بسم الله الرحمن الرحيم

النبراس

على شرح عقائد

مصنف

مولانا الحافظ محمد عبد العزيز الفرهاري

مكتبة رشيدية
سرکی روڈ۔ کوئٹہ
فون: ۶۶۳۲۶۳

Maktaba Tul Ishaat.com

Maktaba Tul Ishaat

تمام فنون کے کتب ہمارے ویب سائٹ اور پلے سٹور سے فری ڈاون لوڈ کریں۔ ہم روزانہ کی بنیاد پر اس میں مزید نئے کتب شامل کر رہے ہیں نئے شامل شدہ کتب لیے روزانہ ہمارے پلے سٹور اور ویب سائٹ کو باقاعدگی سے چیک کیا کریں۔

اپنی کتاب کو ہمارے ویب سائٹ پر شائع کرنے کے لیے رابطہ کریں

تفاسیر	خطبات	منطق
احایث	سیرت	معانی
فقہ	تاریخ	تصوف
سوانح حیات	صرف	تقابل ادیان
درس نظامی	نحو	تجوید
لغت	فلسفہ	نعت
فتاوی	حکمت	تراجم
اصلاحی	بلاغت	تبلیغ و دعوت
آڈیو دروس	مناظرے	تمام فنون

maktaba.tul.ishaatofficial@gmail.com

فہرست

(۱)

مطالب	صفحہ
نظم لطیف یحتوی الحمد والصلوٰۃ وفیہ وجہ تالیف الکتاب وتاریخہ۔	۲
ترجمۃ الشارح التفتازانی وذکر مصنفاتہ۔	۳
المناظرۃ بین السید الشریف والتفتازانی وغلبۃ السید۔	"
المناظرۃ بین السید والجزری وغلبۃ الجزری۔	"
الکلام فی مباحث البسملۃ والحمد وتحقیق اسم اللہ۔	۴
وجوہ تقدیم البسملۃ علی الحمد۔	"
التوحید ابلغ واوکد من الواحد۔	۵
زعم بعض الفضلاء ان حال صیغۃ التسمیۃ والتحمید حد۔	"
معنی الذات والصفات۔	۶
اختلف فی معنی الصلوٰۃ علی اقوال۔	۷
فی ذکر التصلیۃ بعد التحمید نکات شریفۃ۔	"
ذکر ان النبی مراٰۃ کاملۃ للحق ومشتق وذکر معانیہ وذکر معانی الصلوٰۃ علی الرسل وترجمۃ الطحاوی۔	۸
تعداد اسماء النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔	۹
معجزات نبینا اکثر من معجزات الانبیاء کما ہو المتحصر۔	"
ذکر الاول فی التصلیۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ستۃ اقوال۔	"
استدلال الحدیث بقولہم صلی اللہ علیہ وسلم لمن اقتصر ارادۃ نہ بیعانی صلی اللہ علیہ وسلم کشف عما ذکر فی الحاشیۃ	"

مطالب	صفحہ
وہذا اصح۔	
اختلف فی الآل المصلّٰی علیہم۔	۹
حدیث من فصل بینی وبین آلی بعلی فعلیہ کذا من مفتریات الشیعۃ	۱۰
ومع ذلک تکلف بعض العلماء فی جوابہم بوجہین۔	
زعم الشیعۃ ان ذکر الاصحاب فی الصلوٰۃ بدعۃ والجواب عنہ۔	"
اختلف فی اول من قال اما بعد۔	۱۱
عطف الخبر علی الانشاء غیر فصیح والاجوبۃ عنہ۔	"
الحکم فی عرف علماء الشرع خطاب اللہ الخ۔	۱۲
العقائد جمع عقیدۃ وہی التضیۃ التی یصدق بہا وفی تفسیر ضمنہ	۱۳
المغفرۃ وجوہ۔	
الفرق بین الملک والظلمۃ والرحیم۔	۱۴
ترجمۃ العلامۃ النسفی ونسف بلدۃ من ترکستان۔	۱۵
دار السلام مراد اسماء بالجنۃ وفی التسمیۃ وجوہ۔	"
ما المراد بالنص فی اللغۃ وعرف الشرع۔	۱۶
التہذیب اصلاح الشیٔ۔	"
التمہید ایراد الکلام الذی یتوقف علیہ المقصود۔	۱۷
الکلام فی عطف الانشاء علی الاخبار جوازا وتعدیلا۔	۱۸
الحکم المتعلق بنسبۃ الشرعیۃ کیفیۃ اہل کل صنعین۔	۱۹
وجوہ عدم تدوین علم الکلام فی زمن الصحابۃ والتابعین۔	۲۰

Maktaba Tul Ishaat.com

ان الامام ابا حنیفۃ لم یعرف الدہر وقت الفتان۔	۲۲	ذم الکلام محصور فی اربعۃ اشخاص۔	۳۴
الامام مالک سئل عن مسئلۃ فقال لا ادری۔	"	اختلفوا فی اول واجب علی المکلف۔	"
راوی الحدیث اذا عمل بخلافہ کان ذلک طعنا فی	۲۳	تحقیق کلمۃ سائر بالہمزۃ الاصلیۃ۔	۳۵
صحتہ او دلیلا علی انہ منسوخ او مصروف عن الظاہر۔		فی الاشیاء خمسۃ مذاہب۔	۳۶
حدیث ابی ہریرۃ فی غسلہ سبعا غیر صحیح او منسوخ او	۲۴	للماہیۃ ثلاثۃ معان۔	۳۷
محمول علی التنذیر۔		تحقیق حیوان الناطق للانسان۔	۳۸
معرفۃ المقلد لابستی کلاما۔	۲۴	ترجمۃ ابن سینا۔	"
اتباع الظن فی العقائد مذموم ولکن فیہ بحثان۔	"	تطویل الفاضل الخیالی لاطائل تحتہ۔	"
قتل کثیر من اہل الحق لعدم قولہم بخلق القرآن۔	"	الہویۃ مشتقۃ من ہو وتطلق علی ثلاثۃ معان۔	۳۹
حدیث تفرق امتی الخ	۲۶	زعم شرذمۃ ان الترادف غیر موجود۔	۴۰
ترجمۃ واصل بن عطاء رئیس المعتزلۃ۔	"	اختلفوا فی الوجود الذہنی۔	"
ذکر حسن البصری وبعض کمالاتہ۔	۲۷	ابحاث لطیفۃ۔	"
وجہ تسمیۃ المعتزلۃ بالمعتزلۃ۔	۲۸	تحقیق قول ابی النجم وشعری شعری۔	۴۱
ذکر الشیخ ابی الحسن الاشعری۔	"	تقدیر المضاف شائع حتی جاء فی القرآن زہاء الف	۴۵
اختلاف الاقوال فی مسئلۃ الاطفال۔	۲۹	السوفسطائیۃ فرقۃ من حمقاء الفلاسفۃ۔	"
بہت الجبائی عن الاشعری۔	۳۰	الاثبات راجح علی النفی۔	۴۶
ذکر بعض المسائل التی خالف فیہا الاشعریۃ والماتریدیۃ	۳۱	تحقیق قولہم لم جرا۔	۴۷
اول من نقل الفلسفۃ الی العربیۃ خالد بن یزید بن معاویۃ	"	تقسیم العلم۔	۴۹
ابطال علوم الفلاسفۃ کلہا وتحریم الاشتغال بہا فتعصب	۳۲	قد ذکر فی المطولات امور کثیرۃ من غلط الحس۔	۵۰
علوم الفلسفۃ من العلمیۃ والعلیۃ نیف وسبعون علما۔	"	النظریات فرع الضروریات۔	۵۱
المرتکیفۃ ہارون الرشید لابی یوسف بمائۃ الف درہم	۳۳	ان المتکلمین اختلفوا فی جواز المناظرۃ مع اللااوریۃ	۵۳
لوجوب عدم التکلم بما لا یعنی۔		مباحث العلم مختصراً۔	۵۴
ذم اہل الکلام حتی لم یکتب اہل الاسلام حدیثہ۔	"	اختلف المتاخرون بان العلم عرض فی انہ من ای مقولۃ	۵۵

Maktaba Tul Ishaat.com

ان المعدوم يشيل الممكن والمستحيل۔	۵۶	مذہب الشیخ خلق المعجزۃ علی ید الکاذب محال غیر مقدور للہ تعالیٰ۔	۸۴
ترجمۃ الامام الہمام ابی حنیفۃ النعمان۔	۵۷	ابحاث مفیدۃ لطیفۃ فی ان الدلیل النقلی یفید الیقین ام لا۔	۸۶
قیل المفردات لا تتناقض۔	۵۹	الاستدلال النقلی فی الاکثر ضعیف کثیر من المحدثین یمیزون الحدیث الصحیح عن السقیم بذوقہم۔	۸۷
تشریح الدماغ وبیان الحسیات۔	۶۲	حدیث المتواتر القولی قلیل حتی ادعی بعضہم انحصارہ فی قولہ من کذب علی الخ	۸۸
ذکر ان نور القمر مستفاد من نور الشمس وتشریحہ۔	۶۴	ان الجزء المقرون بحل خلاف العلماء۔	۸۹
استخراج الخسوف بالحساب العلمی یعطی الیقین۔	″	ذہب الاسفرائنی الی ان ما رواہ البخاری ومسلم یعطی الیقین وفیہ نظر۔	۹۰
اختلف اہل السنