انى شئتم على اي صفة وكيفية اردتم اتيان الحرث عليها

الاوجه قول السرخسي لان تحريم ذلك مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة انتهى شيخ الاسلام

من كونها مستلقية او مضطجعة اي بغير ذلك وفي الحديث لعن من اتى امرأته
في دبرها كما رواه البغوي في تفسيره وغيره ومن وصف الله تعالى بما لا
يليق به من التقابيح كالجهل ببعض الاشياء يكفر لانه جهل بربه تعالى
وهو كفر او سخر باسم من اسمائه تعالى او بامر من اوامره يكفر
لكونه ذلك امارة التكذيب والانكار او انكر وعده او وعيده يكفر
لانه رد للمنصوص القطعية المعلوم ثبوتها من الدين بالضرورة
وكذا لو تمنى ان لا يكون اي لا يوجد نبي من الانبياء على قصد الاستخفاف
او عداوة يكفر اما اذا كان التمني لا على قصد الاستخفاف والعداوة
كان قصد عدم تبليغ الاحكام ليستريح من مشقة التكليف فلا يكفر
فالكفر في الحقيقة في قصد الاستخفاف او العداوة لكونه امارة التكذيب
والعناد وكذا لو ضحك على وجه الرضى بمن تكلم بالكفر يكفر لاقتضاء
الرضى بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع بينهم يعلم على كرسي يعظ
الناس وحوله جماعة يسألونه مسايل يضحك ويضحكون ويهزءون
بالوسايط يكفرون جميعا لاستهزايهم بالشريعة واهلها وذلك امارة
التكذيب والصحيح عند السادة الشافعية كما صوبه في الروضة
انهم لا يكفرون لان غرضهم مجرد السخرية بالا الاستهزا بالشريعة واهلها
من حيث انهم اهلها فان فرض انهم قصدوا ذلك فلا كلام في كفرهم
اذ لا يخفى ان الاستهزا بالشريعة واهلها من حيث انهم اهلها من علامة
التكذيب والانكار وكذا لو امن رجلا ان يكفر بالله تعالى او عزم على
ان يامر بذلك يكفر لرضاه بالكفر وهو علامة التكذيب وكذا لو
افتى كامرأة بالكفر لتبين من زوجها بالردة يكفر لانه استخفاف بالدين
وامارة التكذيب وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا بسم الله يكفر
وكذا اذا صلى لغير القبلة او بغير طهارة متعمدا يكفر وان وافق
ذلك القبلة لاستلزامه الاستخفاف المقتضي للتكذيب والذي
قاله الشافعية ان قوله بسم الله عند شرب الخمر او الزنا ان كان على وجه الاستخفاف
والاستهزا بالشريعة يكفر وان قصد بالتسمية مجرد التلذذ بما هو فيه فلا
يكفر وكذا لو صلى لغير القبلة ان كان على وجه الاستحلال لذلك فلا كلا

فكفر

في كفر وان كان مع اعتقاد الحرمة فلا يكفر وكذا لو اطلق كلمة الكفر
استخفافا لا اعتقادا لها كفر اي غير ذلك من الفروع المتضمنة
للتكذيب لكونها امارة عليه واليأس من الله تعالى اي من رحمته كفر لانه
لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون
والامن من الله تعالى اي من عذابه كفر لانه لا يأمن مكر الله الا
القوم الخاسرون اي الكافرون لان اللفظ بصرف الى الكامل في
معناه والكامل في الخسران هو الكافر وفي تعليل الحكمين اشارة الى ان
الدالتين عليهما فان قيل الجزم بان العاصي
يترتب عنه يكون في النار يأس من رحمة الله اذ لا معنى لليأس من الشيء
الا الجزم بعدم وقوعه والجزم بوقوع احد الضدين يستلزم الجزم
بعدم وقوع الاخر والجزم بان المطيع وهو من لم يات بذنب اصلا
او اتى بكبيرة وتاب عنها او بصغيرة واجتنب الكبيرة يكون في الجنة امن
من عذاب الله اذ لا معنى للامن من الشيء الا الجزم بعدم وقوعه
وذلك متحقق من المعتزلي هنا فيلزم ان يكون المعتزلي
كافرا عند اهل السنة مطيعا كان او عاصيا لانه توجبه
للزوم اما امن على نفسه من عذاب الله ان كان طايعا او يأس
على نفسه من رحمة الله ان كان عاصيا لان الاول يجزم
بكونه من اهل الجنة فهو امن من عذاب الله والثاني جازم
بكونه من اهل النار فهو ايس من رحمة الله وتكفير مناف
للقاعدة المقررة عند اهل السنة وهي انا لا نكفر احدا من
اهل القبلة كما اشار اليه بقوله ومن قواعد اهل السنة
ان لا يكفر احد من اهل القبلة فالملازم وهو التكفير منتف اي
فينتفي ملزومه وهو ان اليأس كفر والامن كفر قلنا في الجواب
هذا الجزم بقسميه من المعتزلي ليس بيأس ولا امن لانه اي المعتزلي
على تقدير العصيان اي عصيانه وان قطع الان باستحقاقي كونه
من اهل النار لا ييأس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل
الصالح وعلى تقدير الطاعة اي طاعته فهو وان قطع الان باستحقاقي

كونه من اهل الجنة لا بامن من ان يخذله الله تعالى ويبدل حاله
فيكتسب المعاصي او الكفر وبهذا الجواب عن الالزام المذكور يظهر
الجواب عما قيل من قبل بعض اهل السنة في التشنيع على المعتزلة
ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة ولم يتب عنها لزم ان يصير كافرا
ياسه من رحمة الله تعالى وهذا السؤال شق من شقي ذلك
السؤال معللا بما علل به وبزيادة اعتقاده انه ليس بمومن كما
اشار اليه بقوله وباعتقاده انه ليس بمومن وذلك اي ظهور
الجواب عما قيل مما ذكرناه في الجواب عن الالزام المذكور لانا وفي
سخة انا لا نسلم ان اعتقاد استحقاق النار يستلزم الياس
وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر عند المعتزلة يمنع التصديق
والاقرار والاعمال مناعلة لعدم ايمانه على انتفاء الاعمال لانتفاء
الحقيقة بانتفاء جزء منها يوجب الكفر لبقاء التصديق لاثباتهم الواسطة
بين الايمان والكفر فلا يلزم من انتفاء الاعمال الكفر ولا اعتقاده
نفسه كافرا وان اعتقد بانتفائها عدم ايمانه اذ لا يلزم من اعتقا
عدم الايمان عندهم اعتقاد الكفر فضلا عن تحققه والحكم به
عليه وانما يلزم ذلك ان لو انتفى معظم اجزائه الذي هو التصديق
او الاقرار هذا او الامر هذا او الجمع بين قولهم لا يكفر احد من
اهل القبلة بذنب وقولهم يكفر من قال بخلق القران واستحالة
الرويه او سب الشيخين او لعنهما وامثال ذلك مشكل خبر
قوله والجمع ومحل الاشكال بان القايل بالقول الاول جمهور اهل
السنة لا جميعهم وبالثاني بعض اهل السنة فلا منافاة بين القولين
لعدم تواردهما على محل واحد كما يوخذ من المواقف وتصديق الكاهن
بما اي فيما اخبر به عن الغيب اي المغيبات كفر لان الكاهن قد
كذب بالقران الدال على استيثار الله تعالى بعلم الغيب وانه للطرين
لاحد الى علم الغيب الا باعلام من الله تعالى قال تعالى قل لا يعلم
فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول اي اوولي كما قاله القطب
الدباني الشيخ ابو الحسن الشاذلي لما تقرر من ان ما جاز ان يكون

معجزة لنبي جاز ان يكون كرامة لولي وسيشير الشارح الى هذا بقوله او الهام
ثم اشار الشارح الى الدليل على كفر من صدق الكاهن بقوله لقوله عليه
الصلاة والسلام من اتى حنث بمخرج الغالب فلا مفهوم له كما هنا
فصدقه بما اي فيما يقول فقد كفر بما انزل على محمد لقوله تعالى
عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول الاية
الى غير ذلك من الايات كقوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا
هو الاية والكاهن هو الذي يخبر عن وجود الكوائن اي الحوادث
في مستقبل الزمان متعلق بالكوائن اي الكاينة الحادثة فيما يستقبل
من الزمان ويدعي معرفة الاسرار اي الامور الحقية عن الخلق
وهي المغيبات ولذا اردفه بقوله ومطالعة علم الغيب تفسيرا
له قال بعضهم ولا حاجة لقوله مطالعة لانها معرفة عنه وكانه
اتى به لافادة انه يطلع من بعد اخرى انتهى وكان في العرب
كهنة جمع كاهن يدعون معرفة الامور المغيبة والاسرار
المستقبلة بغير امارات فمنهم من كان يزعم ان له رئيا فعيل
بمعنى فاعل اي جاسوسا او بمعنى مفعول اي مرسا من
الجن يختص بهو يريه كما اشار اليه ذلك بتقديم له وفسره
بقوله وتابعه اي قرينا تابعا له من الجن يلقي اليه الاخبار
السماوية التي يتلقفها من الملايكة في استراقه السمع فالتاء في تابعه
للنقل من الوصفية الى الاسمية لا للتانيث وقوله يلقي تنازعه رئيا وتابعه
ومنهم من كان يدعي انه يدرك الامور المغيبة بقوة مودعة فيه
وهي المراد بالفهم في قوله بهم اعطيه والمنجم اي الناظر في احكام
النجوم اذا ادعى العلم بالحوادث الاتية من تقارن بعض الكواكب
ببعض فهو مثل الكاهن هذا اذا ادعى العلم القطعي الذي لا
يتخلف من غير امارات قطعية كما يشير اليه تعبيره بالعلم او ادعى
تاثير ذلك في الكواين فان لم يعتقد تاثيره ولا ادعى العلم القطعي
بذلك من غير الامارات المذكورة بل الظن وان ذلك علامة عادية
جرت بها عادة الله تعالى والمؤثر هو الله تعالى فلا يكفر لكن قال

١ اعتذر العلامة العلائي البخاري عن متاخري اصحابنا حيث حكموا بكفر من اطلق الكفر بالكلمات المذكورة وغيرها مما ليس على ظاهره بان اطلاقهم الكفر بها ليس على ظاهره بل يريدون به التنفير فاطلاقهم بقيد يقصد ما يكون به اللفظ كفرا انتهى من الى تركيه

٢ اي فيما اخبر به من المغيبات بطريق الكهانة جرت عادة من اتى كاهنا او راه اصحاب السنن الاربعة من حديث ابي هريرة رضي الله عنه وقوله فقد كفر بما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم يشير به الى قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وفي صحيح مسلم من حديث بعض ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ام المومنين رضي الله عنهم وصرح البخاري بانها حفصة ام المومنين رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من اتى عرافا فصدقه لم تقبل له صلاة اربعين ليلة العراف هو الذي يدعي معرفة السرقة ونحوها مما يدعي انها اسباب يدل على وقوعها كالسرقة

بعض المالكية انه يعذر ويؤدب بما يليق به كان ذلك ليس من علوم الاوايل
وسلف الامة وبالجملة العلم بالغيب سواء كان مدعيه نبيا او كاهنا
امر تفرد به الله سبحانه وتعالى لا سبيل اليه اي الى العلم به الا
باعلام منه تعالى كما في حق الانبيا او الهام منه تعالى كما في حق
الاولياء بنا على ما اختاره في مبحث الالهام من ان الالهام سبب للعلم
في حق الخواص من الاولياء كالانبيا فقوله بطريق المعجز او الكرامة
لف ونشر مرتب او ارشاد من الله تعالى ورسوله الى الاستدلال
بالامارات القطعية حتى تكون طريقا الى العلم فيما يمكن فيه ذلك
المذكور من الايات فيه كما في حديث السحابة وهو قوله صلى الله عليه وسلم
اذا نشأت سحابة بحرية اي من جهة البحر ثم تشاءمت اي ذهبت
صوب الشام فتلك عين غديقة اي كثيرة المطر وطهذا اي ان
العلم بالغيب امر تفرد به الله سبحانه وتعالى لا طريق اليه لاحد
المذكورات ذكر في الفتاوي ان قول القايل عند هاله القمر
اي دايرته التي تدور عليه يكون اي يوجد مطر مدعيا حال
من القايل علم الغيب لا بعلامة كفر والمعدوم ليس بشي هو مما
اختلف في الشمة التي هي محل النزاع فقيل هي الوجود في الخارج
وقيل هي التميز فيه فالحقايق الممكنة لها تمين في الخارج عند المعتزلة
على القول باثبات الشئة للمعدوم وكلام الشارح صريح في الاول
حيث قال ان اريد بالشي في قولهم المعدوم ليس بشي الثابت المتحقق
اي الموجود في الخارج بنا على ما ذهب اليه المحققون من ان
الشيئية مساوق الوجود والثبوت في الصدق وفي بعض
النسخ تساوق الوجود اي ترادفه يعني او تلازمه والعدم
يرادف النفي اي الانتفاء فهذا السلب في قوله والمعدوم
ليس بشي حكم ضروري كانه سلب احد النقيضين عن الاخر
فلا يحتاج الى نظر واستدلال لم ينازع فيه الا المعتزلة
القايلون بان المعدوم الممكن الوجود اخذا ازاعن الممتنع
الوجود فانه كما تنازع في عدم شيئته ثابت في الخارج قال بعض

المحققين

المحققين والحق ان محل النزاع هو الثاني وهو ان المراد بالشيئة التميز
في الخارج اذ ثبوت الشئة بالمعنى الاول بديهي البطلان كما صرح به فلا
يشتبه بطلانه على احد فلا يصلح محلا للنزاع العقلا فضلا عن الفضلا
هذا ان لم يكن محل النزاع في مفهوم الشي لغة وان اريد بقولهم المعدوم
ليس بشي ان المعدوم لا يسمى شيا لغة فهو بحث لغوي مبني
صحة وعدما على تفسير الشي لغة بانه الموجود كما ذهب
اليه الاشاعرة والماتريدية او المعلوم بالفعل كما ذهب اليه الجاحظ
ومعتزلة البصرة او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه على ما صرح
به الزمخشري ونقل عن سيبويه او الممكن على ما ذكره بعضهم فمعنا
المشي وقيل القديم فمعناه الشاي فالمرجع الى النقل وشيع شواذ
الاستعمال الغربي فيصح تفسيره بالموجود على الاول ولا يصح على ما عدا
واعترض على انه بمعنى الموجود بقوله تعالى ان زلزلة الساعة
شي عظيم حيث اطلق الشي على الزلزلة المعدومة الان واجيب
بانها لما كانت مقطوعة الوجود والتحقق في المستقبل نزلت منزلة الوجود
فعبر عنها بمرادفه وفي دعا الاحيا للاموات وصدقاتهم اي صدقة
الاحيا عنهم اي عن الاموات نفع لهم اي عظيم خلافا للمعتزلة
في قولهم بعدم النفع فيهما متمسكا بمعقول من اجله للقول المقدم
بان القضا وقد تقدم تقسيمي لا يبتدل وبان كل نفس بما كسبت
رهينة تفسير لقوله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة فهينة فعيلة
بمعنى مرهونة اي محبوسة بما كسبت تجازي عليه اي فلا ينفعها من غيرها
دعا ولا صدقة كما اشار اليه بقوله ولنا على انها للمرء بجزء بعمله
لا بعمل غيره والجواب ان الاية وما شاكلها من الادلة مخصوصة
بما ورد في الاحاديث الدالة على النفع كما اشار اليه بقوله
ولنا على انهما ينفعان الاموات ما ورد في الاحاديث الصحاح
من الدعا اي دعاه صلى الله عليه وسلم للاموات خصوصا
الدعا في صلاة الجنازة ولم يقل خصوصا صلاة الجنازة
لانها تشتمل على غير الدعا كالقراءة وقد توارثه اي الدعا للاموات

