بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي رفع الاجرام العلوية بغير عمد وبوحدانية ذاته وكمال صفاته وشهد كل احد عند الوجوه لوجهه وكبريائه وآيات قدرته ان يخرج شئ عن مشيته وقضائه آيات علم مشلوة عن اطباق الكائنات وبينات حكمة وارادته مكتوبة على صفحات الموجودات ثم الصلوة على من خصصهم بالاصطفا خصوصا على خلاصة الرسل والانبيا وعلى آله البررة الاتقيا واصحابه الكملة الاصفيا ما تعاقب الظلام والضيا وبعد فان الشرح المنسوب الى الفاضل العلامة قدوة المحققين اسوة المدققين استاذ الايمة المجتهدين العالم الربانى سعد الملة والدين الفاضل التفتازانى اجزاه الله تعالى خير الجزاء عن المسلمين واعلى درجته يوم التغابن عليين الموسوم بشرح العقايد للكتاب شريف رايق الترتيب صحيح الاسلوب بليغ التركيب جدير بان يكتب بالذهب على الاوراق بل حرى ان يصفه الحداق على الاحداق ليس فى وجود ترتيبه وحسن تربيته مرية وليس وراء عباد ان تربة مشتمل من هذا الفن على لباب مقاصده فى ضمن ابواب وفصول محوية على زبدة ما اعتمد عليه الوالا لباب فى تصحيح العقايد والاصول قد حررته قواعد العقايد باقوى الدلايل العقلية واستدل على المسايل والمقاصد باشهد الشواهد النقلية لعمرى لايدرك الواصف المطرى خصايصه وان يك سابقانى كل ما وصف وكان طلاب زمانا

مستحق لمن

مشغولين

بدرسه مهتمين بحشه مشغولين بفهم مستودعاته واستفهام اسراره مترصدين
لكشف مكنوناته ورفع الستاير المتعلقه عليه ما يحيط الافكار عن ازاره
ويزيل عن وجناته حجب اسراره ويكشف عن وجوه غوامض معانيه
نقابها ويرفع عن اللطايف المستورة بانى مبانيه حجابها ويوضح ما ابهم
من رموزه واشاراته ويبين ما اجمل من الفاظه وعباراته ليصير
الشرح مشروحا ويزيده بيانا ووضوحا مضيفا اليه ما سنح للقراى
العليل ومارجح الفكر بانظار الدليل وانى قد تصديت لهذا الشرح
فى زمان توارد الشقق وترادف المحن فلم تتيسر لى بذل الجهد فى تقويمه
وتسديده واستفراغ الجهد فى تصحيحه وتهذيبه فلاعزو ان يكون
فيه عثرة وزلل ويوجد فيه خطل وخلل وذلك مما لا يخلو عنه احد فاما
من وقف عليه بعد ان جانب التعصب والتعسف وتبذر اراظره
التكلف والتصلف ان يسبنى فى اصلاحه بقدر الوسع والامكان اداء
لحق من حقوق الاخوان وقد صادف زناخ الايدى عن تحريره وجب
التعلم عن تسويده سطوع بوارق الاحسان وظهور شوارق اليمن
والامان من جانب يمن دولة السلطان العلى الشان خليفة الرحمن
الذى جدد مبانى الرياسة والسياسة بعد الانتكاس ورفع دعام
الابابة والعدالة اثر الاندراس سبى نه وتعالى ايد ثبات بيمنه
العام عدله وامانه واعلى سلطانه لبسيط على العالمين برقة وحمايته
فجعل رقاب اقيال الملوك لسطوته اذلاء خاشعه واعناق الاكا

اصلاه

وجباه الجبابرة لدولة الباهرة خاضعة هذا الذي اشرقت
الارض ببذر عدله وانبتت اعين الدهر من نور فضله كشف عنا
ظلم كل صاد وضاد وسد علينا ثلم كل سواد وضاد الخليفة المضر
المؤيد المعيد من خالق الارض والسماء السلطان المطيع لامر الله
اتخاقان المطاع بحكم الله خليفة العهد في بريته حاكم الوقت في خليقته
محمد بهادر العول بين العباد ماحي بشر الذين طغوا في البلاد متاصل
الكفر به من اكثر اهلها الف وقد نصره الله بالحق في صرف همته الى
اعلاء اعلام الدين وسعايه الملة الحنيفه واخلص طويته واصدق
نيته الاحياء سنة الله وتشييد قوانين الشرعة الشريفه النبوية
المضر المؤيد لازالت انوار خلافته عن افق السعادات
ساطعه واثار العدله والايالة بين سراداقات دولة الباهرة
باهرة فحملته تحفة الحضرة التي حصت بعاقد الاله ورسله الى سدة
السنية التي خصت بالفتح والنصر من الله لعله يلتفت اليه فيتلقاه
العقول بالقبول ويشهد لحسن نظمه وجوده صحه جميع من العدول فانه
الحامد والمسؤل بسم الله الرحمن الرحيم ومنه الاستعانة
قول الحمد لله يجوز دخول الام على الجنسية من حيث هي وعلى الاعيان
فان جنس الحمد وجميع افراده مختصة به تعالى واختصاص احدهما
يستلزم اختصاص الآخر فانه لو ثبت فرد من الحامد لغيره تعالى
لثبت الجنس بانضمامه لغيره فلا يكون الجنس مختصا وكذا اذا كان

جمع الافراد مختصا كان الجنس مختصا وهذا الاختصاص حقيقي على قاعدة
الاشعري اذ جميع صفات المخلوقين وافعالهم مخلوقة لله تعالى والحمد عليه راجع
اليه وادعاي على اصول المعتزلي اذ الاعتداد بما مدحه بنزيه ووصفه
بالتوحيد لجلال الذات وكمال الصفات كالدليل على هذا الاختصاص
فان معناه انه تعالى موصوف بجلال الذات وكمال الصفات وحده
لا شريك له فيها فالحمد له وحده وفيه اشارة الى انه مستحق للحمد بذلك
الجهتين قوله المنزه اي المقدس في اللغة البعد عن اختلاف
النقص وعلامته والجبروت اما من الجبر بمعنى الاصلاح او من الجبر
بمعنى العظمة كالعظموت والملكوت يجوز ان يراد بها الصفات
السلبية والكل الصفات المذكورة اولا على الصفات الذاتية ويجوز ان
يحمل كل منهما على الصفات الثبوتية مطلقا ذاتية كانت او فعلية فيكون
اشارة تاكيد اية تسبيحه والصلوة على نبيه جعل تحميده والدعاء له تمهيدا
للتحميد والثناء على الله تعالى لانه سبحانه في استفاضة النعم خصوصا
نعمة دين الاسلام الذي هو اجل النعم الواصلة الينا الموصلة الى النعيم
الدايم في دار السلام ووصفه بما هو اصل في نيل تلك النعمة وهو نايبه
ودينه بالدلايل الظاهرة الدالة على نبوته وبالمعجزات التي هي اوضح
الشواهد على رسالته ثم تعظيم الآل والاصحاب واردافهم اياه
في الدعاء لبذل المجهود وحثهم في اعلاء اعلام الدين وحفظ قواعده
على المسلمين اقوله هداية طالبي الحق وحمايته الصيغة للطريق فانه يذكر ويؤنث

يقال طريق اعظم وطريق عظمى وكل من الصغير لكل من الآل والاصحاب
ويجوز ان يجعل الاولى للآل والثانية للاصحاب على طريق اللف والنشر المرتب
فان ارباب السلوك بالايمة المهتدون فالهداية بهم الیق كما ان
نصرة الدين وحمايته بالاصحاب الصق قوله فان مبنى علم الشرايع والاحكام
اراد به العلم الكسبي اى انه مبنى بعلم الرايع والاحكام وعقايد الاسلام هي
المسايل الشرعية العملية وقواعدها ما يتوصل بها الى استنباط احكامها من ادلتها
التفصيلية اعنى اصول الفقه وهذا العلم كما انه مبنى لعلم الفقه فكذلك اساس
لاصول الفقه ويجوز ان يراد باساس القواعد الادلة الاربعة على الكتاب
والسنة والاجماع والقياس ولا شك ان هذا العلم اساسها فيكون اساس
اساس العلوم الشرعية وعلى هذا يكون معطوفا على علم الرايع و
يكون ترقيا في المدح كانه قال هذا العلم اساس لعلم الشرايع بل اساس
اساسه قوله المغني عن غيره الشكوك الغياهب جمع غيهب بمعنى الظلمة
يعني ان الكلام يمنع عن الشكوك والاوهام التي كالظلمات في جعل صاحبها
كمن يمشي في الظلمة لا يهتدي لوجه الطريق ولا يامن الضلالة وعارضه
علم الكلام وعظم شانه بانه اعلى العلوم الاسلامية واصول الفقه دون
والفقه دون الاصول ترغيبا منه شرع في وصف المخصة المسمى بالتقليد
والاولى في وصف لفظا ومعنى بناء على سبب تصديه لشرحه على ما هو دأب
ارباب التصانيف قوله يشتمل من هذا المتن على غرر الفوايد الغرر
جمع غرة يقال فلان غرة قومه اى سيدهم وغرة كل شيء اوله واكرمه

لذا في الصحاح والفريد جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة واما سميت
فريدة اما باعتبار انها لا نظير لها كما يقال فلان وحيد الزمان وفريد العصر
اي لا نظير له او باعتبار انها منفردة في صدفها فكثرت اراد بهذا التركيب
ابحاث الكلامية وتحقيقاتها على سبيل الاستعارة بالكناية وذكر
الفرائد بين اضافة المشبه به الى المشبه فان المسايل المذكورة في المختصر
كالدرر في المرغوبية وميل الطباع اليها قوله في ضمن فصول صفة
للغرر والدرر او حال عنها قوله وهي للدين قواعد واصول
ان كان المختصر عبارة عن المعاني المعينة الدلولة لالفاظ مخصوصة فكون
مفصولة قواعد الدين واصوله لا يحتاج الى تكلف وان كان عبارة عن
الالفاظ المعينة الدالة على المعاني المخصوصة فجعل فصوله قواعد الدين
باعتبار ان بين اللفظ والمعنى علاقة واتصال بحيث قد يعطى احدهما
حكم الآخر ونقل هذا العزمية اشارة الى مباحث الذات والصفات
وقوله اثناء الفصوص اشارة الى مباحث النبوات والمراد بالفصوص
الاحكام الصريحة المذكورة في المختصر الى هنا للتبيينات قوله مع غاية
حال والعامل فيه قوله يشتمل اى يشتمل المختصر على الامور المذكورة
منضما اليها غاية التنقيح والتهذيب عطف تفسيري للتنقيح وكذا الترتيب
للتنظيم قد سلف اى مصدت وانما مفصح عن شرط مقدر
اى اذا كان حال المختصر على ما ذكر فاقول ان اشرح شرحا يحصل
بحذاته ومع توجيه حال من فاعل يحصل وفي تنقيح صفة توجيه والتنبيه

خلاصة

والتحقيق والتدقيق والتعبير والتشهير معطوفات عليه والمعنى فان كلا من لطف ذكر اسماء الكتب في تعريف المحقق من الزبر والدرر والنصوص والتهذيب والتنقيح والتبيين والتوضيح والتحقيق والتصاحيح والتجريد قوله طاويا حال من فاعل حاولت والكشح الخاصرة وطي الكشح كناية عن الاعراض يقال طوى فلان عني كشحا اذا اعرض واضافة الى المقال لادنى ملابسة والمعنى حاولت ان استرضيه في حالة الاعراض عنه المقال عن الاحالة والاملال ولا يصح ان يجعل التركيب على الكشف تبعا لكنية بان يشبه المقال بذي خاصرة استعارة بالكناية واثبات الكشح تخييلا ونوزع النظر بتشبيه لان ذلك انما يصح لو نسب الطي الى المقال وقيل طوى المقال كشحا مجاز فيما ذكر بعد اعطف على طاويا والاطناب والاخلال بيان طرفي الاقتصاد والقصد ومعنى الاقتصاد التوسط والاعتدال وهو محمود في الامور كلها وقد قيل كلا طرفي قصد الامور ذميم وارشاد بالفتح خلاف الغي والسداد الاستقامة والصواب قوله اعلم ان الاحكام الشرعية الاحكام منها ما لا يوخذ في الشرع بل في العقل المجرد اعتبر فيه ادراك او تجربة او غيرهما ويسمى عقلية ومنها ما يوخذ من الشرع ويسمى احكاما شرعية والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل ويسمى فرعية لانبنائها على الاعتقاد وعليه لان المقصود منها العمل كعقد ان الصدقة واجبة لا يقال اذا كانت مبنية على الاعتقاد وكون فرعا لانه فرعية لانا نقول انما نوع مخصوص منسوب الى الفرع المطلق كما يقال للاجر الحرث واما

ان يتعلق

واما ان يتعلق بكيفية العمل بل يقصد نفس الاعتقاد وليس اصلية لانها
العلم عليها واعتقادية وعقايد لان الغرض منها الاعتقاد لقولنا الله تعالى
عالم قادر وجعل هذا القسم من الاحكام الشرعية وان كانت مما يستقل العقل
فيه اشارة الى انه يجب ان يوجد من الشرع لبعثه بالايمان بها موقوفة على
الشرع كالقسم الاول قوله بما انها اى لانها على ان مازايد وجعلها موصولة
والتقدير باعتبار ما ثبت من انها يوجب كثرة الحذف قوله وقد كان الاولى
من التصريح به متعلقا بذلك بيان السبب الباعث على تدوين العلوم
الشرعية ولم يكن في زمن الوحي والرفقة علم كلام والرفقة والاصول
فان جملة تلك العلوم هي مسايلها المخصوصة التي حصلت اولا ثم وضعت
الارسامي المذكورة بازايها وهذا التحصيل والتدوين بمنض لفوايد جليلة
هي حفظ قواعد الدين ومعرفة احكام الله تعالى المدونة الى الفوز بالسعادة
في الدارين قوله الى ان حدثت الفرق متعلق بقوله مستغنين وبما بعده
عليه من صفاء العقايد والمعطوفات عليه علة للاستغناء قوله فاشتغلوا
اى ما ذكر من حدوث الفرق وظهور الاختلاف وكثرة التعاوي والرجوع
الى العلماء في المهمات صارت سببا لاشتغال العلماء شكر الله سعيهم
بالنظر في الاعتقاديات من وجود الصانع وصفاته الذاتية والفعلية
والاستدلال عليها بالدلايل العقلية والنقلية فحصلت قضايا اعتقادية
منسوبة الى العلم بها بالكلام ثم نظروا في افعال المكلفين وان لكل فعل
منهم حكما شرعيا الا ما شاء فبذلوا جهدهم في استخراج حكم كل دليله

سايعيهم

فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها الاحكام
الشرعية مثل الوجوب والحرمة والاباحة وغيرها فسموا العلم بها
الحاصل عن ادلتها التفصيلية فقها وكانوا محتاجين في استنباط
الاحكام المذكورة عن الادلة التي هي الكتاب والسنة والاجماع
والقياس الى معرفة احوال الادلة وكيفية الاستدلال بها على تلك
الاحكام اي لا ضبط تلك الاحوال المتعلقة بالادلة سموا العلم
بها اصول الفقه واذ قد سمعت ما نقلت لك عرفت انه في تعريف الفقه
بما يفيد معرفة الاحكام نظر وانما اخر تعريف الكلام في الذكر لسبب
عليه وجه تسميته به فان في بيان تسمية العلم الذي هو بصدده مع
ما سبق من الاشارة الى موضوعه وتعريف مرتبة استطرادي
شائقا واما سموا معرفة العقايد عن ادلتها التفصيلية بالكلام
لان عنوان مباحثه في كتب المتقدمين كان قولهم الكلام في كذا
وكذا فسمي بالكلام وقد تغير العنوان بقي ذلك الاسم لحاله
ولان مسئلة الكلام اعني قدم القرآن وحدوثه اشهر مباحثه
وسميت ايضا لدقة واكثرها نزاعا حتى ان بعض المتقدمين
قتل كثيرا من العلماء بسبب قولهم بخلق القرآن روي ان بعض
الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من اهل الحق
طالبا منهم الاعتراف بخلق القرآن وحدوثه فقولهم بهذا
هو كلام الله تعالى واشارة الى العلم بالعقايد عن ادلتها التفصيلية

وسنعظم خلافنا بينهم مبتدا اخبره مع الفرق الاسلامية واعقد اول فرقة
اسسوا قواعد الخلاف نقل انه دخل رجل على الشيخ الحسن البصري رحمه الله
وقال له في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة وجاء اخرى
يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا
فتفكر الحسن البصري وقبل ان يجيب قال واصل ابن عطاء انا لا اقول صاحب
الكبيرة كافر مطلق ولا مومن مطلق ثم قام الى اسطوانة المسجد واخذ يقرر
ان مرتكب الكبيرة ليس بمومن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين اي
الواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار فان مرتكب الكبيرة عنده
يخلد في النار فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فسمي واصل واصحابه المعتزلة
فقيل مذهب الحسن على ما سبق انه منافق ولا يطلق عليه المومن والكافر فلا
نخالفه بينه وبين واصل فذا اعتزال قلنا لعله جعل الايمان واحلة
في الايمان والنفاق كافرا عنده لكنه غير ما هر بالكفر والكافر المطلق يراد
به الخالد في النار فلا واسطة عنده وربما قيل انه رجع عن قوله بانه منافق
قوله قال الشيخ ابو الحسن الاشعري هو ابو الحسن علي بن اسمعيل بن اسحق
بن سالم بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الشيخ ابو الحسن الاستاذ ابو علي
الجبائي هو من عظماء معتزلة البصرة ومشايخهم وفي مسايل النوادر عنه يقول
ابي حنيفة رضي الله عنه وقد عنه صاحب الكشاف كثيرا والمقصود من ذكر
الاخذ به ابطال قولهم ان الاصلح واجب عليه تعالى وانت تعلم انه

لو كان ذلك اصلح للعباد واجبا عليه لوجب ان لا يخرجهم من العدم الى الوجود
او يسكنهم جميعهم جنانه مع ان عندهم الكفار باسرهم وعامة العصاة
من المؤمنين مخلدون في النار ولا يدخل الجنة الا من اتقى واصلح وقليل
ما هم وحين جرى المسايلة بينهما بهت الجبائي اي غلب وصار ملزما
فترك الاشتغال بمذهبه قوله وبهتم جزاء اي تعالى لحرمته سلسلة الحوض
وعاودته الرد جزاء فان الكلام يجر الكلام قوله وما نقل عن السلف
قد نقل عن الشافعي ومالك واحمد بن حنبل وسفيان وجميع اهل الحديث
من السلف رحمهم الله ان تعلم الكلام حرام قال الشافعي رضه حكمي في
اصحاب الكلام ان يضرب بالجريد ويطاف بهم في العشاير
والقبايل ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة واقبل على الكلام
وقال احمد رحمه الله لا يفلح صاحب الكلام ابدا ولا يكاد يرى احد نظر
في الكلام الا وفي قلبه دغل ونابغ في ذلك حتى هجر الحارث المحاسبي
مع زهده وورعه بسبب تصنيفه كتابا في الرد على المبتدعة وقال مالك
السنة تحكم على البدع وعليهم السنة تحمل ان الناس على مطالعة البدعة
والتفكر في الشبهات تدعوهم الى الهوى والبحث وقال مالك
ارايت ان جاءه من هو اجدل منه لترك دينه كل يوم لدين جديد
وتشديدهم في ذلك كثير وذهب جمع الى ان تعلمه فرض اما على الكفاية
او على الاعيان وادلة افضل الاعمال وعلى العقليات فانه
محقق لعلم التوحيد الذي هو اساس الشرعيات فان قلت فما المختار منهما

قلت

قلت لكل وجهة هو موليها قال الغزالي رحمه في الاحياء ان فيه
مضرة ومنفعة اما مضرته فاثارة الشبهات وتحريك العقايد و
وازالة التماعن الجزم والتصميم وهذا ضرره في الاعتقاد الحق
وله ضرر في تاكيد اعتقاد الجهلة وتثبيتها في صدورهم حيث شيعت
دواعيهم وشيد حرصهم على توجيهها وترويجها واراد الشبه على
كلام من لقنهم واما نفعه فهو حفظ قواعد الدين على المسلمين والزام
الخصم والرد على من خالف الحق بعد وضوحه مطلقا وبذمه مطلقا ليس
بيده بهذا كلامه وظني انه ناظر الى قريب من نفعه وما ذكره الشارح
انه كيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس الشريعات
فتكلف فان اصل الواجبات هو علم التوحيد والصفات الالهية
والسفة على الوجه الحاصل للصحابة والسلف المستفاد من الكتاب
والسنة لا العلم بما يدل المدونة المبنية على الدلايل المدخولة قوله
قال اهل الحق اى الاشاعرة وغيرهم من المكلفين والحق اما مصدر
او اسم فاعل على صيغ المصدر كالعدل او صفة مشبهة كصعب وعلى الاول
يطلق بالاشتراك على معان الوجود الدايم وعلى الوجود في الاعيان مطلقا
ومطابقة الحكم الواقع وعلى الثاني والثالث على الواجب الوجود وعلى الموجود
الخارجي وعلى الحكم المطابق للواقع وعلى الاقوال الثابتة الحقة وعلى القضايا
الاعتقادية والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على الحكم المطابق
واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة وقليلا ما يوصف به العقد

المطابقة للواقع وقد يفرق بين الصدق والحق بالاعتبار فان الحكم والواقع
اذا تطابقا فان نظر اولا الى الواقع ونسب الى الحكم فالصفة الحاصلة
للحكم اى كونه بحيث يطابقه الواقع يسمى حقا لان المنظور اولا فى هذا الاعتبار
هو الواقع الموصوف بكونه حقا ايا ما يتحقق وان نظر اولا الى الحكم ونسب
الى الواقع فنفس الصفة اى صفة للحكم اعنى مطابقته للواقع يسمى صدقا فقوله
حقية الشئ ما به الشئ هو هو الضمير للمرصود والموقوف عان للشئ والظاهر ان يقال
حقية الشئ ما به الشئ هو كما يقال حقية الانسان ما به الانسان فان قال
ان يجعل المرفوع الثانى تاكيدا للاول او يجعل الاول فصلا والثانى خبر الشئ
ولو جعل احد الضميرين المرفوعين راجعا الى الموصول لامكن ان يقال انه
يصدق على العوض اذ الضاحكية ما به الانسان ضاحك فان قيل الباء
فى قوله ما به للسببية والسبب ما يلزم من وجوده وجود المسبب وليلزم ان يكون حقية الشئ ما به
له قلنا قد ذكر بعضهم ان التركيب لكن يجوز ذلك فى مثل هذا المقام بتضييق
العبارة اى المقصود ان يقال هذا التعريف صادق على كل ما يصدق عليه
ان الفاعل ما به يكون الشئ موجودا الا ما به يكون الشئ ذكر الشئ فانما يتصور
حقية الممكنة وان لم يعلم له وجود او لا فاعلا وبالجملة هذا التفسير مبنى
على ان نفس الماهية ليست لجعل الجاعل قد سبق لخلاف مثل الضاحك
والكاتب مما يمكن تصور الانسان من دونه اشارة الى خواص الماهية
يصح لكن الفرق بينها وبين العوارض وحاصله ان العوارض
للشئ يمكن تصوره من دون تعقل يمكن ان يتصور فصول التى فى الذهن

بالكل

بالكنه ولا يكون العارض حاصلا فيه لخلاف الذات فانه لا يمكن ان تتصور
حصول كنه الشئ في الذهن ولا يكون ذاته حاصلا فيه واعنى بذلك الكنه
فانه يمتنع تصور حصوله في الذهن بدون الواحد مما هيته وانيته ولا يمتنع
تصور حصولها في الذهن بدون العزوبة اللازمة مع بقائها وان امتنع
لحق الشئ ذهنا وخارجا بدونها فالمراد ههنا هو المتصور دون التصور واما
في الماهية والوجود فكلاهما محالان فليتأمل ليتبين لك ان اللازم
البين بالمعنى الاخص ليس محالا يمكن تصور الشئ بدونه على ما توهمه البعض
قوله والشئ عندنا الموجود هذا لجده شايع الاستعمال في هذا المعنى ويدل
عليه قوله تعالى خلقتك من قبل ولم تك شيئا ولا نزاع لنا في استعماله في المعدوم
مجازا انما في قوله تع وانما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
وعند كثير من المعتزلة هو اسم للمعدوم وقد ذكرنا في الكشاف انه اسم لما يصح
ان يعلم ويستوي فيه الموجود والمعدوم والواجب والممتنع واستشهد عليه من
كلام سيبويه وهذا النزاع لفظي راجع الى اللغة والاستعمال بخلاف النزاع
في ان المعدوم شئ ام لا فانه من امهات مباحث الكلامية المتفرعة عليها
كثير في الاحكام من جملتها ان الماهيات ليست بجعل جاعل قوله ليس مثل
قولك اثبات ثابت فانه غير مفيد ولا مثل انا ابو الخ وشوى شوى ذكر
بخ الا يدل ان الجزء قد لا يكون مغايرا للمبتدا لفظا وانما المراد منه
الدلالة على الشهرة وعدم التعين كقولك انا ابو الخ وشوى شوى اي هو
المشهور المعروف وانا انا اي ما تغيرت حالي ولا يخفى عليك ان مثل هذا المعنى

التغير

لا يصح في هذا المقام قوله وتحقق ذلك وتوضيح ان الحكم بالشيء على الشيء قد يختلف
لوازمه من الاستغناء عن الدليل والاحتياج اليه او الى السبب او الى الاحساس
او عند ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلا اذا حاولنا الحكم على العالم
بالحدوث فربما يتعبر عنه بما يجعل الحكم عليه عينيا كقولنا كل موجود بعد العدم
حادث او عينيا دائميا كقولنا كل ما يقارن تعلق القدرة والارادة حادث
او عينيا كسبيا كقولنا كل متغير حادث وبهذا يحل ما يورد على الشكل الاول
من ان العلم بالنتيجة يتوقف على العلم بالكبرى الكلية التي من جملة افرادها موضوع
موضوع النتيجة يتوقف على نفسها وكونها معلومة قبل ان يعلم وبهذا ايضا يندفع
ان معلومية الحكم كحدوث العالم في مثالنا انما هي كون المحكوم عليه من افراد
الاوسط كما تميز لنا فيما قبل بحسب جهة كونه من افراد الاصغر اعني
قوله وقيل العلم بثبوتها للقطع الى من قدر البحث في الكلام نظرا الى المقام
فانه اذا قيل حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق انظر ان المراد ان
العلم بثبوتها كما اذا قيل زيد قايم والعلم به واقع يتبادر منه ان العلم بقيام
الخبر واقع حضرها اذ الكلام مع من زعم ان لا ثبوت لشيء اي الحقايق
ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها فقوله فاجاب ان المراد الجنس
هذا التقدير لكن مراد الشارح رحمه الله ان بناء تقدير الثبوت على عدم تحقق المعنى
المعدوم اذا المراد الجنس ولو اكتفى في الجواب ~~بهذا التقدير لقوله~~ لكان اولى
قوله ولا يخفى انه انما يتم على العقادية لا على العينية لقولهم بثبوت الاشياء
اذا لا عتقد بثبوتها ولم يصح الزامهم بانه ان لم يتحقق شيء الاشياء فقد ثبت جواز

ان يكون

ان يكتفى بعدم العلم بالاعتقاد وثبت الاشياء بالاعتقاد
وكذا لا يتم على اللادرية لعدم تقدمهم بعلم النفي وعدم قولهم قالوا
اى اللادرية فانهم تمسكوا بانه لا وثوق على حكم الحس لكثرة الغلط ولا
على حكم العقل بالبديهة لوقوع الاختلاف ولا على سبيل الاستدلال لكونه
فرعا لهما فلم يبق الا طريق التوقف وغرضهم من هذا التمسك الشك
والتهمة لا اثبات امر وتنبيه اعلم انه نقل عن الحكيم الطوسي انه ذكر
في تلخيص المحصل ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم
علم ومذهب وينتسبون الى ثلث طوائف اللادرية والعنادية
والعندية وليس ولا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون
هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه وقال المرتضى
المحقق رحمه الله في شرحه في المواقف بعد تقرير مذاهبهم ومنشأ كما قال
فظهر ان السوفسطائية قوم لهم علم ومذهب وينتسبون الى هذه الطوائف
الثلث قوله واسباب العلم اختلف فيه فقيل لا يمكن تعريفه لانه ضروري
اذ كل احد يعلم وجوده واليه ذهب الامام الرازي وعند الغزالي
والامام الحرمين انه ليس بضروري ويعسر تحديده وعند آخرين انه
يعسر تحديده وذكروا له تعريفات وفي شرح المواقف ان احسن
ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت
به اى صفة ينكشف بها ما يذكر ويليق به ان يعبر قامت به تلك الصفة
انسانا كان او غيره وعدل عن الشيء الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم

الممكن والمستحيل وهذا التعريف شامل لادراك الحواس وادراك العقل من التصورات
والتصديقات اليقينية وغيرها لو لم يحل الانكشاف على الانكشاف تام وقد
عرفت العلم بانه صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض ومعناه انه صفة قائمة
بمحل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة كون محلها مميزا للمتعلق تميزا لا يحتمل ذلك
المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التميز
المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تميزه انما هو لشئ
يتعلق به تلك الصفة والتميز وذلك الشئ هو الذي لا يحتمل النقيض وهذا
التعريف شامل لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بامعان لهذا ذهب قوم
صفة توجب التميز بين المعاني اي ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة
فانه يخرج عنه ادراك الحواس فانها توجب التميز في الامور العينية وشامل
ايضا للتصورات بناء على انها لا تقبض لها لان المتقابضين هما المعنيان
اللذان ما يمكن لذاتيهما ولا تمانع بين التصورات فان معنى الان فالانسان
مثلا لا يتمانعان الا اذا اعتبر بثبوتها لشئ وح يحصل تقابض فتمانعان
صدقا واذا لم يكن للتصورات نقيض صدق عليها ان متعلقها لا يحتمل النقيض
فان قيل فعلى هذا جميع التصورات علوم مع ان بعضها غير مطابق اجيب
بان التصور لا يوصف بعدم المطابقة فانا اذا رأينا في بعيد شيئا هو فرس
وحصل في الذهن صورة ان فتلك الصورة الى حاله صورة تلك الفرس في
وعلم تصوري به والخطاء انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة تلك
المرئي فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له وعدم المطابقة في

حكم العقل

حكم النفس هكذا ذكره المرتضى المحقق في كتبه ثم ان التميز في التصديق اليقيني
هو الاثبات والنفي وكل واحد نقيض للآخر ومتعلقة الطرفان وهو لا يحتمل
نقيض التميز واما التميز في التصورات فهذا انه اذا تصورنا ماهية الانسان
وحصل في ذهننا صورة الانسان فالتميز بهذا هو تلك الصورة اذ بها
ينكشف الماهية الانسانية عند النفس ومتعلق التميز هو تلك الماهية والمحتمل
نقيض ذلك التميز اذ لا نقيض لها واما اطنب الكلام في هذا المقام لان يصح
ايراد ما يحصل بدون هذا القدر من الكلام ومن اراد الزيادة فعليه بطالعة
الحواشي الشريفية على التهذيب المنطق في الاصول قوله للخلق
اي المخلوق في الملك والجن والانس قد ذكر الشارح رحمه الله ان مبنى علم
الكلام لما كان على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وصفاته
ناسب تقديم ما يحتاج اليه الكلامية بالتنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان
والاعراض والحق ان العلم بها بديهي سل بها الى ما هو معرفة ما هو المقصود
فعلى هذا كان الاحسن ان يجعل الخلق على الانس لان الاستدلال لهم
وايضا كون اسباب علم الملك والجن الامور الثلثة ومنحصرة فيها غير معلوم
ولا مجال لحكم الاستقراء في ذلك على ما لا يخفى قوله وان كان آلة غير الملك
فالحواس والافاعيل فيه لانا بالبديهة ما سيجئ من تعريفه العقل بانه قوة
بها تستعد النفس للعلوم والادراكات كما ان قوله والسبب المفضي الى الجلية
يشمل المدرك كالعقل لا بديهة ايضا لكن لو حمل الآلة على الآلة الجسمانية
يحصل الكلية في القول الاول قوله قلنا هذا على عادة المشايخ

يعني اراد السبب المنحصر في الجملة وانه وان لم ينحصر في الامور الثلثة لكن الشائع
جرى عادتهم على الاختصار على المتعاهد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة
قوله فالحواس خمس اعلم انه لما تم برهان على امتناع وجود قوة سادسة
بل تجويز وجودها وانها يعلم فان الانسان لو فقد بعض الحواس لم يتصوره
اصلا مع الحسة في نفس الامر فان الانسان لا يدرك ماهية الابصار (بالعلم)
من الحواس تحصر الخ لما هو محكي الحصر في نفس الامر او المتحقق في الامر
وانما سمي بهن الخمس الحواس الظاهرة لكونها ظاهرة الوجود مستغنية عن
البيان وراء الحواس الخمس الباطنة المسماة بالحس المشترك والخيال و
الواهمة والحافظة والمتصرفة فغير بينة الوجود والفلاسفة اثبتوها
بدلايل لا يتم على الاصول الاسلامية قوله وهي القوة المودعة في
العصبتين اي في ملتقاهما قالوا يأتي من مقدم الدماغ عصبتان
مجوفتان تتقاربان حتى تتلاقيان وتتعاطفان تعاطفا صليبيا ويصير
التجويف فيهما واحدا ثم يثقب عند ان العينين فلك التجويف الذي هو
في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النور قوله واللمس
هي القوة المنبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والخشونة والملاسة والصلابة واللزوجة عند الحكماء
بثبت البدن ومحل الكيفية الملموسة قالوا هو اتم الحواس لان كل حيوان
مركب من العناصر الاربعة وصلاحه باعتدالها وفيه غلبة
بعضها فلا بد له من قوة بها يدرك الملائم كالهواء المحيط المحرق

MTA AKADÉMIA KÖNYVTÁRA

او الجلد لتحرز عنه ولذلك كانت في كل الجلد وان كانت في جلد
باطن الكف اقوى لكنها جلد الاصابع وخصوصا جلد انامل الاصابع
ثم ان هذه الحواس فانها تدرك المطلوبات الباقية بها
الجبلية فهي مخلوقة لجلب المنفعة واللامة لدفع المضرة ودفع المضر
لاستحقاق الاصل مقدم على جلب المنفعة والدليل على كون تلك القوى
في تلك المحال المذكورة هو ان الآفة فيها يوجب الآفة في تلك القوى
وهو فيه خلاف بعد الاتفاق على ان مدرك احدى الحواس
كالاصوات للسمع ادراك لها بآلة اخرى غير تخص بل كل سمع ما
خلق له الاختلاف في الامكان وعدمه لا يجدي كثير نفع وكثيرا
يعرض لمثل هذا الحذر في هذا العلم وتركه زوال كالباحث عن كيفية
والحق الصادق اي الخبر المطابق حكمه للواقع فان الخبر كلام يشتمل
على النسبة التامة بين امرين الحاصلة في ذهن المتكلم فان كانت
مطابقة للنسبة الواقعة بينهما في نفس الامر فمطابقتها صدق وذلك
الخبر صادق وان لم يكن مطابقة لها لعدم مطابقتها كذب والخبر كاذب
وكون الصدق والكذب عبارة عن مطابقة الواقع وعدمها هو المعارف
بين الجمهور وعليه الاعتماد ولنشر الى الدليل الذي يعتبر في تفسير
الالفاظ اعني النقل اية اللغة وشهادة موارد الاستعمال
والحق الصادق اي المعنى الذي فسرنا النظام فيغير موافق للمعنى
في نفسه هذا المعنى ليس من اسباب العلم وقد يقال الصدق هو

الاخبار عن الشئ على ما هو به الصدق المرفوع للشئ والمجرور بما
من جعل الشئ عبارة عن النسبة الثانية كما يفهم من كلامه رحمه الله
كان المعنى الصدق هو الاخبار عن النسبة الثانية على الوجه الذي
يكون النسبة متكلمة به عن النفي او الاثبات وان جعل عبارة
عن الموضوع وهو الاسبق فان المجرور في المتعارف هو الموضوع
اذ النسبة كان المعنى الصدق هو الاخبار عن الشئ كزيد مثلا
على وجه يكون هو متلبسا بذلك الوجه من القيام والقعود وغيرهما
قوله لا يتصور تصور العلم على الكذب اي لا يجوز العقل ان يتعلق
الكذب اي بغير عدم التصور لعدم تجويز العقل اشارة الى ما يقال
ان تصور العلم على الكذب جايز فان التواطي على الكذب ممتنع
ان امتنع عادة فتصوره لا يمتنع والتعبير عن عدم تجويز العقل
بعدم التصور مبالغة مشهورة عرفا يقال هذا مما لا يعقل ولا يتصور
ويراد امتناعه قوله ومصداق مصداق الشئ ما يتحقق صدقه
ويدل عليه يعني ان اعتبار العدد المعين كالاربعين او السبعين
او اكثر في التواتر غير صحيح فان ذلك مما يختلف بحسب الوقايع
والضابط ما يتم به العلم في غير شبهة فاذا حصل العلم
فقد تم العدد فان قيل العلم مستفاد من التواتر فكيف يعلم منه
التواتر قلنا نفس الخبر المتواتر سبب للعلم الضروري بمضمون الخبر
ومن ذلك العلم يعلم بلوغه حد التواتر فانه نسبة كثيرة الى وجود

المسبب

السبب على وجود السبب كما يستدل من العلم على تعقل الاخلاط
ومما يدل عليه انك ان زعمت ان صل من الخبر المتواتر ضروري
يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا ابتداء لهم بالطرق
الاكتسابية بخلاف العلم بانه تواتر قولهم كالشيعة بهم قوم
منسوبون الى سومنات يعبدون الاصنام ويقولون بالتناسخ و
بانه لا طريق للعلم سوى الحس والبراهمة جماعة منسوبة الى برهمة
وهو رئيس لهم قولهم فانه لم قيل النبي اعلم مطلقا لان الرسول
نبي معه كتاب وشرع والنبي غير الرسول من لا كتاب له بل امر
بمتابعة شرع من قبله كيوشع وقيل بعكسه عموم وخصوص من وجه
لصدق الرسول على الملك المتوفى دون النبي والاولى ان يراد
بالرسول في هذا المقام من بعثه الله لتبليغ الاحكام وكذا الرسول
المذكور في تعريف المعجز. تنبيهات يدل على ذكر ما سيذكره في تعريف
المعجز في مباحث النبوات قدس الدليل ذكر للدليل ثلثة تعاريف
اولها للاصوليين وهو ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري
واعم قيل ما يمكن ان يتوصل دون ما يتوصل لان الدليل من حيث هو
دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه فلا يخرج عن كونه دليلا
بان لا ينظر فيه اصلا او زيد في النظر فيه ما يتناول النظر فيه
وفي صفاته واحواله فيصدق على المتدمات التي لحيث اذا رتبت
ادت الى المطالب الخبرية وعلى الذي في شأنه انه اذا نظر في احواله

او وصل الى الخط كالعالم مثلا وقيد الخط بالصحيح الى المشتمل على شرائطه
مادة وصورة ان الفاسد لا يدون الخط وتقيد الخط بالجزئي
الاخراج المقول الشارح فان اجزاءه مما يمكن ان يتوصل بعضها الخط
فيه الى الخط لكنه الى الخط التصوري ولو لم تقيد الخط بالجزئي كان
التعريف شاملا لغيره وثانيا للمنطقي وهو قول مؤلف من
قضايا يلزم لذاته قولا آخر وهذا يصدق على المقدمات الماخوذة
مع الترتيب ولا يصدق التعريف الاول عليه اذ لا نظر في المقدمات
الى ماخوذة مع الترتيب وانما اكتفى الشارح رحمه في التعريف بالصدق
على العالم ولم يعرض للصدق على المقدمات الغير المرتبة لان المقصود
البيان بين التعريفين وبهذا القدر يحصل التمام وافقهم الدليل
ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر فبالثاني او في اذ اللزوم فيه انما
والعلم الماخوذ في هذا التعريف اريد به التصديق ليلا يصدق على
القول الشارح فانه لا يسمى دليلا والنسبة بين هذين المعنيين الثلثة ان
المعنيين الاولين متباينان والمعنى الثالث اعم مطلقا من كل منهما
قوله فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط توجيه السؤال على هذا
الطريق اوضح ان يقال هذا الذي ذكرتموه من ان خبر الرسول يفيد
العلم بمعنى اليقين انما هو في الخبر الذي تواتر به خبر الرسول لان
غير المتواتر من خبره لا يفيد العلم بل الظن فقد رجع هذا القسم
الى القسم الاول والجواب ان كلامنا فيما علم انه خبر الرسول وذلك

ان الخبر

ان الخبر المعلوم انه خبر الرسول يفيد اليقين سواء حصل ذلك
العلم من التواتر او السماع او غيرذلك فلا يكون رجعا الى القسم الاول
فى هذا الجواب بحث ستنبهك عليه قوله فان قيل فاذا كان متواترا
او مسموعا من فى رسول الله صلى الله عليه وسلم يعنى اذا علم بالتواتر
او بالسماع من فيه صلعم فافادة العلم فى هذه الصورة مستند الى
التواتر او السماع فيكون ضروريا كسائر المتواترات او الحسيات
لا مستندا للاستدلال ومحصل الجواب انا فى هذه الصورة علمين احدهما العلم
بان هذا خبر الرسول وهو علم ضرورى حاصل من التواتر او السماع
والثانى العلم بمضمون الخبر وهو مستدل عليه حاصل من العلم بانه خبر الرسول
مثلا اذ التواتر الاخبار بان النبى صلعم قال البينة على المدعى واليمين
على من انكر فالعلم بان هذا خبر الرسول ضرورى مستفاد من التواتر والعلم
بان البينة يجب ان يكون على المدعى كسبى مستفاد من ترتيب المقدمتين
اعنى هذا خبر من ثبت رسالته بالمعجز وكل خبر هذا شانه فهو صادق
ومضمونه واقع فهذا الخبر صادق ومضمونه واقع والمقدمة التى
هى الصغرى فى هذا القياس هى المقدمة الضرورية المستفادة من التواتر
بقى شئ وهو انه اذا تواتر مثلا ان الرسول عليه السلام قال القرآن
كلام الله تعالى فمن اين الصور علوم ثلثة مرتبة احدها العلم بان هذا
خبر الرسول وثانيها العلم بمضمون هذا الخبر وهو المستدل عليه وثالثها

العلم بما دل عليه البرهان من الاحكام وهو ايضا كما تقدم لا ينبغي ان
يجعل خبر الله تعالى شانه من الخبر الصادق كما جعل خبر الرسول
نوعا خاصا منه وما ذكروا ان خبر الله ابوجد لسلك انما يفيد العلم بالنسبة
الى عامة الخلق او اوصل الى المهم من جهة الرسول فمنوعة بل ربما يتبين ان
الكلام فيما علم انه كلام الله سواء كان من جهة الرسول او الكتاب مجرد
فتذكر قولنا وبين قولهم المنقض قبل عليه انه غير مطرد لصدقه على الحواس
وغير مطابق كما تقدم في وجه ضبط اسباب العلم في الامور الغائبة
كما نبهت عليه وغاية ما يمكن ان يقال المراد انه قوة علمية بالنفس وصفة
لها بخلاف الحواس فانها قوى قائمة على الة جسمانية بالنفس وقد علم عزيز
اى طبيعة حصل عقيب الالات فانها والالات هي الحواس الظاهرة والباطنة
وانما اعتبرت السلامة لان العلم لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامة
الالات الا يرى ان المجانين عاقل ولا علم له لتعطل حواسه واما تعريف
العقل بانه جوهر يدرك به الغائبات اى المعقولات بالوسائط
التي هي الحواس الكاسبة مثل المعارف والادلة والمحسوسات
بالمشاهدة فنعم الحسن لسلامة على يتوجه على الاول قوله صريح بذلك
لما فيه من خواص الماهية والسمينة فيه انه ليس في هذا التصريح
اذ صريح لمذهبهم فانهم قايلون بانه سبب للعلم ولكن لخصوص ان يعلم
بغير النظر وقد عرفت ان الخبر الصادق بنتيجة فالتصريح فيه اولى وتوهم
صريح بذلك كيف والعدم لم يجعله قوله على انا ذكرنا انه استدلال بعدم العقل

فتنبه

تنبيه اثبات ما ينبغي نقل الشارح رحمه الله عن الامام انه لا نزاع
لهم في ان النظر يفيد الظن او انما النزاع في افادته اليقين فعلى هذا
ليس لهم استدلال بهم نظر المتكلمين اثبات ما نفوه فانهم انما نفوا كون النظر
مفيدا لليقين واستدلوا عليه بما يفيد الظن به فلا تناقض ولا احاجة لهم
ان يقولوا انه معارضة الفاسد بالفاسد على ان لهم ان يقولوا انه و
ان كان فاسدا يفيد شيئا ما لزم من دعوى الصحة فانه صحيح عند قوله
وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر اذ يحتاج على تقدير كونه نظريا
الى نظر مفيد العلم به وانه دور او اثبات الشيء بنفسه ومستلزم للتناقض
ايضا من حيث كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا والجواب
منع كون اثبات النظر بالنظر دورا او اثبات الشيء بنفسه فان النظري
قد يثبت بنظر مخصوص لا يتصور منه بالنظر لكون الحكم عليه بانه "العلم
بديهي كما يقال العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم
ومعلوم بالضرورة ان هذا الافادة ليست لخصوصية هذا النظر
بل لكونه صحيحا متروكا بديهيا فانه كل نظر هذا شأنه يكون بديهيا
للعلم او هذا الاحتياط او اثبات بعد ما العالم متغير وكل متغير حادث ان هذا
الترتيب المخصوص نظر اذ لا معنى له سوى دليل وانه يفيد العلم بحدوث
العالم بالضرورة يتبع النظر مفيد للعلم والى هذا اشار الا انه يرد ان
ان يكون المقتضية الشخصية التي موضوعها ذات النظر كما في امثال المذكور
به بديهية معلومة ويكون المقتضية الكلية التي موضوعها النظر مثل قولنا النظر

يفيد العلم نظرية بحولة موقف العلم بها على تلك الشخصية فيثبت الكلية
بعض الشخصية فان قلت القضية الشخصية التي موضوعها ذات النظر
مقدرة تحت القضية الكلية القابلة كل نظر يفيد العلم وهي مشتركة
علم حكم موضوع بعض الشخصية فاذا اثبت الكلية بالواقعة اثبت حكم
ذلك الموضوع قلنا حكمية من حيث ذاته وخصوصه غير حكمية من حيث
من احوال النظر فانه بالاعتبار الاول معلوم وسيلة وبالاعتبار
الثاني مجهول ومطلوب واستوضح ذلك بما تقدم من ان الحكم على الشيء
بالشيء لملزمه من الاستغناء عن الدليل والاحتياج اليه باختلاف
التعبير عنه قوله وما ثبت منه بالبديهة الضروري المراد بالضروري
هنا ليس الضروري الذي يقابل في مقابلة الاكتسابي وليس بحالة يكون
تحصيله متعذرا للخلق كعلم الانسان بوجوده بل الضروري الذي
يقابل في مقابلة الكسبي الحاصل بدون النظر فانسب ان يقول
العلم وما ثبت منه بالنظر هذا استدلال فالمراد بالاكتسابي هنا الكسبي
لا المعنى اللازم بقرينة المقابلة قوله وقد يخص الاول باسم التعليل
اي يسمى الكسبي الاول من العلة على المعلول تعليلا ومن المعلول على العلة
استدلالا لا قيد مطلقا ان تناقض في كلام صاحب البديهة حيث جعل
الضروري قسيما للاكتسابي وقسما منه لانه جعله قسيما للاكتسابي
بمعنى الحاصل من غير كسب واختيار وقسما منه بمعنى الحاصل بالنظر
من غير فكر فلا تناقض قوله العالم اي ما سوى الله تعالى من الموجودات

ما يعلم به الصانع يعني انه اسم مشتق من العلم كالطابع بما يطبع
وانما تم به يطلق على المجموع من حيث المجموع وهذا مناسب لقوله
لجميع اجزائه وعلى المعنى الكلي قوله لطبع اجزائه محدث اليه ذهب
جميع اهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى واما الفلاسفة فمنهم
من توقف فيه اذ نقل عن جالينوس انه قال في مرضه الذي توفي فيه
بعض تلامذته اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او حادث
وان النفس الناطقة هل هي المزاج او غيره ومنهم من ذهب الى
قدم الفلكيات بموادها وصورها الجسمية والنوعية وتقديرها واشخاصها
واضدادها وقدم العناصر بموادها وصورها الجسمية نوعا وصورها
النوعية لحسب جنسها فانهم قالوا الصور الجسمية طبيعة واحدة نوعية
لختلف افرادها بالعوارض والايزال افراده بتبع واحد من تلك الافراد
ويكون نوعا مستمر الوجود بتعاقب الافراد دايما واما الصور النوعية
للعناصر فمختلفة الطبايع مستلزمة للوازم متنافية لايجامع بعضها بعضا
لكن خصوصية صور النار تقتضي الحرارة والخفة او الارضية تقتضي لازم فيكون جنسها
مستمر الوجود بتعاقب انواعه ثم انهم استدلوا على ما زعموا
بدلايل واهية على تحيرهم في امرهم وقصور افهامهم وكدرة مشاربهم
فان اردت الاطلاع عليها فعليك بمطولات كتابنا فانها فيها
لا يليق بالمقام بسبب ضيق المجال وعسى فيما ذكرناه كفاية

جنسها

قيام الممكن بذاته ان يتحيز بنفسه واما قيام الواجب بذاته فبمعنى آخر
والمعقول والمنفوس الخ قوله غير موجود عند المتكلمين فلا يصح
التعريف بها قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده
في نفسه هو وجوده في الموضوع ذكر في شرح المواقف قد توهم ان
وجود السواد في نفسه هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشئ
اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم والاول ان يقال معنى قيامه
به ان يكون مختصا به بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الآخر ولا يرد عليه حلول النقطة في الخط والخط في السطح لانها
غير موجود عند المتكلمين وما ذكره الفاضل في معنى قيام الشئ بآخر
فغفلة نظر لان النقطة والخط والسطح وان كانت اعراضا قائمة بمحالها
ولكنها ليست مختصة بمحالها بحيث يصير بحيث يقال لا يمكن ان يكون اعراضا قائمة
بمحالها واما يكون كذلك لو كانت موجودة وهو ممنوع لان ذلك غير مسلم
في الآخر الحكيم قوله اما مركب من جزئين فصاعدا وهو الجسم الكثيف
بعضهم في تقسيم مطلق الانتظام فالمؤلف من جزئين جسم قوله وعند البعض
لا بد له من ثلثة ابعاد ليتحقق الابعاد الثلثة في الحق الا بعاد الثلثة
بالجزء الثلثة اللهم الا ان يجعل الامتداد الطول بعتبار النزول
عميقا وبعتبار الصعود طولا وعند الحكيم في المعتبرة لا بد في الجسم
من غاية الجزء الذي يوضع جزء ان محصل النقطة وجزء ان على جنبيه
محصل الخط واربعة فوقها محصل السطح وتحتها تقاطع الابعاد على زوايا

نهايه و عند ابى الهذيل لابد من ستة اجزاء بان يوضع ثلثة ثم
فوق ثلثة و الحق انه يحصل المجسم من اربعة اجزاء بان يوضع جزء ان
و يجنب احدهما جزء ثالث فوق احد الاجزاء رابع و بذلك
يحصل الابعاد الثلثة و بالجملة المركب الذى يكون عدد اجزائه اقل
من اول ما يصح تركب المجسمة او يكون تركب اجزائه على هيئة واحد
فقط و هذا المسمى عندهم بالخط اذى هيئتين فقط و هو المسمى بالسطح يكون
واسطة بين المجسم و الجوهر الفرد قوله يعنى العين الذى لا يقبل
القسمة لا فعلا و لا وهما قالوا القسمة اما ان يوجب انفصالا فى الخارج
او لا و الاول هى القسمة الفعلية و يقال لها القسمة الانفكاكية و الى رجعه
ايضا و الثانية اعنى ما لا يوجب انفصالا فى الخارج هى القسمة الوهمية
و يسمى فرضيه ايضا و بعبارة اخرى فرضيه العقلية مع الوهمية لان الوهم
قد لا يقدر على تميز طرفى بعض اطراف نهاية الصغر فيقف لخلاف العقل
قلت و اقوى ادلته الخ اقول انه لو وضع كرة حقيقة الكرة عبارة عن
جسم محيط به سطح واحد فى وسطه نقطة بحيث يكون جميع الخطوط الخارجة
منها الى السطح متساوية و وصفنا بالحقيقة لخروج الكرة الحبية فان الخطوط
الخارجة منها ليجوز ان لا تكون متساوية و بهذا اذا وضعت على سطح
مستو حقيقة بحيث لا يكون فى اجزائه ارتفاع و انخفاض اصلا يماس
الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لزم ان يوجد فى الكرة خط
مستقيم لا نطباقه على السطح المستوى فلا تكون الكرة الحقيقية

لكنه ان يوجد على سطح خط مستقيم هذا قوله والكل ضعيف
اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة فيه انه رجع اذ وكون شرح
المقاصد الى قوله ان حديث الكرة والسطح قد ذهبا بالجزء بها
ضروري والقائلون بوجود الخ اجعله اوجود النقطة دليلا اخر
عليه مع قطع النظر عن الكرة تقريره ان النقطة موجودة فان كانت
مستقلة بذاتها فتكون جوهرا فرد او ان كانت عرضا فمحلها غير منقسم
والا يلزم انتقاسها لان الحال في احد الخ نفي غيره الى الحال الاخر
واذا كان محل غير منقسم يلزم وجود شيء متحيز بالذات وهو الخ
واجيب اعني ذكر بان النقطة غير سارية في محلها فلا يلزم من انتفاء
محلها انتقاؤها الى آخره فان حلول الشيء في الشيء قد يكون سريانيا منقسما
بانقسام المحل كحلول البياض في الجسم وقد لا يكون كذلك قد سلفنا لكم
في اثبات الجوهر الفرد فجاءت عن كثرة من طالعتك انفلاسنة واذكر ان الحكماء
لما انكروا الجوهر الفرد وتركبوا الجسم منه زعموا ان الجسم مركب الهيولى
والصورة وادعوا انها لعود الى قدم العالم وبنوا ان ما لها جاءت ادلة
الهندسية وجود الكرة وقالوا الاجرام السماوية كرات تحركه بالكلية
بمقتضى طباعها كل منها مبدأ اقرب حركة مستديرة ولا يكون في شيء منها
مبدأ حركة مستقيمة الا لكانت الطبيعة الواحدة مقتضية
للحركة المستديرة والمستقيمة معا وبنوا على ذلك دوام الحركة
وكذا ان امتناع الخلق والاتيام لانها انما تكونان بالحركة المستقيمة

وهو لا يقبلها وصلوا وجود الكرة متناهيا لوجود الجزء بان الكرة لو
كانت من اجزاء لا يتجزى فالمدار الذى يلاصق المنطقة التى هى اعظم
الدوائر العظمة رزنة على الكرة اما ان يكون بازاء كل جزء من المنطقة
جزء منه فيلزم تساويهما وهكذا جميع ما يوازيها حتى التى يلى القطب
وبطلانه ظاهر او اقل من جزء فيلزم انقسام الجزء فنفى اثبات الجزء
نجات من بين الظلمات التى بعضها فوق بعض والله در الشارح رحمه
حيث بنى اجلالا على عظم مقاصدهم الفاسدة ومبانيها الواهية ورموسها
بالظلمات فانهم فيها تحيروا على ما لا يعقل للاعتماد تعقدوا قوله
بان يكون تابعا لانى الجزء هذا تفسير معنى القياس عنده المتكلم
ويخرج عنه صفات الله تعالى فانها لا يسمى اعراضا ولما الجواهر
فلم يثبت عندهم فلا انتقاض بخروج صفاتها وقوله او مختصا يشير
عند الفلاسفة ويدخل فيه صفات الجوهرات وصفات الاضاع ويتصف
بالنقطة والخط كما عرفت قوله واصول السواد والبياض والى قوله
والبياض بالتركيب وذلك لانه اذا اختلط السواد والبياض
وجدا ما حصلت الغبرة واذا اختلط الاوحدا بل مع ضوء كما فى
الغيم الذى استترت عليه الشمس والدخان الذى خالطه النار حصلت
الحمرة ان غلب السواد على الضوء فى ذلك وان اشتدت غلبته
حصلت الغبرة وان غلب الضوء حصلت الصفرة والصفرة اذا خالطها
سواد مشرق حصلت الخضرة الى غير ذلك من التركيبات والامر يخفى عليك

ان ذلك يدل على ان التركيب المخصوص يحصل اللون المخصوص واما
ان ذلك اللون لا يحصل الا في التركيب ولا يكون حاصلا منفردا فهذا دلالة
عليه قوله والا كان يوجد جميع الالوان اي كون الشيء في مكانه والمتكون
وان ذكروا اشياء الاعراض النسبية فقد اعترفوا بالاين ونحوه
بالكون وحصروه في الاربعة فان حصول الشيء في الحيز اما
ان يعتبر بالنسبة الى حصول شيء آخر او لا فان اعتبر بالنسبة الى حصول شيء
آخر فان كان بحيث يمكن ان تحفل بينه وبين ذلك الشيء ثالث فهو
الافتراق والا فهو الالتقاء وان لم يعتبر بالنسبة الى شيء آخر فان
كان بسبب تكون آخر في هذا الحيز فهو السكون والا فهو الحركة قوله
والمشابهة المشابهة المعدودة هي المطعوم هي مثل ما في اللحم والحيز
والمشابهة بمعنى عدم الطعم وقيل هي بمعنى عدم الطعم وعدم الطعوم
باعتبار الوجود والعدم قوله والا فاعلم ان ما عدا الاكوان لا يعرض
الا للاجسام يعني ان الالوان والطعوم والروائح لا يعرض للجوهر
الفرد وما الاكوان فيجوز عروضها له وفيه نظر لان المتوقف
الالوان والطعوم والروائح على التركيب بل على المزاج مذهب الحكيم
وما المتكون فيجوز ان حصول بعض كما في الجوهر الفرد فيه قوله
اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة
قد نوقش فيه بان قصد المختار اذا كان قديما مستلزما للوجود المقصود
يجب ان يكون على وجوده بالذات لا بالزمان ودعوى الضرورة

في ا.

في اشكال ذلك غير مسموعة فرر ما يجيد ذلك بان ازاد: انما على
بين اجزاء العلة التامة ولا يجب تقدم شيء منها على وجود المعلول
تقدما بالزمان قوله والمستند الى الموجب القديم تقديم الظاهر ان
يريد كون موضع التقديم بمنع عدمه لان الكلام في امتناع عدمه الا في
قوله فان كان ممتنعا بالغير فاخرى ذلك الغير بعينه فهذا ساكت عنه قوله
انه يلزم ان يكون المتحرك في مكانه غير خارج عنه ساكنا قوله اما على
المستدل على حدوث الحركة بادلة ثلثة اولها برهان الاعراض والاعراض
غير باقية على ما هو مذهب الاشعري وانت خبير بما فيه قوله ثانيها ان الحركة
تقتضي المسبوقية بالغير والزمانيات الازلية ورد عليه انه ان
اريد بكون الحركة مقتضية للمسبوقة بالغير ان نوع الحركة يقتضي المسبوقة
بالغير فمسلم وان اريد ان كل فرد منها يقتضي المسبوقة بالغير فهو مسلم
لكن هم لا يجوز ان يكون لها اجزاء متعاقبة غير متناهية ويكون
ماهية الحركة محفوظة بتعاقب تلك الاجزاء الى كل منها حادث فان دفع
ذلك بان ماهية الحركة نوع من الاستمرار في حال الى حال فلا بد
ان يكون مسبوقة بغير كما فلكن قلنا ان يجوز ان لا يجوز ان يكون
كل استمرار مسبوقا باستمرار سابق الى ما لا نهاية له ويكون ماهية الاستمرار
باقية بجميع تلك الاستمرارات ثالثها ان كل حركة فهي على التقضي وعلى الاستمرار
فيصدق عليها ما تقدم فان التقضي وصف الاستمرار او اجزاء هو الافراد
الحركة نوا تنتهي صبالا ما هيتها وقد ظهر من ذلك ان من الجملة التي اعتمد عليها

في اثبات حدوث الاجسام انما يتم بسان امتناع تعاقب الحوادث
لا الى بداية وقد بينوه بهذا ان التطبيق واذا امتنع تعاقب الحوادث
لا الى بداية فيتم المقدمة الثانية ايضا اعني ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث لان تلك الحوادث المتعاقبة لها اول فنقول فالذي لا يخلو عن
تلك الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان خاليا عنها ايضا
واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثلها قوله وبهذا انما ثبت البحث الاول
والرابع على ما ذكرنا اثبات المقدمة الاولى وهو ان الجسم او الجوهر
لا يخلو عن الكون في الحيز والبحث الثاني على ما ذكر اولا من ان الاعراض
حادثة بعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل اي لا يخلو عن العدم والبحث
الثالث على ما ذكر في المقدمة الثانية من ان ما لا يخلو عن الحوادث
لو ثبت في الازل لزم تعاقب الحوادث في الازل وتوضيحه ان الازلي
ليس عبارة عن حالة مخصوصة او امر محدود معين حتى يلزم من وجود
الجسم الذي لا يخلو عن الحوادث فيه وجود الحوادث فيه والا لكان
خاليا عنها بل الازلي عبارة عن عدم الاولية فكل زمان وجد من
اجزاء الازلي يجب ان يوجد فيه حركة وكان قبله زمان آخر وجد
فيه حركة اخرى وهكذا والا يوصف شيء من تلك الافراد بالازلية
وعلى ذلك الحال الابدي فانه ايضا ليس محدودا معينا يوجد فيه حركة
مخصوصة فيوصف بانها ابدية بل كل زمان يوجد من اجزاء ابد يوجد
فيه حركة ويكون قبله زمان آخر يوجد فيه حركة اخرى متأخرة

عن الاول ولا يوصف شئ منها بالابدية ويكون الحركة مستمرة
ابدا ان هذا التعليل دوار نعيم الآخر: قوله هو الله تعالى
اى الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده من ذاته
ذكر هذا الاسم واراد به هذا المعنى ربما باعتبار انه اسم لهذا المعنى
على ما قيل انه اسم لمفهوم الواجب الوجود بالذات وربما باعتبار
انه علم والعلم يصح تاويله بالصفة التى اشتهر بها كما قيل
رب حاتم واراد به الجواد قوله وقد يتوهم ان هذا دليل
على وجود الصانع فمن غنى افتقار الى بطلان التسلسل ذكر اولا
استدلالا لحدوث الاعيان وثانيا لاعراض على وجود الصانع
واثنان الترتيب من الاول استدلال بامكانها وكلاهما مبنيان
على امتناع تعاقب الحوادث لا الى نهاية على ما عرفت لا يقال يعلم
من الاستدلال الاول ان محدث العالم ليس بحادث بل قديم
ولا يلزم منه ان يكون واجبا لذاته لانا نقول انا المتكلمين
عالم بيقين لو ابتدع شيئا سوى الواجب لذاته كان اثبات القديم
اثباتا للواجب لذاته قوله وهى لا يجوز ان يكون نسبتها الى العلة
متساوية على المعلول ويمتنع تقدم الشئ على نفسه ولا يجوز ان يكون العلة
بعضها لان علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء لان كل جزء ممكن
محتاج الى علة فلو لم يكن علة الجزء علة لكل واحد من الاجزاء
لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلا يكون كل البعض علة للجزء بل علة

بعض من ذلك المجموع وح يلزم ان يكون الجزء الذى هو علة للمجموع علة لنفسه
وللعلة وهو محال لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه وعلى علته معلولا ولا يرد
النقض الى استدلوا على بطلان التسلسل بدليل منها برهان التطبيق
وحاصله انه يلزم من تطبيق المتحيز الغير المتناهيين اما كون الناقص
مثل الزايد واما الانتهاء على تقدير عدم الانتهاء وهما محالان وردوا ذلك
بطريق النقض الاجمالى وهو انه لو صح هذا الدليل يلزم ان يكون الاعداد
والمعلومات والمقدورات لله تعالى متناهية بان الدليل قايم فيها مع عدم
تناهيها والجواب ان التطبيق انما هو فيما دخل تحت الوجود اما على الاجتماع
او على التعاقب كما فى الحوادث المتعاقبة فان التطابق فى النوعين
حاصل لجميع انواعها سواء تناهى او لا واما التطبيق فى مراتب الاعداد
فهو امر محض ينقطع بانقطاع الوهم وهو لا تناهى المعلومات والمقدورات
انها لا ينتهى الى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى ان الموجود
منها غير متناهية وفيه تامل قوله يعنى ان الصانع للعالم واحد منه
اشارة الى ما ذكرنا من ان المراد بقولنا المحدث للعالم هو الله تعالى ان
الصانع للعالم هو الواجب الوجود وح يكون الحكم عليه بانه واحد ان
هذا المفهوم لا يصدق الا على ذات واحدة ليس بمتنزل ان يقال
هذا الفرد المعين من الكلى واحد وظهر من ذلك ملائمة الشرح للمتن
واحتياج الحكم الى الدليل قوله لو امكن ان يكون الى العالم شخصان
بصفات الالوهية من العلم والقدرة والارادة وغيرها ولا بد من

هذا التقدير يتبين بيان امتناع قوله وبما ذكرنا يندفع ما يقال اعترض
على برهان امتناع بانه لا لزوم بين التعدد وامتناع جواز ان يقع التعدد
ويمتنع التمانع وذلك بامحاد الوجوه الثلثة اما بان يتفقا على شئ واما
بان يكون الممانع لمحالا كذا مستقلا بالفعل واما بان يمتنع اجتماع الارادتين
وانما اندفع بما ذكرنا لما ادعيت اللزوم بين امكان التعدد وامكان
التمانع لا بين التعدد والتمانع فسقط التوجيه الاول واما الثاني
وان لم يكن فلانا نبين امكان التمانع على تقدير امكان التعدد فلا يصح دعوى
امتناعه قوله لانا نقول بامكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع
توضيح الجواب ان الدليل يقتضي فلم يكن احدهما صانعا انه يكون الصانع
منهما واحدا فقط فالملازمة مسلمة ولا يلزم منه عدم وجود المصنوع
لان وجود احدهما كاف في وجود المصنوع وان اريد السلب الكلي بمعنى
انه لا يكون كل واحد منهما صانعا فان قطع احدهما لا يلزم منه كثيرا ما يقع
موقع كل واحد فالملازمة ممنوعة ثم اذا امكان التمانع لا يستلزم الا عدم
تعدد الصانع وهو اعم عدم التعدد لا يستلزم انتفاء المصنوع فلم
قلت على انه يرد منع الملازمة يعني ان حمل الف في نظم الآية على عدم الكون
بالفعل يمنع الملازمة القطعية وان حمل على عدم الكون بالامكان يمنع
انتفاء اللازم على قياس حمل الف على الوجوه في هذا النظام قوله
هذا التصريح بالعلم التزامي اذ الواجب لا يكون الا قديما فيه نظر على
ان المراد بقوله الحدث للعالم هو انه يلزم ان الحادث هو الواجب الوجود

كما نبهنا عليه والاخذ بالواجب في الحق ليكون ذكر القديم تصريحا
بما علم التزاما قوله لخلاف وجود الصانع وكلامه مما يتوقف وجود الشيء
عليه لا كلامه في توقف ثبوت الشرع على وجوده تعالى فلا يصح التمسك بالشرع
في اثباته لخلاف كلامه تعالى فان الشارع رحمه الله قد اثبته بالشرع في
حواشيه على الكشاف وفي هذا الكتاب ايضا على ما سيجيء قوله وبهذا ينبغي
اشارة الى ان العمدة في امتناع كونه عرضا ان العرض لا يقوم بذاته
والكلام على هذا المطلب بامتناع بقاء العرض ضعيف لان الحق ان
البقاء ليس معنى زايدا على الوجود وليس معنى القيام البتة في التحيز و
ان القول ببقاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بعد الوجود الا مثال
مما يستبعده وعده مكابرة وهو ليس ببعد في القول ببقاء العرض
في كل آن ومشاهدة بقائه بعد الوجود الامثال فيكون هذا ايضا مكابرة قوله
وعند نظر اما الاخذان القول بالترادف ليس بمستقيم للقطع بتغاير مفهوم
كل منهما وربما يقال فلانه يوهم ان ورود الشرع باطلاق اسم يلفه هذا ان
باطلاق ما يراد فيه فكونه اذنا باطلاق ما يلزم معناه عند مسلم قول لا يوصف
بالصحة وما روي عن ابي حنيفة رحمه الله من انه تعالى جائية لا يعلم الا هو ليس بصحيح
اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل عن اصحابه المعارضين بمذهبه ولو ثبت فلعله
انه له اسم لا يعلمه الا هو فان ما قدمناه سوا الاعن الاسم قوله واذا
لم يكن في مكان لم يكن في جهة الاعلو والاسفل وتوجه لعقلا ورفع الايدي
عند الدعا الى السما لانها قبلة الدعا واشارة الى ما هو وصف للمدعو

من الجلال والكبرياء الا لاعتقاد الجهة وما وقع في الكتاب والسنة
مثل قوله تعالى ءامنتم من في السماء وقوله عليه السلام ارحموا من
الارض يرحمكم من في السماء فلا قطع بكون المراد منه هو الله تعالى
وبتقدير ان يراد ملائكته وجنوده او باعتبار انه مدبر
امر المخلوقات في السماء ومنها ينزل قضاياه واحكامه فلا عارض
القطعيات وما نقل انه عليه السلام قال للجارية الخرساء
اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر وقال انها مومنة فمحتمل بان المراد
من السوال استكشاف عن ظن انها معتقدة له فلما اشارت الى السماء
علمت انها ليست وثنية وحملت اشارتها على انها ارادت كونه قاهرا على
السماء فحكم بايمانها والله اعلم بحقيقة ولا يجري عليه زمان اي ليس وجوده
وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا
في زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان وهذا
مما اتفق عليه ارباب الملل والحكماء والدليل عليه اما عندنا فلان
كل زمان يتجدد يقدر به متجدد والا يتصور ذلك الا بقدر به وما عند الحكماء
فلانه متى قدر الحركة المتجددة الجزئية الى الفلك الاعظم لا يتصور فيما
تعلق به وجوده بالحركة نوع وجوده مقارن للزمان وحاصل ما حصره
واما انه واقع فيه فلما قوله اجيبوا الى الف يعني الجمعة والمشبهة تمسكوا
فيما دعوا بالظواهر من الايات المتشابهات والاحاديث التي ايوهم الجهة
والجسمية نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك وقوله عليه السلام

ان الله ينزل الى السماء الدنيا وان الله خلق آدم على صورته
وغير ذلك وادعوا ان كل موجود بين فرضا لابد ان يكون احدهما
متصلا بالآخر او منفصلا عنه مباينا له في الجهة والواجب تعالى ليس
متصلا بالعالم بان يكون حالا او محلا له فيتعين ان يكون مباينا له في الجهة
وايضا ان كل موجود فانه اما متحيز او حال في متحيز والجواب ان الحكم
بالحصر الموجود في المتحيز من الاحكام الوهمية وقياس الغائب
على الشاهد وهي غير معقولة والادلة العقلية قائمة على البديهيات
والمتشابهات من النصوص ظنيات لا يعارض القطعيات فيجب
ان يفوض العلم بها الى الله سبحانه وتعالى قوله لا يعلم الجواب
المتغير او المتشكلة وان لم يكن متغيرا بخلاف الجواب التي ليست متغيرة
ولا متشكلة لانه تعالى وقد ذات الجوابات فانه يعلمها بلا محذور بالاتفاق
بين الاشاعرة والحكماء والجواب ان ظاهر انه تعالى لا يعلم ذاته لان
العلم بشيء والبشيء لا يكون الا بين الشيئين والعلم على ان الواحد
لا يقدر على اكثر من واحد والظاهر على انه لا يقدر على الفعل القبيح لانه
تعالى العلم بقبح سفه ودونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنهما
والبرهان المعتزلة على انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وفعله لان
فعل العبد اما طاعة او معصية او سفه وساير المعتزلة على انه لا يقدر على
عين فعل العبد لامتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد قوله وانه صفات
لا خلاف بين الاشاعرة والحكماء والمعتزلة في اتصافه تعالى بالصفات

الحكماء

السلبية

السلبية مثل انه ليس بمتحيز ولا حال في متحيز ولا في اتصاف بالصفات
الاضافية مثل كونه قبل كل شئ وبعد كل شئ وربما لا يتحقق ثبوت
صفة وجودية قايمة بذاته ولا خلاف في انه تعالى عالم قادر حي
سميع بصير وانما الخلاف في ان القدرة والعلم وغيرهما اي هي صفات
موجودة قديمة زايدة على ذاته تعالى قايمة بذاته تعالى ام لا قال الحكماء
لو كانت القدرة او العلم مثلا صفة زايدة على الذات قايمة بذاته تعالى
لكان الذات فاعلا لها قابلا لها وقالت المعتزلة لزم تعدد القدماء
بل تعدد الواجب لذاته وان يكون مستكملا بغيره ومدعى هذين الوجهين
ان بين الصفات وبين الذات بحسب ان ذاته تعالى بترتب عليه ما يترتب
على ذات وصفة فان ذاته تعالى كافية في انكشاف الاشياء عليه والاحتياج
في ذلك الى صفة تقوم بذاته وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة
بذاته لا بصفة زايدة على ذاته فذاته باعتبار التعلق بالمعلومات عالم
وبالمقدورات قادر ولا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في ما هو واجب
والذات والصفة على هذا متحدة بحسب الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمعتمد
فعند ليس بمهم ان يكون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا ان اراد انه
ليس بمهم الى ذلك من المعدومات فغير لازم مما ذكروه وان اراد
الى ذات العلم والقدرة والحيوة وغيرها المسمى وليس بمهم لا يخفى
ان في اثبات الصفات الموجودة الزايدة على الذات بحيث امور
يصعب التفصي عنها لا نها ان جعلت مستندة الى الذات صادرة عنها

فيقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار يلزم
محذور ان التسلسل في صفاته وحدوثها وان كانت بالايجاب لزم كونه
موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا ان يتصف به بالفعل
الى بعض مصنوعاته ودعوى ان الايجاب بالذات للصفات الكاملة
كمال والايجاب بالغير بها نقصان مشكلة وان لم تجعل مستندة الى الذات
بل جعلت واجبة لذاتها لزم تعدد الواجب لذاته وهو مناف للتوحيد
بل يلزم ان لا يكون واجبة لذاتها لاحتياجها الى ما يقوم بها وما يمسكها
الاشاعرة بنى اثبات الصفات فلا يخفى شئ اما الاول وهو قياس
الغائب على الشاهد فقد عرفت حاله واما الثاني وهو ان صدق المشتق
يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق فيرد عليه ان الشيخ الاشعري جعل الوجود
نفس الماهية مع انه يحمل الموجود عليها واما النصوص فلا دلالة لها عارية
قطعية على كون العلم مثلا صفة زائدة فايده ذاته تعالى الجواز ان يجعل
عن التعلق وظهور الاشياء وانكشافها عند الذات المجرد قوله مما
قال النفاة اي نفاة الصفات الثابتة قدماء ثمانية هي ذاته تعالى وصفاته
السبع التي اتفقت على اثباتها جمهور الاشاعرة وقوله او اكثر اشارة الى
الصفات التي اختلفوا في كونها صفات ثابتة له زائدة على الذات وهي
احدى عشرة البقاء والقدم والاستواء والوجه واليد واليمين والجنب
والنعم والاصبع واليمين والتكوين الذي اثبته الحنفية ويسمى بالتوجه
قوله لانهم اثبتوا الاقانيم وهو الوجود بالباب العلم بالابن والحياة

الشيخ ابي يعني الاصول
واما الاشعري فان
الوجود هو الماهية

بروج

بروح القدس وزعموا ان القائم العلم المعبر بالكلمة انتقل الى بدن
عيسى عليه السلام فجوزوا الانتقال والانفكاك فكانت ذوات متغايرة
فكفروا القائلين بالذوات المتغايرة والاول ان جاز كثرت الصفات
لاثبات ثلثة يدل على ذلك قوله مع وما من آله الا اله واحد بعد قوله
لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وليس في اثبات الصفات تعدد
الآلهة بل اثبات آله واحد متصف بصفات الكمال فاني هذا في اول
قوله وقد فسروا الغيرية بكون الموجودين انما اعتبر الموجودين لان الغيرية
من الصفات النسبية فلا يتصف بها العدمان ولا وجود وعدم قوله
كذا ذكره الشيخ وفيه نظر اعلم ان الشيخ فسروا الغيرة بكون الموجودين
بحيث يمكن الانفكاك بينهما واعترض عليه بانه ليس بجامع لان العالم والصانع
متغايران مع عدم امكان الانفكاك فمنهم من اجاب بان الانفكاك يمكن
من جانب واحد وقد امكن عدم العالم مع وجود الصانع وهو مردود
بانه يدخل فيه الكل مع الجزء ومنهم من اجاب بان المراد امكان الانفكاك
من الجانبين لكن بحسب التعقل دون الخارج وكما يمكن ان يعقل وجود الصانع
دون العالم يمكن ان يعقل وجود العالم ولا معقل وجود الصانع بل بطلب
وجود الصانع بالبرهان فالتعريف جامع لدخول العالم والصانع فيه
ومانع لخروج الكل والجزء عنه ولا حاجة الى اعتبار وصف الاضافة
في الواحد مع العشرة ولا يلزم من ذكر عدم التغاير بين المتضايفين
مثل الاب والابن والعلة والمعلول لانهما ان اعتبرا ذاتهما جوز الانفكاك

بينهما من الى بينين ظاهر وان اعتبر مع وصف الاضافة فليس بموجودين
فكيف يتغايران والتغاير بين خواص الموجود على ما دل عليه تعريفه وكذا
لا يلزم عدم التغاير بين العرض والمحل لامكان الانفكاك بينهما بحسب التعقل
بان يوجد هذا الجوهر بدون هذا العرض وبالعكس هذا هو المفهوم من كلامه
في شرح المقاصد واما كلامه ههنا ففيه بحث لان الظاهر ان من قال
اريد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر اراد به هذا الجواب
الذي ذكرنا اعني امكانا لانفكاك بينهما بحسب التعقل فعلى هذا يرد عليه
ما اورده من لزوم عدم التغاير بين كل متضايفين وعدم التغاير بين
العرض والمحل ولا حاجة حينئذ اعتبار وصف الاضافة في الواحد من العشرة
فكان هذا التعليل مقصود جواب الاعتراض مع توجيه ما ذكره الشيخ من
استحالة بقاء الواحد من العشرة فلزم ما لزم قوله ههنا كلامه اي كلام
صاحب التبصرة واستدلاله على عدم المغايرة بين الكل والجزء والجزء فانه
فان بطلان هذا الاستدلال ظاهر اذ مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي مغايرته
لكل جزء من اجزائه حتى يلزم مغايرة الشيء لنفسه قوله والقدرة اثبات
القدرة له مع بعض ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل قد اتفق عليه المليون
والحكماء واما القدرة بالمعنى المشهور اعني ان شاء فعل وان شاء ترك فقد
انكره الاوائل والمعتزلة والمعنى الاول لا ينافي وجوب الفعل ولزومه قوله والسمع
البصر المشهوران مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة لله تعالى
مغايرة للعلم وعند الكعبي وابي الحسين البصري انهما راجعتان الى العلم

فالسمع

MTA AKADÉMIA KÖNYVTÁRA

فالسمع عبارة عن العلم بالمسموعات والبصر عن العلم بالمبصرات وأما الشم والذوق واللمس فانها لم يوصف بها القديم ورود النقل بها قوله والارادة والمشية هما عبارتان عن صفة واحدة موجبة لتخصيص احد المقدورين بالوجود في بعض الاوقات دون بعض للقدرة والعلم وتمسكهم في اثبات تلك الصفة ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض وعلى بعض الاحوال دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة تقتضي هذا التخصيص والترجيح لان ترجيح الراجح لذاته محال تلك الصفة تسمى بالارادة وهي غير القدرة والعلم اما القدرة فظاهر لان نسبتها الى الجميع واما العلم فلان اثره ليس ان تتعلق تابعة للوقوع بمعنى ان العلم بوقوع شيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يتبع فيه لانه ظله وحكايته عنه فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور وهو باطل لانهم جعلوا العلم الانفعالي وهو ان ينتقش الصورة من الموجود في الاعيان كما ينتقش صورة السماء في السماء تابعا للمعلوم واما العلم الفعلي وهو ان يسبق صورة المعلوم الى العالم فيصير سببا لوجود المعلوم في الاعيان فهو متبوع للوقوع لا تابع للوقوع وقد يقال على اصل الدليل ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل والترك والاوقات على السواء اذ لو لم يجز تعلقها بالطرف الاخر في الوقت الآخر لزم نفي الاختيار واذا كانت على السواء تعلقها باحد الطرفين في وقت معين دون وقت آخر محتاج الى مخصص آخر ويعود الكلام فيه ويلزم التسل

واجابوا بانها متعلقة بالحادث الحاصل في وقت معين لذاتها لا بارادة اخرى
فانه قبل حدوث ذلك الحادث في ذلك الوقت يمتنع الحادث الآخر فيلزم سبق الاختيار
اجيب بان وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل لتعلقه على ما سبق
وفي ذكر رد وذلك لانه جعل من الصفات الازلية القائمة بذاته تعالى
فلا تكون حادثة كما ذهب اليه الكرامية اذ لو كانت حادثة لصار محلا للحوادث
وايضا يفتقر حدوثها الى ارادة اخرى وليس ولو جاز ان يحدث الارادة
بغير ارادة لجاز ان يحدث العالم بغير ارادة ولا راجعة الى الصفات السلبية
كما ذهب اليه النفي ولا قائمة بنفسها كما ذهب اليه الجبائي وعبد الجبار
من انها صفة زايدة قائمة لا بمحل قوله والكلام وهو صفة ازلية عبر عنها
بالنظم المسمى بالقرآن هذا ان عبر عنها بالعربية واما ان عبر عنها بالسريانية
فالانجيل وان عبر عنها بالعبرية فتوراة والاختلاف على العبارات دون المسمى
كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة ولغات مختلفة وافترق المسلمون في هذه المسئلة
الى فرق اربع الكرامية الى ان كلامه تعالى مؤلف من حروف واصوات وهي حادثة
قائمة بذاته تعالى ويجوز ان قيام الحوادث بذاته تعالى وزعم الحنابلة ان كلامه
تعالى مؤلف من حروف واصوات قديمة قائمة بذاته تعالى وبالغوا في ذلك
حتى بعضهم الجلد والغلاف قديمان وقالت المعتزلة كلامه تعالى من جنس الاصوات
والحروف كما ذهب اليه الفرقة الاولى المذكورة آنفا لكنها ليست قائمة بذاته تعالى
بل الخلق الله في غيره كاللوح المحفوظ وجبريل والنبي وهي حادثة والاشاعرة
لا ينازعون المعتزلة في ذلك ولكن يثبتون امرا آخر وهو المعنى القائم بالنفس

ويسمونه كلاما نفسيا والشارح رحمه الله اراد ان يثبت اولا الكلام
النفسي ثم يثبته لله تعالى فقال وذلك ان كل من يامر وينهى ويخبر يجد من نفسه
معنى ثم يدل عليه بالكتابة او الاشارة فهذا المعنى الذي يجده في نفسه
ويدوّنه في صلده ولا يختلف باختلاف العبارات كالعبارات الواضحة
والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على وجهها
هو الكلام النفسي وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة اشياء
الاول عبارة صادرة عنه الثاني علم بثبوت النسبة او انتفائها من
طرفي الخبر ان علم ثبوت تلك النسبة او انتفائها في الواقع والاخير ان
ليس كلاما حقيقة اتفاقا فيتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي
فهناك شيآن احدهما لفظ صادر عنه والثاني اراده وكراهته قائمة
بنفس المتكلم وليست الارادة والكراهة كلاما فتعين اللفظ والمعنى
ان ليس بخارج الاخبار والامر والنهي شيء ليس كلاما سوى هذه الثلثة
فلا يكون الكلام الا لفظيا وما بينت الاشعرية ما لا اعتداد به ثبوت
كلام نفسي وما لان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في
الضمير وبهذا الاعتبار ليس كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصر
وكذا اذا اراد بالمقارنة في قول عمر رضي الله عنه زورت في نفسي مقالة
واعترض على قصد امر العبد بما لا يريده بان الموجود في هذه الصيغة
صيغة الامر لا حقيقة اذ لا طلب فيها وانه موضوع للطلب وقد زورت
في نفسي مقالة يقال زورت الشيء اي حسنته وقدمته لان الصيغ

ويتبادر هذا
النفس ص

قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن
الانبياء قيل عليه ان صدق الانبياء عليهم السلام موقوف على تصديق الله تعالى
اياهم وهو اخبارهم كونهم صادقين فتوقف تصديقهم على كلامه تعالى فاثبات
كلامه تعالى بقولهم يكون دورا والجواب انه يعلم صدقهم بدلالة المعجزات
من غير توقف على الكلام فلا دور هذا وقد تقدم من كلامه ان ما توقف
ثبوت الشرع عليه من وجود الصانع وكلامه تعالى لا يصح التمسك بالشرع
فيه فيكون كلامه تناقض فقائل قوله ضرورة امتناع اثبات المشتق للشيء
من غير قيام ماخذ الاشتقاق به فيه ان الشيخ ابا الحسن جعل الوجود نفس
الموجود مع عدم قيام الوجود بما عنده وايضا الاصوات والحروف
قائمة بالهواء على ما قالوا فالكلام لا يكون قائما بالمتكلم قوله ومع ذلك
فهو قديم هذا عند الحنابلة واما الكرامية فيجوزون حدوثه كما عرفت
قوله ولانه لا دليل على تكثر كل واحد منهما قال امام الحرمين ان
ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل اذ يرد بالتعدد ولم يمتنع التعلم
بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد محكي بانه واحد يتعلق بامور
متكثرة وكذا سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة بالافهام
عاجزة عن ادراك كنه هذا المعنى واذا تحققت فالامر كذلك في الذات
وجميع الصفات وقد يستدل على وحدة الكلام بانه لو تعدد لم يتحصر
في عدد لان سنة الموجب اي جميع الاعداد على السواء وكذلك العدد
والعلم هذا كلامه والحق في امثال ذلك ان يتوقف في الحكم بالوحدة و

فيض

والكثرة ويعترف بعدم العلم بها ولا يحكم بالظن والتخمين قوله
فان قيل هذا اعتراض على القول بوجود الكلام بان الامر والنهي
والخبر وغيرها انواع للكلام فلا يوجد بدونها اذ الجنس لا يوجد
الا في ضمن شيء من انواعه ومحصول الجواب منع كونه قسما ونوعا
حقيقيا بل هي انواع واقسام اعتبارية للكلام لحصول الحيثية بالكشف
فباعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء
آخر على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في باقي الاقسام قوله فان قيل
هذا اعتراض على ازلية كلامه تعالى تقريره انه لو كان كلام الله ازليا
لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب
الى الحكيم تعالى وتقدس والزم الكذب في اخباره بطريقة المضي الى صورة
تقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل فيتحقق الكذب
وهو محال وجوابه ان الكلام انما لم يكن في الازل امرا ونهيا وخبرا
بل يصير احد تلك الاقسام فيما لا يزال بحسب التعلقات فلا اشكال
وان جعلناه في الازل منتهيا الى حد الاقسام فالسفه او العبث
انما يلزم ان لو خوطب المعدوم في عدمه وامر بتحصيل الفعل في ذلك
الوقت اما لو اجيب عليه بتحصيل الفعل في وقت وجوده وصيرورته
اهلا لتحصيله فيكفي وجوده في علم الآمر كما في المثال المشهور قوله
كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره ان يفعل كذا قيل في بعض النسخ
ليس امرا ولا طلبا حقيقة بل الزم على الامر بعد الوجود فانا نجد

بدون من يطلب منه مع قوله و الاخبار بانه تعالى الازل لا يتصف بشئ من
الازمنة قارن شرحه للمقاصد و لحسن ذلك يمكن القول بان الازلي هو اللفظي
عسى جدا و كذا القول بان المتصف بالمعنى و غيره انما هو اللفظ الحادث
دون المعنى القديم قوله بمعنى ايجاد الاصوات و الحروف في محالها بلسان النبي
او الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم قوله او ايجاد اشكال الكتابة
في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ قوله و هو اي
القرآن الذي هو كلام الله تعالى يعني القرآن هو الكلام النفسي الذي هو
الصفة الازلية لكن يوصف بما هو من صفات الالفاظ و الحروف الدالة عليه
مجازا و وصفا للمدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان و
قرأته في الكتب و كتبته بيدي قوله كما يقال انار وجه زيد يعني انار بذكر
او بلفظ الدال عليه و يسمع به ايضا و يحفظ بالقلب المخيل و يكتب بالقلم نقشه
و انما اكتفى ببعض ذلك لحصول التعريض به قوله و لحسنه ان للشئ وجودا
في الاعيان و وجودا في الاذهان مثلا للنار وجود في الاعيان و هو
وجوده الخارجي المترتب عليه خواصه من الاحراق و الاضاءة و غيرهما
و وجود في الاذهان و هو وجوده العقلي الظلي و يقال للموجود في الاعيان
و الموجود في الاذهان انه موجود حقيقة و اما الموجود في العبارة او
الموجود في الكتابة فيقال له انه موجود مجازا لانه لا يعني بالنار لفظ
او نقشا لانها من الموجودات المحسوسة بالسمع و البصر بل يعني به ان
ذات النار موجود في العبارة و الكتابة اما في العبارة فباعتبار الدال عليه

موجود

موجود فيها وانما في الكتابة تعتبر ان الدال عليه بوسط موجود فيها
قوله عرفة ايمة الاصول بالمكتوب في المصاحف فان قيل المكتوب في
المصاحف هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى ودليل الاحكام
هو اللفظ فكيف يصح تعريفه بالمكتوب قلنا المكتوب اللفظ لان الكتابة تصوير
اللفظ نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال قوله فذهب الاشعري
الى انه يجوز ان يسمع فانه قال يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات
والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة
وقد تقدم في بحث الحواس ان السمع خلق لادراك الاصوات والذوق للطعوم
والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالبقية الاخرى واما انه هل يجوز ذلك
فغيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك محض خلق الله تعالى غير تأثير الحواس
وهو اختيار حجة الاسلام رحمه الله فانه قال وجه اختصاص موسى بانه يكلم الله
انه سمع كلامه الازلي بلا صوت ولا حرف كما يرى في الآخرة ذاته بلا كيف
وكم قوله فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم فغيه انه لا يسبق
الى الكلام ما يدل بصريحه على ان كلامه تعالى زفي النظم المؤلف لكن يمكن توجيهه
بان القول بانه صفة ازلية قديمة بذاته وانه غير مخلوق وانه عبارة
عن الكلام النفسي القديم وان نظم المؤلف حادث غير قديم بذاته وحيث
يوصف كلامه تعالى بهذه الصفات الحدوث فالمراد به الالفاظ الدالة عليه
شرعا لكونه مجازا فلذلك رتب السؤال عليه قوله وذهب بعض المحققين
اراد به صاحب المواقف فانه قال المعنى يطلق تارة على ما يقابل اللفظ

وتارة على ما يقابل العين سواء كان لفظا او غيره وما وقع في كلام الشيخ
ابي الحسن الاشعري ان كلامه معنى قديم قايم بذاته ليس شيئا مقابلا للفظ بل
في مقابلة العين اعني ما لا يقوم بذاته والمراد ان القرآن وكلامه تعالى
اسم للنظم والمعنى جميعا قايم بذاته تعالى والترتيب فيه وانما يحصل الترتيب
في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة والادوات الدالة على الحدوث يجب
حملها على حدوث التلفظ دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة هذا كلامه
وقول الشارح رحمه الله وهو جيد لمن يتعقل لفظا قايما بالنفس غير مؤلف
من الحروف فكلام جيد والحق ان كنه ذاته تعالى وصفاته خصوصا صفة
الكلام محجوب عن نظر العقول فانهم متحيرون في ذاتهم وصفاتهم فكيف
بذاته تعالى وصفاته واعني بذلك بالابصار فانه من جملة الاحساسات بالقوا
واختلفوا انه بانطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية او بخروج
شعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح
المرئي وذلك المخروط مصمتا ومركب من خطوط شعاعية مستقيمة او بخروج
خط واحد مستقيم يتحرك على سطح المرئي من جهتي طوله وعرضه في غاية السرعة
عند انتهاء ذلك الخط اليه وقس عليه سايرا لصفات قوله ومبنى هذه الادلة
على ان التلون صفة حقيقة يعني انه لو كان صفة ثابتة في ذاته تعالى قايمة
بذاته كساير صفاته الحقيقة يلزم ان يكون ازليته الاستلزام صدوره
الى ذات المذكورة اما اذا كان صفة اضافية يعقبها العقل من نسبة
المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا مثل سايرا لاعتبارات العقلية

يتعقل

فلا يصح

فلا يصح الحكم عليه بالعدم او الحدوث فانه من اوصاف الموجود العيني
قوله والمحققون على انه من الاضافات فان الشيء اذا اثر في شيء او وجد
بعد عدم لكن موجد اذ الذي حصل في الخارج هو الاثر لا ايجاد او اضافة
والايجاد والخلق والاخراج من العدم فاعتبار عقلي لا تحقق له
في الاعيان وانت بعد جعله من الاضافات والاعتبارات خبير
بما يترتب على وجوده من المباحث قوله الى حاصل انا لا نسلم يعني ان الاستدلال
على حدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب لا يتصور بدون
المضروب حاصل جوابه الذي اشار اليه المصنف بقوله وهو تكوينه للعالم
والكل جزء من اجزائه لوقت وجوده منع انه لا يتصور التكوين بدون
وجود المكون ومنع ان وزانه معه وزان الضرب مع المضروب
لان المضروب صفة اضافية لا يتصور بدون المضاف بخلاف التكوين
فانه صفة حقيقية هي عدا الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى
الوجود لا عينا هذا ولكن بين تفسير الشارح التكوين في كلامه باخراج
المعدوم من العدم الى الوجود وبهذا الى حاصل نوع تدافع قوله فلا يندفع
بما يقال يعني لو جعلت الصفة التي هي التكوين غير الاضافة ويقال
في جواب الاستدلال الحدوثية بالفرق بين التكوين مع المكون والضرب
مع المضروب لا يكون هذا دفعا لان العقل يحقق التكوين على تقدير كونه
عين الاضافة بدون المكون مكابرة وانكار للضروري فلا يكون
الفرق مما يسمع ويلتفت اليه قوله وربه الدنيا وتعالى جائز به

في المعقول فذهب الاشاعرة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك الاكثرون والانزاع لفظي فمن جوز اراد بالمكنة في اتمام العلم والاشاعرة في امتناع ادراك ما صدر منه تعالى في الحدقة وايصال الشعاع الى خارج في العين بل الانزاع في انا اذا نظرنا الى البدر واغمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان منكشفا لدينا في الجملة لكن ان كنت في حالة النظر اليه اتم والكمل وكذا اذا علمنا شيئا على تاما ثم رايناه فانا نعلم تفرقة بين الى الجملة تشمل بين الى الادراكية التي هي اتم واكمل المسماة بالرؤية هل يصح ان يتم بدون المقابلة والجهة وايصال الشعاع ام لا فيه خلاف قوله وحين اعترض لحصول الاستدلال على امكان الرؤية بالوجود العقلي وان الاعيان والاعراض صورة تنا امر متحقق كلا بد لها من علة لامتناع وقوعها بلا سبب ولا بد ان يكون تلك العلة مشتركة لامتناع تعليل الواحد بعلتين مختلفتين وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يصلح للعلية والحدوث والامكان لا يصلحان للعلية كما ذكر فتعين الوجود ورد عليه ان الصحة عدمية لانها عبارة عن امكان الرؤية والامكان امر اعتباري لا يحتاج الى علة ولو سلم ان العدمي يحتاج الى العلة فلم لا يجوز ان الصحة امر وجودي واحد بالشخص بل واحد نوعي والواحد النوعي قد تعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار والحركة فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم استدعاءها للعلة المشتركة فيجوز ان يكون عليتها بواسطة الحدوث فان صحة الرؤية عدمية فجاز ان يكون علتها عدمية

ولو سلم ان العدم لا مدخل له في العلية والعلة الوجود فلانم اشتراكه
بين الصانع وغيره كيف وذهب الاشعري ان وجود كل شئ عينه
وجوابهم عن هذا الايراد ان المراد بعد صحة الرؤية ما يتعلق به الرؤية
لا ما يوثر في الصحة والاشك انه وجودي يستدعي علة وجودية وهي ليست
حضورية الجسم او العرض بل امر مشترك بينهما هو كون الشئ له جهة ما وهو
المعنى بالوجود واشتراك الوجود بهذا المعنى ضروري والالجاء الذي ادعاه
الشيخ بين الوجود والشئ فلم يرد به ان مفهوم كون الشئ ذا جهة هو مفهوم
ذلك الشئ بل اراد ان ذات الوجود معروضه ليس لها هوية بيان متمايزتان
بان يقدم احدهما بالآخر كما يسراد بالجسم بل متحدان بالاعتبار وما صدقا عليه
فاشتراكه بالمعنى المذكور لا ينافي ايجاده بالمعنى الآخر وفي هذا الجواب نظر لجواز
ان يكون شرط صحة الرؤية اعني متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتعلق بها بالذات اعني
او نقول متعلق الرؤية هو كون الشئ بحيث يمكن ان يكون في جهة او يجوز الاحتراز
عن ذلك ان التعويل على متكلمي المعتزلة بان المسئلة بل الاعتماد فيها على ظواهر المنصوص
من الكتاب والسنة الدالة على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها ولو توقف في هذه
المسئلة وفوض علم المنصوص الى الله تعالى والى رسوله فلا حرج ولكان اسلم
والى الاحتياط اقرب قوله واقوى شبههم من المعقولات ان الرؤية
مشروطة بالمقابلة والجهة قلنا لم لا قد يشترط في صحة الرؤية امور
ان يكون المرئي في مقابلة الرائي او في حكم المقابلة كما في المرئي بالمرآة
وان لا يكون في غاية البعد ولا في غاية القرب فان الشئ اذا التصق

بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية وان لا يكون في غاية الصغر ولا في غاية اللطافة
بان يكون كبعض اجزاء الهواء في الجملة ان يتصل شعاع من الباصر بتمامه
وان يكون له جهة مستقيمة مقابلة وان لا حايل واكثر تلك الامور مما وقع
واجب الاشعريون بمنع هذا الاشتراط وزعم قياس الغايب على الشاهد
وهو فاسد فان قيل الاشاعرة استدلوا على امكان رؤية الله بان
علة الرؤية في الشاهد هو الوجود والوجود هو الوجود لا الحدوث و
الامكان فيكون هو علة في الصانع ايضا وهو قياس الغايب على
الشاهد فلا يكون فاسدا قلنا هذا الكلام على السند والاجابة به قوله
مبني لان بالمكان ولا على جهة خلافا للكرامية والمجسمة فانهم وان وافقونا
في الرؤية خالفونا في الكيفية اوافقوا المعتزلة في ان لا يكون في جهة
ومواجهة يمتنع رؤيته وخالفهم في اصل الرؤية قوله والى السمعيات
يعني اقوى شبههم من السمعيات في نفي الرؤية قوله تعالى لا يدركه الابصار
ووجه الاستدلال به ان الادراك المضاف الى الابصار هو الرؤية
لان معنى قوله ادركته بابصاري رايته لا فرق بينهما الا في اللفظ فالآية
نفت ان يراه الابصار وذلك يقتضي جميع الابصار بواسطة اللام
الدال على الاستغراق فان الجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق واجابوا
في وجوه الاول منع كون اللام للاستغراق بل المراد الابصار بعضهم
اي ابصار الكفار الثاني انه يدرك الابصار بوجه كلية لان موضوع
جمع محلى بلام الاستغراق وقد دخل عليه النفي فيفيد نفي العموم بمعنى انه لا يدرك

الحمد لله

كل الابصار بل بعضه فيكون سالبة جزئية لا سالبة كلية الثالث منع
كون الادراك بمعنى الرؤية مطلقا بل معناه الرؤية على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي وهو اخص من الرؤية مطلقا ولا يلزم من نفي الخاص
نفي العام الرابع منع كونه شاملا لجميع الازمان والاحوال فانه سالبة
كلية مطلقة لا دائمة وان ما فصلناه من الاجوبة اشار اشار رحمه الله
بقوله لانم كون الابصار للاستغراق وعلى تقدير تسليم الاستغراق لانم
افادته عموم السلب وعلى تقدير تسليم عموم السلب لانم كون الادراك
بمعنى الرؤية مطلقا وعلى تقدير تسليم ذلك ايضا لانم دلالته على عموم
الاوقات والاحوال فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة
قوله ومنها اي من اقوى الشبهة السمعية ان الايات الواردة في سؤال
الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستكبار مثل قوله تعالى واذ قلتم يا موسى
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون
وان قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا
الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله
تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا
موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم
لو كانت الرؤية ممكنة لما عاقبهم ولما كان ظالما بها عاقبا بجاوزا عن
الحد مستكبرا واجاب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية
تعنتا وعنادا ولهذا استعظم ازال الملائكة واستكبر ازال الكتب

ع امكانها بلا خلاف قد اختلف الصحابة في ان النبي صلى الله عليه وسلم
هل رؤيته ليلة المعراج روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت النبي صلى الله عليه وسلم
عن رؤيته ربه ليلة المعراج فقال لا بل نورا وراء الرؤية في المنام فقد
يكون في صدره ان نور وغيره وسماها الشيخ رحمه الله بالتجلي الصوري
وهي واقعة ونوع مشاهدة بالقلب والكلام في الادراك في حاشية البصر
والله خالق لافعال العباد فعل العبد اما واقع بقدرة الله تعالى وحده
لا تاثير فيه لقدرة العبد وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واما واقع
بقدرة العبد وحده وهو مذهب جمهور المعتزلة واما واقع بمجموع
القدرتين وهو مذهب الاستاذ واما قيل اما واقع بقدرة الله تعالى
في العبد وهو قول امام الحرمين والحكماء وهو راجع الى مذهب المعتزلة
لانه لا نزاع لهم في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وان الاقدار والتمكن
منه تعالى لا مذهب آخر كيف وقد صرح بعض المحققين بان هذا مذهب المعتزلة
والحكماء نعم ايجاد الفعل والقدرة عند المعتزلة بالاختيار وعند الحكماء
بطريق الايجاب فالمذاهب ثلثة ذهبت السلف قبل ظهور الاهواء الى ان
الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله
من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة
بشيء لا يستلزم تاثيرها واحتجوا على ذلك بوجوه عقلية وسمعية اما العقلية
ان العبد لو كان خالقا لفعله لكان عالما بتفاصيله وليس كذلك كما
في المشي من موضع الى موضع واما السمعية قوله تعالى خلقكم وما تعملون

وجه الاستدلال ان ما مصدرية والمعنى خلقكم وخلق عملكم فيكون عمل العباد
وفعلهم مخلوقا لله تعالى وان جعل ما موصولة والمعنى خلقكم والذي تعملونه يتناول
شامل لافعال العباد يعني يصدق على فعل العبد انه مجعول لان المراد
بافعال العباد المختلف في كونها لخلق العبد او لخلق الله تعالى هو مثل ما يسند
من الحركات والاكل والشرب والصوم والصلوة ونحو ذلك مما يسمى للفاعل
بالمصدر لا نفس المصدر الذي هو الايقاع والايجاد فانه من الاعتبارات
العقلية وعلى هذا اذ اجعل مصدرية لئلا يحتاج الى تقدير الضمير ليكون المصدر
بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به لا بمعنى الايجاد والايقاع فتامل قوله
وقضيته اي قضايته يستعمل القضاء بمعنى الحكم كقوله والله يقضي بالحق
وبمعنى الامر كقوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبمعنى
الخلق كقوله تعالى فقضاهن سبع سموات وبمعنى الوحي والاعلام كقوله وقضينا
الى بني اسرائيل في الكتاب ليفسدن في الارض وقال الاشاعرة القضاء
هو الارادة المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه والقدر ايجاده اياها
على قدر مخصوص وتقدير معين واتفقوا على ان جميع الحوادث وافعال العباد
باسرها خيرها وشرها بقضاء وقدره بمعنى انها بارادة الله تعالى وايجاده
والخلق العقل بان ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن واما المعتزلة فلم
يجعلوا القضاء والقدر بمعنى الارادة والخلق شاملا لجميع الحوادث
بل زعموا ان الافعال الصادرة من العباد من الشرور والقبائح مخلوقة

لهم بوجوده لا لخلقه وارادته تعالى بناء على ان النهي يستلزم عدم الارادة
وجعلوا الايمان الكافر مرادا والكفر غير مراد واستدلوا عليه بوجوه
اشار الشارح رحمه الله في اثناء تقريرها وتزييفها بطائفة من تلك الوجوه
منها ان الكفر لو كان مرادا لله تعالى وفقا بقضائه لوجب الرضا به
فان الرضا بالقضاء واجب اجماعا والالتزام بطل فان الرضا
بالكفر كفر اتفاقا واجيب بانا نمنع ان الرضا انما هو واجب بالقضاء
لا بالمقضي والكفر مقضي لا مقضا والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر
انما هو بالنظر الى المحل لا الى الفاعل فان الكفر لا نسبة اليه تعالى بانه فاعله
وايجاده اياه ونسبة الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره
باعتبار النسبة الثانية دون الاول والرضا به باعتبار النسبة
الاول دون الثانية وليس يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره
عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة له لشيء اذا لوضح ذكر
لوجب الرضا بمعاصي الانبياء وهو بط اجماعا قوله ومنها ان اراد
بالقبيح قبيحا والله تعالى منزه عن القبائح ورد بان لا قبح منه تعالى غاية الامر
انه يجيء غلب وجه حسنه ومنها ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة
فان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه فاعلم ان الكافر مراد وكفره
غير مراد ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الا تبيان ما يعود به
كما سيجيء اذا امر العبد امتحانا له هل يطيعه ام لا فانه لا يريد منه الطاعة
والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان

وفيه ما تقدم ان الموجود في هذه الصورة صيغة الامر لا حقيقته اذ
لا طلب هنا اصلا هذا وما قوله ولقائل ان يقول ان الشيء قد لا يكون مرادا
ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه ان اراد ان الشيء قد لا يكون
مرادا ان ويامر به وقد يكون مرادا انا وينهى عنه فغير له لحكم ومصالح
بها لا يحيط علم الله الا بلا به وان اراد ان الشيء قد لا يكون مرادا لله تعالى
ويامر به وقد يكون مرادا له تعالى وينهى عنه هذا اول المسئلة ولكن
لا نفهم ذلك جزما قوله وقد تمسك من ذهب الى تبيين بالايات فان القرآن
محكم يجب ان يتبع ويسلم عند طائفة من الايات والذكر الحكيم
فان قوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم
كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا
قل لا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم
ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء لهدى كم اجمعين اولئك الذين لم
يرد الله ان يطهر قلوبهم انما يريد الله ان يعذبهم بها في الحياة الدنيا
وتزهق انفسهم وهم كافرون الى غير ذلك وآثارها لهم كقوله تعالى وما الله
يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يامر بالفحشاء
سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا
من شيء اقول اشار رحمه الله في شرح المقاصد والمعتزلة في تلك
الآيات تاويلات فاسدة وتعسفات باردة يجب منها الناظر

والظاهر الحق في هذه المسئلة بالنظر الى عامة الناس بعبارة موزونة ومجرى على السنة
ان ما هو بمشيئة الله لا يكون ولا يقع تفصيل الحسن والقبيح والنافع والضار
والمكروه
قولا وللعباد افعال اختيارية والافعال المنسوبة الى العباد على ثلثة
وجه الاول فعله الطبيعي كحركة من السماء الى الارض وكحركة اللحاء عند وضعه
على وجه والثاني فعله الارادي كتمزيق الثوب عند قصد ذلك بارادة و
الثالث فعله الاختياري كحركة البطش والمشي من مكان الى مكان والجبر
ظاهر في فعل الطبيعي وفعل الارادي مثل تمزيق الثوب مع تعاند الاثر
في حكم الطبيعي لانه اذا تمثل صورة الامر في نظره عند قصد الثوب بارادة
حدثت الارادة للتمزيق ضرورة وحدثت حركة الاجفان بها ولو
اراد ان يتركها لم يقدر عليه فهذا ملحق بالفعل الطبيعي واما الثالث
فهو محل النزاع وهو حركة الارادي فعند المعتزلة هو موجود بفعل العبد
وخلقه وارادته واختياره وعند الاشاعرة خلق الله تعالى واراده
ومكسوب للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنة لقدرته واختياره من غير ان يكون
هناك تاثير منه سوى كونه محلا له وحصوله بعد تعلق قدرته وارادته وان
كانت القدرة والارادة بالاتفاق ليستا من العبد والا لافتقرت
القدرة والارادة الى قدرة وارادة اخريين منه وتسلسل وعند
الجبرية جميع تلك الافعال صادرة عن العباد بالاضطرار لا صنع
لهم فيها لا ايجادا ولا خلقا ولا كسبا واختيارا والذي يبطل الجبر
الضرورية بين حركة البطش وحركة الارتعاش وكذا

بين الكسبية والخلق بعد الروية وانكر بين الافعال الطبيعية والارادية
التضرورية قال الجبرية ما علم الله صدوره من العبد فهو واجب وما علم
عدم صدوره فهو ممتنع الصدور ولا اختيار مع الوجوب والامتناع
وكذا ما اراد الله وجوده او عدمه وهو منقوض بافعال الباري سبحانه
فان ما علم الله وقوعه من افعاله فهو واجب وقوعه وما علم عدمه ممتنع والقدرة
مع الوجوب والامتناع مع انه قادر مختار باتفاق الفرق المحلة ويمكن
دفعه بان يقال الاختياري ما يتمكن الفاعل من تركه عند اراده فعله لا بعده
وهذا متحقق في فعل الباري لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بايقاع
في وقته وجاز ان يتعلق ح بتركه وليس في سابقه علم ليتحقق الوجوب
او الامتناع اذ لا قبل للازل والى حاصل ان تعلق العلم والارادة معا
فلا محذور بخلاف ارادة العبد وما تقدنا عليك تعلم ان افعال الله
تعالى بالاختيار المحض واما افعال العباد فمنها ما جبر محض ومنها ما القدرة
والاختيار فيه مدخل فيه وان لم يكن ذلك القدر والارادة منه بل الخلق الله تعالى
وايجاده كما بطلته وقتادة وهذا مجبور في صورة الاختيار
ولذا قال اهل الحق لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين وعبروا
عن هذا القسم من الفعل بالكسب على ما وقع في كتاب الله تعالى ويفيد لك
من ذلك ان الفعل الصادر من العبد يجوز ان يسند اليه ويقال
فعله العبد اي كسبه ويجوز ان يسند الى الله تعالى ويقال فعله الرب
اي خلقه فقط الفعل اعم من الخلق والكسب قوله فان قيل قد اتضح

ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قد تقدم ان الاشراك اثبات
الشركة في الالوهية بمعنى وجوب الوجود او بمعنى استحقاق العبودية وليس
في مقارنة قدرة العبد واختياره من غير تاثير شركة وبهذا ظهر ان
الجواب ايضا عن ذكره ههنا بان الشركة ان يجتمع اثنان على شئ واحد
كل منهما بجملته دون الآخر ففيه نظر لعدم ظهور هذا المعنى في العبد
المشترك بين جزءين وايضا من قال فعل العبد واقع بجزءي العبدين
على ما ذهب اليه الاستاذ وهذا الجواب لا يلائمه قوله فان اريد بالجزء
يعني من استدل على ان الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبله
فلو لم يكن الاستطاعة قبله لزم تكليف العاجز ان اراد بالاستطاعة المعنى
الاول اي القدرة التي بها الفعل فلا نسلم انتفاء تكليف العاجز بهذا المعنى
فانه نفس المتنازع فيه وان اراد المعنى الثاني اعني سلامة الالات
والاسباب فلا نسلم تكليف العاجز بهذا المعنى سلمنا لزومه فان القدرة
المعتبرة في التكليف هي سلامة الاسباب والالات وهي حاصلة
فمن كلف بالطاعة قدر ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه فليس
العبد له ثلث مراتب الاولى وهي اقصاها ما يمتنع لذاته كجمع الضدين
والثانية وهي اوسطها ان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يكون متعلقا لقدرة
العبد والى هاتين المرتبتين اشار بقوله سواء كان يمتنع لذاته
او لعدم خلق الله تعالى والثالثة وهي ادناها ما يمتنع وقوعه
لتعلق علم الله تعالى وارادته بعدم وقوعه واليه اشار بقوله

واما ما يمتنع بناء على انه تعالى علم خلافه فلانزاع في وقوع التكليف فان الكافرين وعصاة المؤمنين مكلفون بالتوحيد والطاعة والا لما كانوا عصاة ويجب عليه تعالى تكفيرهم وعصيانهم وانما النزاع في الممتنع فيما هو ممكن في نفسه ولا يكون في سعة كخلق الجسم والصعود الى السماء فالاشاعرة جوزوا التكليف بمعنى طلب الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه بناء على ان افعاله تعالى غير معللة بالاغراض ولا يقبح منه شئ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والمعتزلة لما لم يجوزوه لقبحه عقلا والنقل على عدم وقوعه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولما كان بعض الآيات مما توهم بظواهرها على وقوع التكليف بما لا يطاق كقوله فاتوا بسورة من مثله وقوله انبئوني باسماء هؤلاء وقوله تعالى حكاية عن ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به اشار الى الجواب بان الامر فيها لقصد التعجيز والظاهر عدم الاقتدار على الفعل لا تطلب نفس الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه على ما هو المراد بالتكليف ههنا وبان المراد بالتحميل في الاية الاخيرة ليس هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من الالام والمضار فان قتل ليس كاية الاخية ولالة على الوقوع بل على الجواز فلا وجه للنظر في سلك الاية الاولى والاتيان اجيب بان فيه اشعارا ما بالوقوع لان مثل هذا الدعاء يقتضي ان يوجد تحميل ما لا طاقة لنا به بالبتة الا ان بعض فيه عوان لا يوجد ما به

اينا لان الانسان لا يدعو بدفع عذاب لا وقوع له بالنسبة الى
احد عاد: فنبه عليه بان المراد بالتحميل ليس هو التكليف فقط وقد يستدل
بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها بهذا الاستدلال على السقوط
ونصب الدليل في غير محل النزاع اذ قد تقدم ان النزاع بين المعتزلة والاشاعرة
في وقوع التكليف بما يمتنع لتعلق علم الله تعالى وارادته واختياره بعدم وقوعه
كما بيان ابي لهب مثلا واما النزاع في ان المرتبة الوسطى مما لا يطاق
كخلق الجسم واشباهه فهو كما اولى ان لا يتعلق به التكليف فيه ان من المتعلقات
ما هو غاية في الحدوث كالعلم الحادث من الذات والكلام الان في غير
مثل هذا المتعلق لصنع العبد وكسبه مدخل فيه فللتقييد وجه قوله والمقتول
ميت باجله عقب مسئلة خلق الاعمال بمباحث الاجال والارزاق والهداية
والضلالة لا بتناء عامة مباحثه على ان الله هو الخالق لكل شيء وربه
لا قبح في فعله وخلقه وزهقها الخلق وقدم لحدث الاجل لزيادة ارتباطه
بمسئلة التوليد والاجل في اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع مدته ولباقيها
يقال اجل هذا الحيوان شهران واجله آخر الشهر ثم شاع استعماله في آخر
مدة الحياة قال الاشاعرة المقتول ميت باجله اي الوقت الذي علم الله
موته فيه لا القتل وموته حاصل بخلق الله تعالى وتمسكوا في ذلك بالايات
والاحاديث الدالة على ان لكل احد اجلا لك مسبوق اجله من غير تقدم ولا تاخر
قال تعالى ما يسبق من امة اجلها وما يستاخرون فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون
ساعة ولا يستقدمون وقال عليه السلام فيكتب عمله واجله ورزقه وشقي

ام سعيد و زعم المعتزلة ان القاتل قد قطع عليه الاجل و انه لو لم يقتل
لعاش الى امد هو اجله الذي قدره الله له و موته حاصل بطريق التولد
من القتل متمسكين بالاحاديث الدالة على ان بعض الطاعات يزيد
في العمر قال عليه السلام لا يزيد في العمر الا البر و بانه لو كان ميتا
باجله لما استحق القاتل ذما و لا عقابا و اجيب بان المراد الزيادة
و النقصان بحسب البركة و ان الذم و العقاب لارتكاب المنهي
و كسب المحرم المذموم و سوء مباشرة الاسباب بالاختيار
و قد يجاب عن الاول بان الله تعالى يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة
لكان عمره اربعين سنة لكنه يعلم انه يفعلها و عمره ستون فنسبت
هذه الزيادة الى هذه الطاعة و فيه انه يؤدي الى القول بتعدد الاجل
و المذهب انه واحد فقوله و الحرام زرق الرزق في الاصل مصدر
بمعنى الخطاء في العرف يستعمل لكل ما ينتفع به حيوان و قد جعله اول هذا الثاني ما تغذيه
الله تعالى الى الحيوان فيتناول كل ما ليس من جنس ما كول من المركوب و الملبوس
و العبد و ما كان من ذلك الجنس لكنه لم يؤكل فليس برزق عرفا و ان
كان رزقا لغة حيث يقال رزقه الله ولدا صالحا و عليه ورد قوله تعالى
و اذا حضر القسمة اولوا القربى فارزقوهم و بسبب انواع الاطعمة
و الثمرات رزق و يؤمر بالانفاق منها كما في قوله و مما رزقناهم ينفقون
و انفقوا مما رزقناكم من قبل ان يأتي احدكم الموت و لو اريد خلق
هذين المعنيين في مفهوم الرزق ينبغي ان يقال الرزق عين ساقه الله

الى الحيوان فينتفع به وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا يأكل
احد رزق غيره فخلاف ما لو اكتفى بامكان الانتفاع والتملك منه والثاني
هو ما يتغذى به الحيوان وبهذا التفسير يسقط عنى درجة الاعتبار لعدم
اعتبار الاضافة الى الله تعالى فيه مثل الاول في عدم شموله للعبد ما يتغذى به
من الملابس والمراكب والمناكح والثالث والرابع للمعتزلة فان فسروه
تارة بما يؤكل يأكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به شرعا فعلى الاول
يلزم ان لا يكون الدواب مرزوقا وقد قال تعالى وما من دابة الا على الله
رزقها وعلى الوجهين يلزم ان لا يكون المغتذى طول عمره بالحرام مرزوقا
ومثل هذا لا يلزم الزامه للمفسرين الاولين ايضا فان من عاش مدة
ولم يذق شيئا يلزم ان لا يكون مرزوقا فقوله ومبنى هذا الاختلاف
تدبر اختلافهم على مقدمات فيه نظر مسلمة عند الفريقين الا واحدة
للاشاعرة على اعتبار الاضافة الى الله تعالى في مفهوم الرزق وانه لا رازق
الا الله وان العبد مستحق للذم بأكل الحرام وان المستند الى الله تعالى لا يكون
قبيحا وانما الخلاف في ان مرتكب ما يسنده اليه تعالى لا يستحق الذم عندنا
وعندنا يستحق للكسب سببا مؤثرا بالاسباب بالقصد والاختيار بقوله
والله يضل من يشاء ويهدي من يشاء الهداية والاضلال عندنا
يستعملان في بعض خلق الاهتداء وخلق الضلالة وعليه قوله تعالى انك
لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء والله يدعوا الى دار
السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم ان يهدى الله لهذا المهتد

يضلله فلا هادي له الى غير ذلك من الايات وقد يستعمل ان بمعنى الدلالة
والدعوة الى طريق الحق والى حذاقة فيستعمل الهداية الى التي كقوله ان ربك
لا تهدي الى صراط مستقيم ويستعمل الاضلال الى الشيطان نحو قوله
ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا او الى الاثم نحو لقد اضلني
عن الذكر ونحو واضلهم السامري وقد يفسر ان بالمعنى الاول فيقابل
الهداية اي الاهتداء وجدان ما يوصل الى المطلوب والضلالة فقدان
ما يوصل اليه قال صاحب الكشاف الهداية الدلالة الموصلة الى المطلوب
والمستدل على اعتبار الوصول الى المطلوب في مفهوم الهداية ثلثة اوجه
الاول ان الضلالة يبقى في مقابلتها وعدم الوصول معتبرا فيها فيجب اعتبار الوصول
في مفهوم الهداية ليصح التقابل الثاني ان الاثم ان يمدح بكونه مهديا
كما يمدح بكونه مهتديا ومعلوم ان من دل على مطلوب استحق المدح وان لم يصل
بل لو لم يوصل لربما استحق الذم الثالث ان اهتدى مطاوع هدى
يقال هديته فاهتدى والمطاوعة حصول الاثر من تعلق الفعل المتعدي
بمفعوله فالمطاوع لاي شئ الا الى الاصل الا ان فائدة والاصل تاثير
والوصول معتبر في الاهتداء فكذا في الهداية وعورضت الوجوه
بقوله تع انا ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى وكذا قوله الاشاعرة
بالدلالة على ما يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول او لم يحصل وانت
خبير بان هذه المعاني يحتمل الاشتراك والحقيقة والمجاز فالتعويل على العرف
في ان اللفظ ترا الكتبي والغالب فيه كذا وعذاب الجبر ليس المراد

بالتبع بهذا الموضع المعمول للميت المتعارف بل كل مسكن يكون الميت
فيه بعد الموت الى ان يبلى ثانيا سواء كان قبرا ام بحرا او بطون السباع
او حواصل الطير وقوله قال السيد ابو شجاع ان للصبيان سؤالا
وكذا الانبياء قال بعضهم الاصح ان الانبياء لا يسألون والاحاديث
الدالة على سؤال المكلف والتكليف يدل على عدم السؤال عن الانبياء والعبرة
والحكمة السؤال عنهم في الموضعات فقد دل عليه قوله تعالى فلنسئلن الذين
ارسل اليهم وليسألن المرسلين قوله وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة
اتفق الاساميون على حقيقة السؤال وعذاب القبر وشذ خلافا له الى
المعتزلة وقال بعض المتأخرين منهم حكى انكار ذلك عن ضرار بن عمرو
وانما نسب الى المعتزلة وهم برآء منه لغط ضرار وامثاله وشيعة قوم
من السفهاء الملحدين للحق واقوى شبههم انا نرى الميت او المقتول
او المصلوب يبقى مدة ولا يرى عليه اثر من التلذذ والتألم او التحرك
او التكلم فلا وجه للحكم بخلاف المشاهد والجواب ان احوال الميت
من العذاب والنعيم والسؤال وسائر الامور الاخروية ليس من جنس
هذا العالم المحسوس بل الى ملكوت بل من عالم الغيب والملكوت المنكشف
على ارباب البصائر ومن هذا القبيل نزول الملك وكلامه مع الرسول
عليه السلام والصحابة يعرفون ذلك وان لم يشاهدوه فان كنت
ممن يستبعد ذلك فلا تستبعد مثل هذه الاحوال في الميت وقس على
حال النائم فانه قد يرى في النوم امورا هائلة وسباعا وهوامّا

صار: يقصده ويقصد عليه ومن حوله يراه ساكنا ولا يرى عليه
اثر من البغض والجرح ومن انكر ذلك الاحوال الاخروية لذ من جملة
بسعة قدرته وعجائب تدبيره وصنعه وفي خلق الادمي من النطفة
العذرة وتركيب اعضائه ومصيره الى مراتب العلم والتكليم و
استخراج فنون الصناعات اعاجيب يزيد على اعاجيب البعث
واحوال ما بعد الموت قوله وهذا لا يستلزم اعادة الروح
الى بدنه قال اهل الحق ان الله تعالى يعيد الى الميت في القبر نوع
حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ وتوقف في اعادة الروح اليه ومنعوا
امتناع الحيوة بدون الروح واما ذلك الحيوة الكاملة التي
معها القدرة والاختيار فتوقف ان الله تعالى خلق في الميت القدرة
والاختيار ولهذا لم يعرف حيوة كمن اصابته السكتة قوله
البعث وهو ان يبعث الله الموتى للناس في مسئلة البعث والمعاد
محل مذاهب ذهب المتكلمون وجمهور المسلمين الى ثبوت المعاد الجسماني
فقط ان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان الماء في الثلج
والنار في الفحم وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي
والحكيم والراغب وعمر بن قدماء المعتزلة وجمهور متأخري
الامامية وكثير من الصوفية الى ثبوت المعاد الروحاني والجسماني
جميعا ومالوا ان الروح اي النفس الناطقة جوهر مجرد اهو المكلف
والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منه مجرى الآلة

والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلايق
جمع الاجزاء الاصلية لكل شخص و يعيد الارواح اليها كما كانت
في الدنيا و ذهب اخلاسفة الى ان الهيولى الى ثبوت المعاد الروحاني
فقط و معناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة
البدن و استعمال الالات و ذهب اكثر ما هو في اخلاسفة الطبيعيين
و الملاحدة و كل من لا يؤمن بالله و اليوم الآخر الى عدم ثبوت شيء
منها و ان موت الانسان كموت الحيوانات بناء على ان النفس
عندهم امزاج لا جوهر مجرد باق ابدا فاذا فسدت الاجزاء بطل المزاج
و انعدمت النفس و اعاد المعدوم عندهم و ذهب
جالينوس الى التوقف في هذه المسئلة و قال لم يتبين لي ان النفس
هل هي المزاج فتنعدم عند الموت و لا يمكن اعادتها او هي جوهر
باق و ما ذكره الشارح رحمه الله يحتمل مذهب المتكلمين و مذهب
المحققين من علماء الاسلام و اخلاسفة انكروا المعاد الجسماني و قالوا
المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعدوم بعينه و هو ممتنع
اذ لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء و نفسه و هو
باطل ضرورة لانه لا بد للتخلل من طرفين يتغايران و يكون الوجود
بعد العدم عين الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما و رد ذلك
بان معنى تخلل العدم ههنا تخلل العدم بين زماني وجوده بعينه
اتصاف ذلك الشيء بوجوده السابق و اللاحق نظرا الى الوقتين

M.T.A. AKADEMI KÜTÜPHANESİ

لا يمكن ان اتى ده بالشخص وقد استدل على امتناع اعادة المعدوم
بعينه بانه اذا يكون المعاد معاد بعينه اذ الاعيد بجميع عوارضه
منها الوقت الذى كان فيه مبتدا فيلزم ان يعاد فى وقته الاول
وكل ما وقع فى وقته الاول بعد مبتدا فيكون مبتدا من حيث انه معاد
والجواب انا لا نلتزم ان الوقت من المشخصات ضرورة ان
الموجود فى هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وان هذا الكتاب
هو بعينه هذا الذى كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك ينسب
الى السفسطة قوله وذلك لان المعاد انما هو ابعض سنفصل ما قالوا
من حديث الاكل لان معنى المعاد اعادة الاجزاء الاصلية التى فيه
من اول العمر الى آخره لا الى صفة بالتغذية فالمعاد فى كل من الآكل
والمأكول اجزاء الاصلية الى صفة فى اول النشأة من غير لزوم
فان قيل يجوز ان يصير تلك الاجزاء الاصلية فى المأكول
فى الآكل نطفة او اجزاء اصلية لبدن آخر ويعود المحذور قلنا
انه وان هو فى وقوعه ذلك لانه ممكنة فلعل الله تعالى يحفظها من
ان يصير اجزاء لبدن آخر فضلا عن ان يصير اجزاء اصلية قوله
فان قيل هذا قول بالتناسخ اعلم ان المراد بالمعاد عند الحكماء
كما تبين هو عود النفوس الناطقة الى ما كانت عليه من التجرد
عن علاقة البدن ورجوعها الى عالم المجردات وعند المحققين
من علماء الاسلام المراد انه يجمع الله تعالى الاجزاء الاصلية

ويعيد الارواح اليها لافي هذا العالم بل في الآخرة ولا يجب
ان يكون البدن الثاني هو البدن الاول بشخصه كيف والاحاديث
المذكورة شاهدة بخلافه وكذا قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم والنصارى زعموا ان الارواح
تعود الى الابدان في هذا العالم وانكروا الآخرة والجنة والنار
وقد حكم بكفرهم واين العود بالمعاد على الوجه المذكور من العود
بالتناسخ ونحو هم من قول الشارح رحمه الله انه لو اعيد الارواح
الى ابدان هي غير الاجزاء الاصلية للبدن الاول في الآخرة كان
تناسخا وان اعيد الى اجزاء اصلية للبدن الاول في هذا العالم لم يكن
تناسخا وليس كذلك لكن الكلام مبني على المسامحة وما يفيد الالزام في
الجملة لا شرح مذهبهم الفاسد وروايهم الكاسد ثم ان الامور المتعلقة
بالمعاد من الوزن والصراط والكتاب والحوض وغيرها في العقد
في اثباتها امكانا واخبارا الصادق بها واتفق واجماع الامة
عليها فوجب الايمان بها على ما هو مراد رسول الله المعتبرة بنقلنا
وما قالوا من ظواهر الايات والاخبار وفي التاويل خرط القتاد
فالطريق الاسلم الايمان بها على الوجه الذي ذكرنا وهذا ما عليه
اصحابنا الصراط السوي ومن اهتدى قوله عليه السلام
ان الله تعالى يبقي المؤمن اي يثبته والكنف بفتح الكاف والنون
الستر ويستره اي عن اعين اهل الموقف فيقول اي الله تعالى اتعرف

ذنب

ذنب كذا اضيفوا الى المؤمن لنفع اى ربت اى لحرف النداء حتى قوره
بذنوبه اى جعله سمنا بما قوله حوضى مسيرة شهر اضافه مسيرة الى شهر
بعض فى بين حوضى مقدار مسافة تتم السير فيها الى شهر قوله زوايا جمع زاوية
وهو المخروب الواقع فى جانب وسوا يقبل معناه ان طوله وعرضه سوا
والكثير ان جمع كوزكجوم السما يعنى فى الكثرة مثل مثل عدد نجوم السما
من يشرب منها اى من تلك الكثير ان قوله وبها لحوضان موجودتان ام
نص صريح فى تعيين مكان الجنة والاكثرون على ان الجنة فوق السموات
السبع وتحت تشققا بقوله عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى وقوله عليه السلام
سقف الجنة عرش الرحمن وانها تحت الارضين السبع والحق تقويض
ذلك الى العليم الخبير ومن قال بان الجنة لم تخلق بعد اول الجنة فى قوله
يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة بيتا ذكان بارض فلسطين او
بين فارس وكرمان وحمل الامر بالهبوط على الانتقال منه الى ارض الهند
كما فى قوله اهبطوا مصرا قال الشارح رحمه الله فى شرحه للمقاصد ان حمل الجنة
على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى التلاعب بالدين والمراء لا يجامع
المسلمين قوله قد اختلف الروايات فى الكثير قيل الاهتمام بمعرفتها
لدلالته تتطلعوا على معنى قوله ع ان يجتنب الكبائر مما ينهى عنه يكفر عنكم
سيئاتكم خصوصا المعتزلة فان الكثير عندهم يحبط الاعمال الصالحة
ومخرجة للمؤمن عن الايمان ويخلده فى النار قوله وعقوق الوالدين
اى ترك امرهما او نهى يجب الاتيان به شرعا على الولد وهو مصدر

يتم السير

لحوضان

مضاف الى المفعول يقال عق والده يعق عقوقا فهو عاق والعق هو الشق
والقطع قوله والالحاد في الحرم قيل هو منع الناس عن عمارته وزيارته
وقيل هو ان يميل فيه الى الظلم ويقال الحد في الحرم كما في كرد در حرم قوله
ويقال ما كان هذه مثل هذه قوله ثنى اي ذكر اولا واكثر مثل نكاح المحارم
قوله فكل معصية اضيف الى ما فوقها فهي صغيرة ظاهر قوله يدل على ان المجتنب
كبائر الآية يدل على ان الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر لما
قيل ان كل سيئة فهي بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة الى ما دونها
كبيرة لانه لا يتصور اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة
وهو دون الكل وانى لك بهذا ذلك قوله لا يخرج العبد المؤمن من الايمان
كما اختلف في تعيين الكبيرة وتعيينها اختلف في اسم صاحبها بعد الاتفاق
على تسميته فاسقا فعندنا مؤمن وعند الخوارج كافر وعند المعتزلة
ليس بمؤمن ولا كافر لاخلاله بالطاعات ووجود التصديق فان قيل عند
جمهور المتكلمين والمحدثين وفقهاء الشافعية الاعمال جزء من الايمان
فانه فعل العقب والخوارج عندهم فالمكون صاحب الكبيرة مؤمن عندهم
ايضا ويثبت ابو اسطة فلم الايمان يطلق على ما هو الاصل والاساس
اعني التصديق الذي بلغ حد الجزم وعلى ما هو الكامل المبني بلا خلاف
وهو التصديق مع الاعمال وموضع الخلاف في هذه المسئلة بين الفرق
الثلث ان مطلق الاسم هو المعنى الاول ام الثاني قوله او منافق
وهو قول الحسن البصري قيل هو رجوع عن هذا ويؤيده ما حكاه الشارح

في اوائل الكتاب من اعتزال واصل بن عطاء الحسن رضي الله عنه وايضاً
حال الفاسق على عكس حال المنافق لانه يضمر حسنة ويظهر سيئة فلا
يناسب هذا الاسم قوله نهاية في الجناية اي الكفر نهاية ينتفي اليه
الجنايات التي دونه وان كان في نفسه له مراتب متفاوتة بعضها فوق
بعض وفي كلامه اشارة الى ان عدم المغفرة لا يختص بالشرك بل يعم
سائر انواع الكفر وهذا الوجه وما عقبه به لبيان امتناع العفو
عن الكفر عقلا ظاهر الضعف بل غاية عدم الوقوع قوله والمعتزلة
لخصصوه بالصغائر او بالكبائر بعد التوبة التخصيص مع كونه عدولا
عن الظاهر بلا دليل يدل عليه مما لا يكاد يصغى قوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به يشاء ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان المغفرة
بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة واثباتها لما دونه وكذا
يعم كل احد من العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء المغفرة للبعضية
وكذا المغفرة بالصغائر يعم كل احد من العصاة فالتعليق بمن يشاء
لا يلائمه وما يدل على بطلان تخصيصهم المغفرة بما بعد التوبة ان قبول
التوبة وترك العقوبة بعدها واجب عندهم للعقل كما بان العقاب بعد
التوبة ظلم يجب على الله تركه فلا يصح التعليق بالمشيئة ولو صح ذلك
فالمغفرة في الآية ليس بمجرد تعليق المغفرة بالمشيئة بجائز له ان يقال يغفر
ما دونه ان شاء بل بعد تعلق المغفرة له بجائز له ان يقال يغفر لمن يشاء
دون من لا يشاء وهذا لا يكاد في الواجب البتة ثم انهم اوجبوا

العقاب على الكبيرة ولم يجوز العفو عنها بدون التوبة وتمسكوا في ذلك
بوجهين اول انه تعالى اوعد على عقاب اصحاب الكبائر كقوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وكقوله تعالى في
اكل اموال الناس ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا
فلو لم يعاقب لزم الخلف في الوعيد وهو بطل والجواب عنه على تقدير
عموم الايات انها انما تدل على وقوع العقاب دون الوجوب الذي هو
مدعاهم فان عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا وايضا قد كثرت
النصوص في العفو فتخصص المذنب المغفور عن عمومات ايات الوعيد بهذا
واما ما يقال ان الخلف في الوعيد كرم كما اشار اليه الاشاعرة فانما
اذا اوعد به او وعده لمخلف العادي ومنع موعدي فيجوز على الله تعالى
فلا وثوق عليه فان الحقيق على خلافه استنزامه الكذب الخ على الله تعالى
الوجه الثاني من تمسكهم ان مرتكب الكبيرة اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه
بل يعفى عنه لم يزجر عن الذنب وكان ذلك تقريرا له على الذنب وموجبا
لاجترائه عليه وعدم توبته عنه وهو مناف لحكمة ارسال الرسل والجواب
ان مجرد جواز العفو عن المذنب لا يوجب ظنه بعدم العقاب كيف
والعمومات الواردة في العقاب ترجح جانب الوقوع فيكون عدم الوقوع
موهوما لا مظنونا فضلا عن كونه معلوما قوله تعالى واستغفر
لذنبك وجه دلالته على الشفاعة انه صلى الله عليه وسلم امر بطلب المغفرة
لذنب المؤمنين والمؤمنات بقوله تعالى واستغفر لذنبك وطلب المغفرة لذنب المؤمن

شفاعة

شفاعته في اسقاط عقابه والآية لا تدل على ان مرتكب الكبيرة
مؤمن وقد بينا ان المراد بالذنب الكبيرة والشامل لها
للصغيرة على ما هو الظاهر فما الحديث صريح في ثبوت المدعى قوله
وايضا الخلود في النار من اعظم العقوبات فيه ان العقوبة بالنار
متناولة كيفية وكمية فيجوز ان يكون ما للكافر اشد واشمل لمجموع
الكبيرة وان تساوت في عدم الانقطاع قوله واهل الكبائر من المؤمنين
لا يخلدون في النار اعلم ان الكافر مخلد بالاتفاق واما مرتكب الكبيرة
فذهب المرجية الى انه لا يعذب اصلا واما العذاب والنار للكفار
والمشهور من مذهب المعتزلة انه اذا مات بلا توبة مخلد في النار وان
عاش على الايمان مائة سنة ولم يتوبوا بين ان يكون الكبيرة واحدة
او كثيرة وقعت قبل الطاعات او بعدها او بينها فاشكل عليهم الامر
في ايمانه وطاعاته وما ثبت من استحقاقه اين ذهبت فقالوا الحبوط
الطاعات وان السيئات يذهبن الحسنات وفساده ظاهر لقوله
تعالى ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا وقوله فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره ولا يخفى ان هذا افراط وقول المرجية تفريط والوسط
ما ذهب اليه اهل الحق من عدم القطع بعقابه وتفويض الامر الى الله تعالى
يغفر ان يشاء ويعذب ان شاء وما كان المشهور من مذهب المعتزلة
من الخلود فقد عصمهم هذا مذهب من لا يعتد بهم وان الذي اختاره
الجبائي وابو هاشم وكثير من المحققين وعليه المتأخرون ان الكبيرة اما يسقط

الطاعات ويوجب دخول النار اذا اردت عقابها على ثوابها والعلم
بذلك الى الله تعالى فمن خلط الحسنات بالسيئات ولم يعلم غلبة السيئات لم يحكم
عليه بدخول النار وقد اضرها بوا فيما اذا ساوى الحسنات السيئات
ثم ان المعتزلة تمسكوا فيما زعموا بان استحقاق الثواب والعقاب متنافيان
لا يجتمعان لان الثواب ينفعه خالصة دائمة والعقاب مضرة خالصة
دائمة والجواب ان اعتبار هذا الخلوص والدوام فيهما مجرد دعوى فلا يسمع
فيجوز ان يثاب حينا ويعاقب حينا ولو سلم تنافي الاستحقاقين فليس الطلب
الحسنة بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن
السيئات وقد حكم بان السنة لا تجزى الا بمثلها فهذا الحسنة فانها
تجزى بعشرة امثالها واكثر قوله والايمان في اللغة التصديق يدل عليه النقل
من آية اللغة وسواء استعمل مثل قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا وقوله صلى الله
عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله الحديث وتعديته باللام باعتبار معنى
الاذعان والقبول وبالباء باعتبار معنى الاعتراف والاقرار قوله
افعال من كان حقيقة آمن به اذا اشار الى مناسبة التصديق المعنى
الاصلي والهمزة فيه اما للسلب يقال كان المصدق جعل الغير امنا من التكذيب
والمخالفة او للصيرورة كانه صار ذا امن من ان يكذب بالضم ان المعنى المصدق
حقيقة ان يقع في قلب تسبة الصدق الى المخبر او المخبر الاذعان والقبول
لتلك النسبة ومعناه بالفارسية كردن و باور داشتن زبر قتن وراست
كردى داشتن بدل و التصديق بهذا المعنى بعينه التصديق الذي هو احد

مشترک

مسمی العلم خان الشیخ ابن سینا الذی هو قدوة فی فن المنطق وثقة فی تفسیر
الفاظه وشرح معانیه قال فی کتابه المسمی بدانش نامه علائی دانستن دو
گونه است یکی دریافتن و در رسیدن و آنرا ابتازی تصور خوانند دوم
گرویدن و آنرا ابتازی تصدیق گویند فعیه تصریح بان ثانی قسمی العلم هو
المعنی الذی وضع بازائه لفظ التصدیق فی لغة العرب وگرویدن فی لغة العجم
واذا عرفت ان الایمان لغة التصدیق مطلقا وعرفت معنی التصدیق
حقیقة فاعلم ان فی معناه الشرعی اراء مختلفة فمنهم من قال هو التصدیق
بالجنان به ابتنی سمع الاقرار اللسانی وهو المحکی عن ابی حنیفة رضی الله وحکی
شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله وذهب جمهور المتکلمین وجمیع ائمة
الحدیث الی انه تصدیق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالارکان وهو
المحکی عن الشافعی ومالک والاوزاعی وذهب الکرامیه الی انه مجرد کلمة
الشهادة وتجرد المحقق علی انه تصدیق النبی علیه السلام فیما علم مجیئه به
بالضرورة ای فیما اشتهر کونه من الدین بحیث یعلم العامة والخاصة
من غیر افتقار الی نظر واستدلال کوحدة الصانع ووجوب الصلوة
ویکفی الاجمال فیما علم اجمالا ویشترط التفصیل فیما علم تفصیلا فالمشترک
المصدق بوجود الصانع وصفاته لایکون مؤمنا شرعا بل لغة لاخلاله
بالتوحید والیه الاشارة بقوله تعالی وما یؤمن اکثرهم بالله الا وهم مشرکون
وقیل الایمان عبارة عن معرفة الله تعالی وحده وقیل معرفة الله ومعرفة
ما جاء به الرسول اجمالا وقیل هو فعل الطاعات بامرها فرضا کان او نفلا

والجبائي وكثير معتزلة البصرة على انه فعل الطاعات المفروضة دون النوافل
فهذه مذاهبهم كما اشار الشارح رحمه الله الى اكثرها والاقرب منها الى المعنى
اللغوي بل الى التحقيق ما ذهب اليه مجدد المحققين فان المفروض معاضدة له
ثم ان مذهب الاشاعرة والمعتزلة والحكم على الشافعي وكثير من العلماء
ان الايمان يزيد وينقص وعند ابي حنيفة واصحابه وامام الحرمين انه لا يزيد
ولا ينقص قال الامام الرازي هذه المسئلة فرع تفسير الايمان فان قلنا
هو التصديق فلا تفاوت وان قلنا هو الاعمال فيتفاوت وبه نقول اذ الامر
ينبغي ان يكون بالعكس فان الايمان اذا كان اسما للاعمال لم يتم الا باسرها فلا يحتمل الزيادة والنقصان اذ الامر تبقى فوق الكل ليكون
زيادة ولا ايمان دونه ليكون نقصانا واما اذا جعل اسما للتصديق بالمعنى
الذي فسرناه فيقبل التفاوت في غاية الوضوح فانه من الكيفيات النفسانية
المتفاوتة قوة وضعفا فان قلت هو اسم للتصديق البالغ حد الجزم
بل حد اليقين وهو لا يتفاوت لان التفاوت انما هو باعتبار التعلق
اليقيني قلنا نعم فان البديهيات كما تقدم اول الكتاب متفاوتة جلاء وضياء
والحاكم شاهد على اختلاف اليقينيات في درجات الوضوح والعيانية
النفس قول الخليل صلوات الرحمن عليه ولكن ليطمئن قلبي وقول علي كرم الله
وجهه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا على ان الظاهر ان المطلوب
الذي لا يخطر معه النقيض بالبال ايمان وصاحبه مؤمن ومن هذا القبيل
ايمان اكثر العوام وقد علم بذلك ان الايمان سواء جعل عبارة عن التصديق

وحده اوبع الاقرار وغيرها مع العمل قابل للزيادة والنقصان والقول
بقبوله التفاوت حق وكون الاعمال داخلة فيه لا مدخل له في قبوله التفاوت
في قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فمقبوله الزيادة والنقصان
ظاهر نظرا لقوله ذهب القدرية هما قائلون بان كون الخير والشر كلها بقدر الله
ومشيئته وسموا بذلك لما لغتهم في نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل
لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد وليس بشئ لان المناسب حينئذ القدرى بضم
القاف قوله والايمان والاسلام واحد لم يرد بوحدتهما ترادفهما
لغة فان الايمان لغة هو التصديق الذى معناه الاذعان والقبول بالقلب
والاسلام لغة التسليم والانقياد وترك التمرد والعناد وهو
يكون بالقلب والجوارح وباحدهما لهذا اعم من الايمان فكل تصديق
تسليم وليس كل تسليم تصديقا بهذا المعنى ورد قوله تعالى قالت الاعراب
آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان المراد بالاسلام في الآية
انقيادا ظاهريا غير انقياد الباطن وكذا لم يرد اتحادهما شرعا
لانه صلى الله عليه وسلم حين سئل عنهما اجاب بامرين متغايرين بل المراد
بالايجاد وعدم المغايرة بمعنى الانفكاك بعين الايجاد صدقا واستدل
على ذلك بانه لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما عن الآخر والازم
بطلان قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت
من المسلمين اى فلم نجد ممن كان فيها من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين
وفيه انه يكفي لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول لحيث يدخل المستثنى منه

ولا يتوقف على العلم والتصديق فيجوز ان يكون المؤمن اعم وذهب
الحشوية وبعض المعتزلة الى التغاير والانفكاك بينهما ومن تمسكهم ما
اشار الشارح اليه بطريق السؤال ثم اجاب عنه عائشة وتمام تحقيق
المقام وبه تختم الكلام في الايمان والاسلام يوردونه في تنبيهات ثلثة
الاول ان من تحقق حقيقة الايمان واختلاف المذاهب فيه وتغيره عند كل
طايفة يعلم صحة الكفر ومعناه الشرعي عند كل قوم وما وقع في المواقف
ان الكفر عند كل طايفة مقابل لما قسمه الايمان لا يستقيم على القول بالمنزلة بين
المنزلتين نعم من قال الايمان هو التصديق بجميع ما جاء به الرسول جعل الكفر
عدم التصديق ولا يلزم من ذلك ان يكون بمجرد الصنم وشد الزنار مع
وجود التصديق كفرا كما تقدم ان الشارع جعل الاقدام على اشباه
ذلك علامة التكذيب والانكار لا يقال اطفال المسلمين لا تصديق
لهم فيلزم ان يكونوا كفارا وليس كذلك في الشرع لانا نقول ان
تصديق احد الابوين بمنزلة تصديقهم لحكم الشرع لهم مصدقون حكما ثم
الكافر ان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان طرء كفره بعد ايمانه خص
باسم المرتد لارتداده ورجوعه عن الايمان وان قال باثنين او اكثر
خص باسم المشرك لاشاعة الشريك في الالوهية وان كان متدينا ببعض
الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهودي والنصراني
وان كان يعتقد تقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري
وان كان لا ينتحل للعالم صانعا خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه

بتبعية النبي عليه السلام واظهاره شعاير الاسلام بطن عقايدهي كفر
بالاتفاق حض باسم الزندقه وهوفي الاصل منسوب الى زنداسم كتاب
اظهره مزدك في ايام قباد وابا ح الفروج وقبله انوشروان
التنبيه الثاني انه ينبغي ان يعلم ان حقيقه الايمان هوالتصديق القلبي
بجميع ما جاء به النبي عليه السلام على تفاوت مراتبه في الظاهر الغالب
الى اليقين الكامل على ما ذهب اليه اكثر علماء الامة وعظماء الملة وعليه
شواهد الكتاب والسنة وهذا ينبئ عن الخارج الآخر وان الاقرار
شرط لاجراء الاحكام الدنيوية من الصلوة عليه وغسله ودفنه في
مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكوات الى غير ذلك من
احكام الدنيوية والاقرار لهذا الغرض لابد ان يكون على سبيل الاعلان
والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام فلهذا ذهب ما اذا كان
الايمان فانه يكفي بمجرد التكلم وان لم يطلع عليه احد والحذاق
في كون الاقرار جزء الايمان او شرطا او لا فيما اذا كان قادرا
فان العاجز المصدق مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع القدرة
والمطالبة به كافر اتفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق
التنبيه الثالث ان العقل بعد اخطاره فيما وجب الاعتقاد الايمان
اتفق على ان من آمن بعد الكفر والعاصي ومات في الحال لهذا مؤمن
من اهل الجنة ومن كفر بعد الايمان والعمل الصالح نعوذ بالله
لهذا من اهل النار واما الحذاق فيمن صدق بقلبه ولم يعمل صالحا

لكمل

او خلط عملا صالحا وآخر سيئا عسى الله ان يتوب عليه ان الله غفور رحيم
وعند ذلك يعلم ان لا يدخل الجنة الا المؤمن وان المعتبر في دخول الجنة هو التصديق القلبي
والاقرار باللسان ثم يستفيد من الاعمال الصالحة الزيادة في الثواب والكمال
يستفيد منه الصحة والبقاء اللهم اجعلنا ممن كتبت في قلوبهم الايمان
وايدهم بروح منه والحمد لله
اولا وآخرا والصلوة على نبيه
وسيد انبيائه دائما ابدا

MAGY. AKADEMIA
KÖNYVTÁRA

Arab. O. 16

cm 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18
C M Y K
GREY SCALE 20 STEPS
R G B
0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19