ايورثه السلف بعضهم من بعض فكان اجماعا منهم فلا عبرة بمخالفة
المعتزلة لخرقهم الاجماع فلو لم يكن للاموات نفع فيه اي الدعا
لما كان له معنى اي فايدة وقال عليه الصلاة والسلام ما من
ميت اي من المسلمين يصلى عليه امة اي طايفة من المسلمين وادخلت من
الزايدة على النكرة في سياق النفي لتنصيص العموم يبلغون مايه
صفة امة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن
عبادة انه قال يارسول الله ان ام سعد ماتت من موضع
الظاهر موضع المضمر والاصل ان امي فاي الصدقة افضل قال
الماز ان الاحتياج الى المامي تلك الحالة كان اشد فالمداراة
على شدة الاحتياج وذلك يختلف باختلاف الاوقات
والاحوال قال الراوي فحفر سعد بيره وقال هذه لام
سعد اي لامي وقال عليه الصلاة والسلام الدعا يرد البلا
اي المعلق اما المبرم الذي علم الله وجوده فلا يمكن رده والصدقة
تطفئ غضب الرب اي تزاله العقاب وقال عليه الصلاة والسلام
ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب
عن مقبرة تلك القرية اي اهلها من المسلمين اربعين يوما
يحتمل ان يحدث مرور العالم والمتعلم سبب لذلك الرفع وتحمل
ان الرفع بسبب الدعاء الاتيان اللذين يناسبان شان العالم
والمتعلم اذا مرا على مقبرة من مقابر المسلمين والاول هو ظاهر
الحديث ويوخذ منه رفع العذاب بدعايهما بمفهوم الاولى
والاحاديث النبوية والاثار السلفية في هذا الباب اكثر
من ان تحصى اي بعيده عن الاستيعاب بالعد والله تعالى
يجيب الدعوات ويقضي الحاجات تقديم المسند اليه
يراد به تاتي قضى المسند على المسند اليه وتاتي تقويه
الحكم بتكرير الاسناد الحاصل من اسناد الفعل الى الضمير
ثم اسناد الجملة الى المرجع والمقام ههنا صالح لكل من الامرين
والمعنى على الاول والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات

لا يعزم

اخرجه ابو داود واخرجه ابن ماجه عن سعد بن المسيب عن سعد وفيه انقطاع
بينهما انه لم يسمع ابن ابي وقاص

لا يعزم على الثاني يفعل ذلك لا محالة لكن تفضلا منه لا وجوبا عليه
والحاجات جمع حاجة بمعنى المحتاج اليه من اطلاق المصدر على
المفعول وبمعنى يقضي الحاجات يفعلها ويعطيها فالمراد بالقضا
الفعل والحكم ونظير ذلك قول القايل ضربت الدين في اجله
وهذه الجملة اعني من الاولى اذ معناه انه تعالى يعطي العباد
ما يحتاجون اليه ابتدعا او غيره ثم اشار الى الدليل على ان الله تعالى
يجيب الدعوات ويقضي الحاجات بقوله لقوله تعالى ادعوني
استجب لكم اي اجب دعاكم والسين للمبالغة اكيد وبقوله عليه
الصلاة والسلام يستجاب للعبد لاحدكم مالم يدع باثم او قطيعة رحم
اي قرابة من عطف الخاص على العام مالم يستعجل ما هذه قيد في
ما الاولى لاستمرار الاولى باستغراق مدة الاستجابة لجميع الحالات ماعدا
حالة الاثم والقطيعة فكانه قيل يستجاب لاحدكم في جميع الحالات الا لاحدكم
في حالة الاثم والقطيعة لكن ذلك مقيد بعدم استعجاله بان
يقول دعوت فلم يستجب لي كما جا مفسرا في بعض الروايات وبقوله
عليه الصلاة والسلام ان ربكم حي كريم الحيا حالة تعتري الشخص تمنعه
عن فعل ما لا ينبغي بحقيقته مستحيلة في حق الله عز وجل فالمراد به
ثمرته وهو الامتناع عن فعل ما لا ينبغي او له سبحانه وتعالى حيا يليق
بجلاله لا نعلم حقيقته كما هو مذهب السلف في متشابه الكتاب والاخبار
يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه اي الى محل اعطايه وقبله
دعايه وبني السماء ان يردهما صفرا الصفر هو التي الخالي ولم
يقبل صفر بن تنزيلا لها منزلة التي الواحد حيث جمع الداعي
بينهما وجعلهما كالوعا لما ينتزل من الامداد والتفضلات
واعلم ان العمدة اي المعتمد عليه في ذلك اي اجابة الدعا صدق
النية في الطلب وخلوص الطوية اي ما تنطوي عليه الاحشا وهو القلب
بتصفيته من الرذايل وحضور القلب مع الله تعالى وشهوده
انه بين يديه وهو سبحانه ناظر اليه لقوله عليه الصلاة والسلام
ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة وهذا يستلزم صدق النية

١٩١

وخلوص الطوية واعلموا ان الله لا يستجيب دعاء من قلب غافل عن شهود
الحبيب وانه بين يديه ولاه متشاغل عن الشهود المذكور فهو بمعنى
الاول فيكون شكا من الراوي ويحتمل ان يراد بالغافل الذاهل لتساهي
وبالاهي المتشاغل عن الدعا بغيره فيكونا نوعين مختلفين واختلف
المشايخ اي مشايخ ماوراء النهر في انه اي الشان هل يجوز ان يقال
بستجاب دعا الكافر فمنعه الجمهور من المشايخ لقوله تعالى
وما دعا الكافرين الا في ضلال اي بطلان وضياع او سلوك
طريق لا يوصل الى المطلوب ولانه لا يدعو الله تعالى لانه لا يعرفه
المعرفة المعتد بها في الايمان اذ من شرطها الايمان بما يجب له تعالى
ولرسله وان اقر به اي بوجوده وبعض صفاته فلما وصفه بما لا يليق
به من الشريك او الولد وما اشبه ذلك او من عدم ارسال بعض الرسل
نقد نقض اي ابطل اقراره اذ ليس وجوده الاعلى صفة الوحدانية
وارسال الرسل الا على تقيض ذلك وكذا اربوبيته لبست الا على هذه الصفة
الا على خلافها فوصفه بخلافها مبطل لذلك الاقرار وبصير غير معتد به
اذ النقض الابطال ومنه كما قال الشيخ بدر الدين العيني التقيض الابطاله
لنقيضه وما روي في الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان
كافرا فاستجاب محمول على كفران النعمة لا على الكفر بالله تعالى وهذا
جواب عن سوال وارد على قوله ان دعا الكافر لا يستجاب لكن حمل الكفر على كفران
النعمة خلاف المتبادر كما لا يخفى مع انه لا مانع من استجابة دعا المظلوم
الكافر بمعنى ان الله تعالى حكم عدل ينتقم له من ظالمه كما ينتقم منه
وجوز اي القول بانه يستجاب دعا الكافر بعضهم لقوله تعالى
حكاية مفعول له اوحال اي حاكيا عن ابليس رب انظرني فقال
الله تعالى انك من المنظرين ومن اجابة اليه فان فضل لم
يجز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في قضا الله تعالى من غير ان
يترتب هذا على دعايه اجيبك بانه يا باه ترتبه عليه بالفا كما قال
تعالى حكاية في اية اخرى رب فانظرني الى يوم يبعثون قال فانك
من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم واليه اي جواز الاستجابة ذهب

ابو

ابو القاسم الحكيم وابو منصور الدبوسي وقال الصدر الشهيد
وبه اي لا بغيره نفتي وما اخبر به اي عن وقوعه النبي صلى الله عليه وسلم
من اشراط الساعة جمع شرط بالفتح كاسباب بالضم اي علاماتها
وسمي بوم القيمة ساعة لان الحساب يقع في ساعة ثم بين الاشراط
بقوله من خروج الدجال ودابة الارض عطف على الدجال
ويا جوج وما جوج ممنوع الصرف للعلمية والعجمة ونزول عيسى
عليه الصلاة والسلام وطلوع الشمس من مغربها فهو حق اي ثابت
واقع لا محالة والجملة خبر الموصول ودخلت الفا فيه لشبهه بالشرط
لانها امور جمع امر من معنى الشي اما بمعنى الطلب فيجمع على اوامر
ممكنة اي مستوية الطرفين الوجود والعدم لا يقتضي ذاتها وجودها
ولا عدمها فتحتاج الى مخصص يخصصها بالوجود عن العدم وقد اخبر بها الصادق
فوجب وقوعها فهي واجبة الوقوع لغيرها والوجوب للغير لا ينافي الامكان
الذاتي قال حذيفة بن اسيد بوزن جعل من اسد الرجل صار شجيعا
جلد في خلافة العفاري نسبة لبني غفار اسما للقبيلة وهو في
الاصل اسم لابي القبيلة الاعلى اطلع اي طلع رسول الله صلى الله
عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر اصله نتذاكر ادغمت تا التفاعل
في الذال فقال ما بالكم تذكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن
تقوم حتى تروا قبلها عشر ايات فذكر الدجال والدخان
والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم
ويا جوج وماجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف
بالمغرب وخسف بجزيرة العرب واخر ذلك نار تخرج
من اليمن تطرد الناس اي تحشرهم ضبطه السيد بالكسر
نظرا انه من يحشر بالكسر لكن الضم ثابت فيه ايضا كيشر اصح محشر
بفتح الشين قال بعضهم وموضع الحشر على ما دل عليه بعض الاحاديث ارض
فلسطين لكن مع التغيير والتبديل انتهى والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط
كثيرة جدا وقد روي احاديث واثار في تفاصيلها وكيفياتها
فلتطلب تلك الاحاديث والاثار من كتب التفسير والسير والتواريخ

ولا يخفى انها تشتمل على الصحيح وغيره لكن المقصود من مثل هذه الامور الترغيب والترهيب
وذلك كاف فيهما على ان ما ورد في ذلك من الصحيح فيه غنية عن غيره والمجتهد المراد به ههنا
على ما قاله الشارح المستفرغ وسعه في تحصيل ادراك حكم مطلقا عقليا او شرعيا اصليا
اعتقاديا او فرعيا عمليا والمستفرغ وسعه في تحصيل ظن بحكم شرعي كما عرف بذلك في
اصول الفقه وبعضهم حمله على المعنى الثاني نظرا الى ان الغرض الرد على من زعم ان كل
مجتهد في الفرعيات الشرعيه مصيب وهذا في الحقيقه امس بالمقصود وان كان
الرد على هذا المذهب حاصلا مع التعميم المشار اليه بقوله في العقليات والمراد بالعقليات
بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسايل الشرعيه اخرج العقليه الفرعيه
اخرج الاصليه اذ قايل بان كل مجتهد في العقليه او الاصليه مصيب التي كاقاطع
حتى فلي كلاهما ليس محلا للاجتهاد اذ لا اجتهاد مع واحد من المذكورات مصيب
حيث ان كل مجتهد الخ وهذا الاختلاف في ان المجتهد في المسايل الشرعيه الخ
مصيب او مخطي مبني على اختلافهم اي العلماء ان لله في كل حادثة شرعيه
فرعيه لا قاطع فيها حكما معينا في نفسه قبل اجتهاد المجتهد ام حكمه في المسايل
الاجتهادية المذكورة ما ادى اليه راي المجتهد فيكون حكم الله تعالى تابعا
لراي المجتهد ولما كان في هذا المقام بعض اجمال اشار الى تفصيله وتحقيقه
بقوله وتحقيق هذا المقام المبني عليه ما ذكر ان المسيلة الاجتهاديه وهي الشرعية
الفرعية التي لا قاطع فيها اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد
المجتهد او يكون له ذلك وحينئذ يكون له ذلك اما ان لا يكون من الله
تعالى عليه دليل ذلك الحكم او يكون ذلك الدليل اما قطعي او ظني فهذه اقسام
اربعة يتفرع على اولها ان كل مجتهد مصيب وعلى الثلاثة الباقية من اصاب الحكم الموجود
قبل اجتهاد المجتهد اصاب ومن اخطاه اخطا وتوضيح ذلك انه اذا لم يكن لله تعالى
في تلك المسئلة حكم معين كان كل مجتهد مصيبا اذ ليس في نفس الامر قبل الاجتهاد حكم
لله يخطي المجتهد بعدم موافقته واما اذا كان له ذلك ولا يكون كل مجتهد مصيبا
خصوصا على احتمال ان لا يكون من الله دليل عليه لانه متى لم يصب حكم الله المعين
فهو مخطي واما على احتمال ان يكون لله تعالى دليل عليه قطعي او ظني فالدليل ان يكون

كل

كل مجتهد مصيبا ايضا اذ قد ايصاد في الدليل وعلى تقدير المصادفة فقد
لا يتنبه لاستنباط الحكم منه ولو اقام الدليل على وجهه مستجمعا لشرايطه
واركانه بناء على احد القولين وهو ان المخطي مخطي ابتداء وانتهاء كما سينبه عليه
الشارح فذهب الى كل احتمال من هذه الاحتمالات الاربعة جماعة والمختار من
هذه الاربعة ان الحكم معين خرج الاول من الترديد الاول وعليه دليل
خرج الاول من الترديد الثاني ظني خرج الحكم المعين الثالث ان وجده
اي ذلك الحكم المذكور المجتهد اصاب وان فقده اخطا والمجتهد
غير مكلف باصابته اي الحكم المعين المجتهد اصاب لغموضه وخفاء
بل مكلف بطلبه فلذلك كان المخطي لذلك الحكم المعين معذورا غير
مؤاخذ بل ماجورا فلا خلاف على هذا المذهب المختار في ان المخطي
ليس باثم لعدم تكليفه باصابة الحكم ولا دليله بل ببذل وجعله والله الموفق
واما الخلاف عليه في انه اي المجتهد مخطي ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل
راجع الى ابتداء والحكم راجع الى انتهاء فمبني كونه مخطيا ابتداء وانتهاء انه اخطا في
الدليل والحكم جميعا واليه اي الى ان المخطي مخطي ابتداء وانتهاء ذهب بعض المشايخ
ما وراء النهر وهو مختار الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله وانتهاء فقط
اي بالنظر الى الحكم حيث اخطا فيه واذا اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه
اي ناظرا فيه من الجهة التي من شانها ان ينتقل الذهن منها الى المطلوب
مستجمعا ذلك الدليل المقام فهو حال من الهاء في اقامه لشرايطه اي
الدليل واركانه لكنه لم يصب الحكم لعدم استلزام الحكم الظني لمدلوله اذ لا
ارتباط بينهما عقلا حتى لا تخلف عنه كما في الدليل القطعي فاني بما كلف به
من الاعتبارات اي الامور المعتبرة في الاستدلال وفي نسخة من الاعتبار اي
الامر المعتبر فيما ذكر وليس عليه اي المجتهد في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعيه
التي مدلولها حق البته اذ لم ينصب عليها الا الادلة الظنية وهذا جواب عما
يقال اذا كان الدليل مستجمعا لجميع الشرايط وجب ان لا يتخلف عنه الحكم الذي هو مدلوله
فكيف يتاتى ان يصيب في الدليل ويخطي في الحكم وحاصل الجواب ان كل ذلك في الدليل القطعي
لما بينه وبين مدلوله من الارتباط العقلي فلا يتاتى ان يصيب في الدليل ويخطي
في الحكم واما ههنا فالدليل ظني لا قطعي لما ذكر من ان المختار ان الحكم معين وعليه

قوله الاصلية اي كالاعتقاديات كحدوث العالم وثبوت الباري وصفاته وبعثة الرسل وحكم الخطاء فيها في الحكم وفي غيرها فالمخطي في هذه ماجور وفي الاعتقاديات اثم وكافر بالاجماع انتهى عزمي وهذا اخير فاقاله بالي قوله في العقليات من تمثيله العقليات بالامور المذكورة وفي الاعتقاد

دليل ظني فيجوز ان يتخلف عنه الحكم وان يصيب المجتهد الدليل ويخطي الحكم لعدم
الارتباط العقلي بين الدليل الظني ومدلوله ولو كان مستجمعا للشرايط والدليل
على ان المجتهد في المسايل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها قد يخطي
وجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمن والضمير للحكومة اي المحكوم به
والفتيا اي او الفتيا وفهم يتعدى الى مفعولين فمفعوله الاول سليمن لانه
فاعل معنى والثاني الضمير الراجع للحكومة ولو كان كل من الاجتهادين صوابا
كما قال بعض الاشاعرة والمعتزلة لما كان لتخصيص سليمان بالذكر والفهم
دون داود ذكر اي وجه لان كلا منهما اي داود وسليمن عليهما الصلاة والسلام
قد اصاب الحكم ح اي حين يكون كل مجتهد مصيبا وفهمه اي الحكم اذ معنى
تفهيم الحكومة على القول بان كل مجتهد مصيب التوفيق اليها وكل منهما قد وفق
الى ما ادى اليه اجتهاده ولا يخفى ان في الاستدلال بالاية على المدعى نظرا لان
مبناه على جواز الاجتهاد للانبيا وانه يجوز عليهم الخطا فيه وان كانوا لا يقرون
على ذلك واذا كان كذلك فللخصم ان يمنع مبنى الاستدلال واما قوله ولو كان
كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة اي وجه
قد يمنع بانه يكفي في وجه التخصيص الامتنان عليه بالتوفيق والهداية
الى الحكم مع صغر سنه الثاني من الوجوه الاحاديث النبوية والاثار
السلفية الدالة على ترديد الاجتهاد في الاحكام العملية اي جعل
المجتهد دايرا بين الصواب في الحكم والخطا فيه بحيث غاية لمقدر
اي الثاني كثرة الاحاديث والاثار بحيث صارت متواترة المعنى
اي القدر المشترك الذي هو مناط الحجة ومحلها دون اللفظ قال عليه الصلاة والسلام
استيناف بياني لانه لما قال الثاني الاحاديث والاثار الخ تشوف السامع
الى ذكر طرف منها فكانه قال اذكر لي طرفا منها فقال جوابا لهذا السوال
المقدر قال عليه الصلاة والسلام ان اصبت فلك عشر حسنات
وان اخطات فلك حسنة بالفا السببية المشعرة بترتب العشر حسنات
على الاصابة وترتب الحسنة الواحدة على الخطا باعتبار السبب وهو بذل
الوسع وههنا سوال وهو ان المجتهد اذا اخطا بذل وسعه وقد اتى بحسنة
فكيف لا يكون له عشر حسنات والجواب ان هذا باعتبار التضعيف والكلام في

الحسنات

الحسنات الاصلية فالاصابة يترتب عليها عشر حسنات مضاعفة الى مائة
الى ما يعلمه الله والخطا يترتب عليه عشر حسنات الى ما يعلمه الله وفي حديث
اخر جعل الله تعالى للمصيب اجرين احدهما على اجتهاده والاخر على اصابته وللمخطي
اجرا واحدا على اجتهاده ثم شرع في بيان طرف من الاثار وعن ابن مسعود
ان اصبت في اجتهادي فمن الله والا فمني ومن الشيطان من باب الادب
في الاضافة والنسبة وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات
الفرعيات الثالث من تلك الوجوه ان القياس مظهر للحكم الثابت في المقيس
بنص قد خفي علينا لا مثبت له فالثابت بالقياس صورة ثابت في نفس
الامر بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق الثابت في نفس الامر فيما ثبت
بالنص من الاحكام المستندة للنص المختلفة لاختلاف وجه الدلالة واحد لا غير
فلتكن الاحكام الثابتة بالقياس ظاهرا كذلك لانها في الحقيقة ثابتة بالنص ولا يخفى
ما في هذا الدليل من الضعف اذ من شرط الدليل ان يسلمه الخصم والخصم يمنع كون القياس
مظهرا للحكم بل يقول هو مثبت له فلا يتحد الجامع بين الحكم الثابت بالقياس
والثابت بالنص وايضا فان هذا الدليل خاص بالاحكام الثابتة بالقياس
فخرج عنه الاحكام الاجتهادية الثابتة بالنصوص بالنظر الى الماخذ المختلف فيها
لمفهوم الشرط والصفة ولا دليل على وحدة الحق فيها الرابع من الوجوه المذكورة
انه اي الشان لا تفرقة اي لا تفريق في العمومات اي الاحكام الكلية
العامة لجميع اشخاص المكلفين بحسب اللفظ الواردة في شريعة نبينا
عليه الصلاة والسلام بين الاشخاص خبر لا فلو كان كل مجتهد مصيبا
لزم اتصاف الفعل الواحد بالنظر الى كل شخص شخص بالمتنافيين من الحظر
والاباحة بينهما تقابل العدم والملكة اذ الحظر عدم الاذن في التلبس
بالفعل والاباحة الاذن في ذلك او الصحة والفساد او الوجوب وعدمه
لان المجتهد يجب عليه العمل بمعنى النص او مفهومه فيكون الحكم المجتهد
فيه عاما للاشخاص لا يختص بواحد دون اخر فعند اختلاف الاجتهادين
يلزم ما ذكر ومعنى هذا الدليل على ان القياس مظهر لا مثبت وان الحق
في الاحكام الثابتة بالنصوص بالماخذ المختلف فيها واحد اذ هذا الدليل
لا يختص بالحكم الثابت بالقياس كالثالث اما على انه مثبت فلا مانع من

تعدد الحكم المثبت بالقياس بالنظر الى كل من المجتهدين ومن قلدهما وكذا لو كان
الحق في الاحكام الثابتة بالنصوص بالماخذ المختلف فيها متعددا الى آخر
ما ذكر من اجتماع المتنافيين على محل واحد باختصاص كل من الحكمين بالمجتهد المستجمع
له وبمقلديه ولا يخفى ان الخصم لا يقول بان القياس مظهر ولا بان الحق
في الحكم الثابت بالنصوص بالماخذ المختلفة واحدا فلا يكون هذا الدليل
حجة عليه وتمام تحقيق هذه الادلة اي تقريرها على ما ينبغي والجواب
عن تمسكات المخالفين عطف على تمام بطلب كل منهما من كتابنا التلويح
في شرح التنقيح فلا نطيل بذكره في شرح هذا المختصر ورسل البشر افضل من
رسل الملايكة ورسل الملايكة افضل من عامة البشر وعامة البشر
افضل من عامة الملايكة اما تفضيل رسل الملايكة على عامة البشر فبالاجماع
بمعنى كثرة الثواب واما بالعقل فلان ذلك لا بالضرورة ولا بالاستدلال لا سيما
عند من يرى ان الثواب مجرد فضل من الله تعالى كما هو الحق واما تفضيل
رسل البشر على رسل الملايكة وتفضيل عامة البشر على عامة الملايكة
ولوجوه اي فهو محل النزاع والصحيح بثبوته لوجوه الاول ان الله تعالى
امر الملايكة جميعا بهم رسلا وعامة لقوله تعالى فسجد الملايكة كلهم اجمعون
والسجود مترتب على الامر وعلى وفقه بالسجود لادم على وجه التعظيم
والتكريم من الله سبحانه وتعالى لادم ولما كان هنا مظنة سوال وهو
ان امر الملايكة بالسجود لادم لا يدل على تفضيله عليهم اذ يحتمل ان يكون ذلك
ابتلاء من الله تعالى للملايكة ليتميز المطيع من العاصي ولم يكن السجود في عرفهم
غاية التواضع والحذمة كما هو مبنى الدليل بل للتحية بمنزلة السلام في عرفنا
فان دلالة امثال ذلك دلالة عرفية تختلف باختلاف العرف والعادة ويحتمل
ان يكون سجودهم لله تعالى وادم بمثابة القبلة اشار الى الجواب بقوله بدليل
قوله تعالى حكاية ارايتك اي اخبرني عن السبب والحكمة في تكريمك اياه على
سوي الامر بالسجود واختير ان يكون سجودهم لادم
لا القبلة لان يكون سجود تحية قياما بمقام اللام
حذف الذي كرمت اي عظمت علي وقوله حكاية انا خير منه خلقتني من
نار وخلقته من طين فان اقرار ابليس على ذلك يدل على انه اسجاد تكريمه
عن الانبياء كذلك اذ لا فاضل بالمفضول مثله
قال في الثاني لكنها قاصرة على تفضيل رسل
البشر حتى على رسل الملايكة

له

له عليهم واعتراف ابليس بالتكريم مع تصريحه بانه خير منه مادة وطبيعة
دليل على ان التكريم انما جاء من الامر بالسجود لا لفضيلة في الطبيعة
والمادة ولا يخفى ان علة الافضلية وهي الامر بالسجود عامة لجميع
الملايكة رسلا وعامة والاشتراك في العلة يعطي الاشتراك
في الحكم فلا يقال لا يلزم من تكريمه على ابليس تكريمه على جميع الملايكة
بل على مطلق الملايكة لان ابليس كان جنيا معمورا فيما بينهم لامهم فان
قيل هل الامر بالسجود على وجه التعظيم يدل على التعظيم فالجواب
نعم كما اشار اليه بقوله ومقتضى الحكمة الامر بالسجود دون العكس
الثاني ان كل واحد من اهل اللسان اي اللغة
العربية تسمية للفظ باسم الله وانما خص هذا الدليل باهل اللسان
لان وجه الدلالة لا يظهر من صنيع الاية بل لا بد فيه من لوازم
ووسائط وتقريره ان الله تعالى لما قال للملايكة على صوت سمعوه
الاستشارة اني جاعل في الارض خليفة تاملوا في حال ادم فوجدوه في الارض
مركبا من العناصر الاربع والمركب منها ذو قوى شهوية وقوى
غضبية قد يغلبان على عقله فينقضيان به الى المعاصي وسفك
الدماء وخفي عليهم وجه الحكمة في استخلافه وهو فضله عليهم بزيادة العلم
ولم يردوا الامر الى علمه تعالى وقضائه فقالوا لتجعل فيها من يفسد
فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وانما قالوا ذلك
تعجبا من استخلاف المفضول مكان الفاضل واستبدال اهل الطاعة
باهل المعصية مع احاطة علمه تعالى وكمال حكمته ولم يقولوا ذلك على وجه
الاعتراض فالله سبحانه وتعالى اعلم ادم الاسماء كلها ارادة تفضيله عليهم
واعلامهم وجه الحكمة في فضله ثم عرض المسميات على الملايكة فقال انبئوني
باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فيما ظننتم من انه لا حكمة في استخلاف ادم
على ما يدل عليه لسان حالكم وتعجبكم من خلافه وان لم تفهموا وجه ذلك
وتعتقدوا وجه اذحالهم يجل عن انكار الحكمة عن فعل ما من افعاله تعالى
فلما عجزوا عن الجواب قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا ولم تعلمنا اسماء المسميات
فلا علم لنا بها قال يا ادم انبئهم باسمائهم فلما انبائهم باسمائهم بهتوا وانبهر

لخطابهم وعلموا ان وجه الحكمة اتصافه بزيادة العلم عليهم التي هي سبب لاستحقاقه
التعظيم الذي هو سبب للتعظيم والتفضيل فهنالك تحقق عندهم عيانا
في شان ادم وان لم ينكروا ذلك علما ان الخير ما اختاره الله تعالى وان الفضل
بيد الله يؤتيه من يشا فدلت الاية على فضله عليهم اجمعين فتكون جميع
الانبيا افضل من جميعهم اذ لا قايل بالفضل واذا علمت ذلك ظهر لك معنى
قوله ان كل واحد من اهل اللسان **يفهم من قوله تعالى وعلم ادم الاسما**
الاية ان القصد منه اي من قوله تعالى وعلم الاية والقصد هنا بمعنى الارادة
لا بمعنى المقصود والا لحذف الصلة في قوله **الى تفضيل ادم على الملايكة**
اذ هو حينئذ عين التفضيل وفي قوله ان القصد الخ اشارة الى ان المقصود اولا
وبالذات من تعليمه الاسما كلها هو تفضيله على الملايكة واما زيادة علمه
المشار اليها بقوله **وبيان زيادة علمه** فمقصوده ثانيا وبالعرض لكونها سببا
في استحقاقه التعظيم والتكريم المشار اليها بقوله **واستحقاقه التكريم**
والتعظيم فقوله وبيان زيادة الخ من عطف السبب على المسبب
ولما كانت الزيادة سببا في التعظيم والتفضيل بواسطة استحقاقهما
اردفه بقوله واستحقاقه الخ **الثالث من الوجوه قوله تعالى ان**
الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين
المراد بال ابرهيم اسمعيل واسحق واولادهما واولاد اولادهما من المومنين
الى يوم القيامه ويدخل نبينا عليه الصلاة والسلام بل هو اعلاهم رتبه وبال عمران
موسى وهارون واولادهما واولاد اولادهما من المومنين الى يوم القيامه
ان كان المراد به عمران بن يصهر اما ان كان المراد به عمران بن ماثان فالمراد
باله عيسى ومريم والعالمين عام لاجناس ما سوى الله تعالى ومن ذلك
الملايكه رسلا وعامة كما اشار اليه بقوله **والملايكة من جملة العالم**
فالاية دلت بظاهرها على تفضيل ال ابرهيم وال عمران رسلا وعامة على جميع
العالمين **وقد خص** اي اخرج **من ذلك** العموم **بالاجماع** السابق **تفضيل**
عامة البشر من ال ابرهيم وال عمران **على رسل الملايكة فبقي معمولا به**
اي بالعموم **فيما عدا ذلك** التفضيل المخرج كما هو شان العام فيبقى
معمولا به فيما بقي من تفضيل الرسل من ال ابرهيم وال عمران **على رسل الملايكة**

فبقي

فبقي معمولا به اي بالعموم **فيما عدا ذلك** التفضيل المخرج
كما هو شان العام فيبقى معمولا به فيما بقي من تفضيل الرسل
من ال ابرهيم وال عمران على رسل الملايكة وتفضيل العامة
منهم على عامة الملايكة ولا قايل بالفصل بين بعض وبعض
من الرسل والعامة فيثبت لساير الرسل من البشر ما ثبت للرسل
من الالين ولساير العامة من البشر ما ثبت للعامة
منهما ان فرض وجود احد من عامة البشر من غير
ذرية ابرهيم فان اصحاب السير والتواريخ وغيرهما صرحوا
بانه لم يبق احد من ذرية ادم من غير ابرهيم كما انه لم يبق
احد من ذرية ادم بعد الطوفان وانقراض من كان في السفينة
وذريتهم من غير نوح ومن هنا سموا ادم الاب الاول ونوحا
الاب الثاني وابرهيم الاب الثالث نعم العام اذا
خص منه البعض تبقى دلالته فيما عداه ظنية وهذه
المسئلة من المسايل القطعية اليقينية لكونها من المسايل
الاعتقادية المطلوب فيها اليقين ولا يكتفى فيها بالظن
والتخمين لكن لما لم نقف فيها على دليل قطعي يقيني
جعلناها ظنية واكتفينا فيها بالظن والى ذلك اشار
الشارح بقوله **ولا خفا في ان هذه المسئلة ظنية**
لعدم القاطع **يكتفى فيها بالظن** بالنسبة لبعض افرادها
احترازا عما اخرجه الاجماع السابق ~~الرابع~~ من تلك
الوجوه **تحصيل الفضايل** جمع الفضيلة وهي ما تكون
مبدا للكمال ضد الرذايل جمع الرذيلة وهي ما تكون
مبدا للنقصان فقوله **والكمالات العلمية** من انواع
العلوم الشريفة والمعارف المنيفة **والعملية** كالشجاعة
والكرم والعفة والورع والزهد من عطف المسبب
على السبب **مع وجود العوايق** جمع عايق وهو ما يشغل
عن المقصود كاكتساب الفضايل والكمالات بغيره كاللذات

والشهوات والموانع جمع مانع وهو الحابس عن المقصود فقوله
من الشهوة راجع للعوايق وقوله والغضب راجع للموانع لان
الشهوة قوة نفسية في الانسان تجلب الى البدن ما ينفعه ويغذيه
فربما تعوق الانسان وتشغله عن المقصود كالصوم المودي
الى الرياضة وعدم الحجاب عن شهوة حضرة الله تعالى والمراد
بها كما افاده استاذنا العارف بالله الشيخ عبد الوهاب الشعراني
نفعنا الله اجمعين ببركاته شهود العبد ان الله تعالى يراه
وهي حضرة الاحسان المشار اليها في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم
بقوله صلى الله عليه وسلم في جواب جبريل عليه الصلاة والسلام
عن قوله فما الاحسان الاحسان ان تعبد الله كانك تراه
فان لم تكن تراه فانه يراك فربما تعوق شهوة الماكل
والشراب عن الصوم او الجوع المنافي لمقصودها واما الغضب
فهو قوة في الانسان تدفع عنه ما يضره ويوذيه فربما تحبس
الانسان عن المقصود كالعفو عن الجاني المقصود للشارع وسنوح
اي عروض الحاجات الضرورية كالجوع والعطش والعري
للانسان في نفسه او لمن يلوذ به من الاهل والعيال مثلا
وسميت ضرورية لحصولها لغير قدرة واختيار ولا يخفى ان
سنوح مثل ذلك مشغل عن المقصود من الانسان
كما اشار اليه بقوله الشاغلة عن اكتساب الكمالات
ولا شك ان العبادات وكسب الكمالات مع الشواغل
راجع للعوايق والسنوح والصوارف راجع للموانع اشق وادخل
في الاخلاص فتكون افضل لان افضل العبادات احمزها
اي اشقها كما ورد واورد عليه ان عبادة الملايكة اكثر وادوم
اذ هم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي به
قوام العمل فيهم اصدق لخلوصهم عن العوايق والموانع
وسنوح الحاجات الضرورية وتيقنهم اقوى لان طريقهم
العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة وهم من البشر

الاستاذ الشعراني نفعنا الله به

اتقى

اتقى وعملهم ازكى واصفى لخلوصهم عما مر ورد بما ثبت
في الحديث من ان افضل العبادات احمزها اي اشقها
كما مر ولا يخفى ان عبادات البشر اشق واما الترجيح بالكثرة
والدوام فغير مفيد لان كثرة الثواب ليست لكثرة العمل
بل محض فضل منه تعالى لكونه خالق الفعل الا ترى ان كلمة
الشهادة يترتب عليها من الثواب ما لا يترتب على ما يزيد عليها
من الطاعات اضعافا مضاعفة واما باقي الصفات فكونها
في الملايكة اقوى وازيد ممنوع وما ذكر في بيانه لا يفيد بالنسبة
الى الانبيا لان طريقهم العيان والمشاهدة وصفتهم العصمة
اللازمة ايضا فان قلت فما وجه تفضيل عامة البشر على
عامة الملايكة مع كون ايمان عامة البشر غيبا وعامة الملايكة
شهادة قلت لان الايمان بالغيب افضل لدلالته على
قوة الايمان ومن هنا مدح الله تعالى الذين يؤمنون
بالغيب وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة
الى تفضيل الملايكة مطلقا على البشر مطلقا خاصة وعامة
لكن محل النزاع في غير محمد صلى الله عليه وسلم كما نقله الجلال
السيوطي في الحبايك عن الفخر الرازي اما محمد صلى الله عليه
وسلم فلا نزاع في انه افضل الخلق على الاطلاق ومن فهم
التعميم كالزمخشري فقد غفل عن التقييد او لم يطلع عليه
فظن العموم وتمسكوا بوجوه الاول ان الملايكة ارواح
مجردة المراد بالروح ههنا ما خفي ادراكه عن حاسة
البصر جسما كان او غيره ولما كانت الروح بهذا المعنى
لا تستلزم التجرد عن المادة لصدقها بالجسم اردف
الارواح بقوله مجردة عن المادة اي ليست مركبة من
الجواهر الفردة ولا من الهيولى والصورة كاملة اي
مبراة منزهة صفاتها بالفعل يعني ان البشر مطلقا
رسلا وعامة ليس كمالهم باسره حاصلا بالفعل بل بعضه

حاصل بالفعل وبعضه مترقب الوقوع ولهذا تزال خواص البشر
في الاكثر بخلاف خواص الملايكة فان كمالهم بأسره حاصل بالفعل مبراة
عن مبادي اي علل الشرور واسبابها والشرور جمع شر والمراد بها
المعاصي المتعلقة بذات الشئ والافات جمع افة والمراد بها المعاصي
المتعدية الى الغير فقوله كالسهوة مثال لمبادي الشرور
وقوله والغضب مثال مبادي الافات وعن ظلمات الهيولي
والصورة هما المادة عند الفلاسفة لانحصار ما يتركب منه الجسم
عندهم فيهما لاستحالة التركيب من الجواهر الفردة لامتناعها عندهم
والهيولي جوهر قايم بنفسه قابل للتصور بصور مختلفة كالامتداد
والاتصال وما يقابلهما والصورة هي الجسم بقيد الامتداد والاستداد
مثلا فيمكن تبدله دون الهيولي اذ لا يفوت بفوات الامتداد
مثلا لعدم اعتباره في مفهومها واما كانوا مبرئين من ظلمات
الهيولي والصورة لكونهم ارواحا مجردة نورانيه تنطبع صور الاشيا
في ذواتهم فيعلمون الكوائن ماضيها واتيها قوية على الافعال العجيبة
كحمل جبريل مدائن قوم لوط ورفعها الى ان سمع الملايكة صياح ديكتهم
ثم قلبها فجعل عاليها سافلها وصيحته على ثمود فاصبحوا جاثمين وغير
ذلك مما يقصر عنه القوي البشرية عالمة بالكوائن اي الحوادث
ماضيها واتيها من غير غلط لما علمت من كونهم ارواحا مجردة الخ فعلمهم
دايما مطابق للواقع لا يقبل الغلط بخلاف غيرهم من البشر فانه ليس
مبرا عن ظلمات المادة فلا يكون علمه دايما مطابقا للواقع لان
ما عنده من العلم ليس منطبعا في ذاته بل في عقله الا ان يمن الله على
بعضهم كالكمل منهم فتغلب روحانيتهم على جسمانيتهم وتطابق علومهم
الواقع والجواب عنه اي عن هذا الوجه ان مبنى ذلك على الاصول
الفلسفيه دون الاسلاميه وحاصله ان كون الملايكه ارواحا
مجردة مبني على اصول الفلسفه دون الاسلام فان الثابت على
الاصول الاسلامية والادلة القطعية ان الملايكة اجسام نورانيه
لا تزيد لطافتها كالهوا مع امكان رويتها ولهذا يراها من

يشا

اولا كالسهوة والغضب مثالان لمبادي الشرور المعاصي المتعلقة بذات الشئ
او عدها منشا الشرور كالزنا والسرقة المتعدية الى الغير فقوله كالسهوة
الى الشرور وكقتل الانفس وهذا الاول الى الغضب الثاني
مرتب

يشا الله تعالى على صورتها الاصليه وليست ارواحا مجردة كما
مركبة من الجواهر الفردة كما في الاجسام واما وجود ممكن قايم بنفسه
مجرد عن المادة فلا دليل عليه يعتد به وما ذكروه من الادلة فكلها
مزيفة واما كون كمالهم بأسره حاصلا بالفعل بمعنى ان لا كمال لهم
متوقع ممنوع عندنا وكذا علمهم بالحوادث ماضيها واتيها ممنوع
ايضا واما باقي المقدمات من كونهم مبرئين عن مبادي الشرور
والافات وقوتهم على الافعال العجيبة فمسلم ولا يضرنا الان ذلك
ليس لكونهم ارواحا مجردة عن المادة بل لان الله تعالى خلق
فيهم ذلك واراد ذلك وعيهم باذن الله واراده كذلك وانضمام
بذلك لا يدل على الافضلية بمعنى كثرة الثواب كما هو المقصود
الثاني من الوجوه ان الانبيا مع كونهم افضل البشر يتعلمون
ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوي
اي جبريل عليه الصلاة والسلام وقوله تعالى نزل به الروح
الامين ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم وحاصله قياس من
الشكل الاول مولف من مقدمتين صغري وهي الملايكة يعلمون
الانبيا وكبري وهي والمعلم افضل من المتعلم ينتج فالملايكة افضل
من الانبيا والجواب ان التعليم من الله تعالى والملايكة انما هم
المبلغون حاصل الجواب منع الصغري وسيي ان الملايكة يعلمون
الانبيا بل المعلم لهم هو الله تعالى والملايكة يبلغون الانبياء
ذلك التعليم الثالث من تلك الوجوه انه اي الشان قد اطرد اي
استمر في الكتاب العزيز والسنه الصحيحه تقديم ذكرهم اي
الملايكة على ذكر الانبيا وما ذلك الاطراد الا لتقدمهم اي الملايكة
في الشرف والرتبه والجواب ان ذلك الاطراد لتقدمهم اي
الملايكة في الوجود اولان وجودهم احق من وجود الانبيا
فالايمان بهم اقوي وبالتقديم اولي فتقديم الايمان بهم
لشرفه وافضليته على غيره لان الايمان يزداد شرفا بزيادة
حقا المومن به على ان ما ذكروه منقوض

قوله وبالتقديم اولى الخ اي وبوجوب تقديم الايمان بالله
وملايكته وكتبه ورسله الذي هو الترتيب

بتاخير الكتب عنهم الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا
لله ولا الملايكة المقربون فان اهل اللسان العربي يفهمون من
ذلك افضلية الملايكة على عيسى عليه الصلاة والسلام عداه
بمن لان افضلية مصدر ماخوذ من افضل وافضل يتعدي بمن فكذا
مصدره اذ القياس في مثله اي هذا الاسلوب الترقي من الادنى
الى الاعلى يقال في اللغة العربية لا يستنكف من هذا الامر
الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ولا قايل
بالفصل اي الفرق بين عيسى وغيره من الانبيا عليهم الصلاة
والسلام فيلزم من تفضيل رسل الملايكة على عيسى تفضيلهم على غيره
من رسل البشر عليهم الصلاة والسلام والجواب ان النصارى استعظموا
المسيح اي اعتقدوه بحيث يرتفع عن ان يكون عبدا من عباد
الله بل للانتقال ينبغي ان يكون عيسى ابنا له لانه اي عيسى مجرد
لا اب له تفسير مجرد وقادر يبري الاكمه اي الذي ولد اعمى
او المطموس العينين والابرص ويحيي الموتى بخلاف ساير
اي باقي العباد من بني ادم فرد عليهم بانه اي الشان
لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى
اي التجرد والقدرة الذي هو مظنة الاستنكاف بزعمكم وهم الملايكة
الذين لا اب لهم ولا ام فزادوا عليه بالتجرد عن الام ويقدرون
باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابرا الاكمه والابرص
واحيا الموتى فالترقي والعلو انما هو في امر التجرد واظهار
الاثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على افضلية
الملايكة على عيسى ولا غيره من رسل البشر وايضاح الجواب كما ذكره
الشارح رحمه الله في شرح الكشاف انا سلمنا ان هذا الاسلوب
من قبيل الترقي فيدل على افضلية الملايكة المقربين على
عيسى وعليهم الصلاة والسلام ولكن لا يفيد الا الفوقية
في المعنى الذي هو مظنة الاستنكاف والترفع عن العبودية
وهو ههنا ما في عيسى من التجرد عن الاب ومن جهة كمال القدرة

والتاييد الذي يحيي به الموتى ويبري الاكمه والابرص ولا يخفى ان
هذا المعنى في الملايكة اقوى لتجردهم عن الاب والام ولهم باذن الله
تعالى من قوة قلع الجبال بل المدن ومزواله تضاعف الاعمال
وغير ذلك ما يقل في جنبه الاحيا والابرا وهم مع ذلك لا يستنكفون
ان يكونوا عباد الله فكيف بعيسى ولا دلالة لهذا على الاكملية والافضلية
بالمعنى المتنازع فيه وهو الافضلية بمعنى كثرة الثواب هذا
اخر ما يسره الله تعالى من هذا الشرح قال شارحه سيدنا ومولانا
الشيخ نور الدين علي بن علي البخاري بالنون ثم بالجيم نسبة الى كوم
النجار قرية من قرى مصر الشافعي عفا الله تعالى عنه فرغت
من هذا الشرح في يوم الاثنين المبارك ثالث عشر ذي القعدة الحرام
سنة سبع وستين وتسعماية من الهجرة النبوية على صاحبها افضل
الصلاة والسلام وقد كنت شرحت شرح العقايد شرحا اخر
قولات على مزج في زمن قراتنا له على الامام العالم العلامة
الشيخ ناصر الدين اللقاني المالكي فرغت منه يوم الاثنين المبارك
رابع عشر ربيع الثاني سنة ثلاث وخمسين وتسعماية وكتب منه بعض
نسخ ولكن اشار على بعض الاخوان رحمة الله عليه بان اشرحه على وجه
المزج ليكون ايسر على الطلاب واقرب ماخذا فاستخرت الله تعالى
في ذلك وشرحته مزجا كما ترى وزدت على الشرح الاول اشيا
ونقصت منه ما يستغنى عنه واسال الله العظيم ان يجعل ذلك
خالصا لوجهه الكريم مقربا للفوز بجنات النعيم والنظر الى وجهه
الكريم انه قريب مجيب وبالاجابة جدير وصلى الله على
سيدنا ومولانا محمد
خاتم النبيين
والمرسلين والحمد لله
رب العالمين
امين

Süleymaniye ... Fatih 3078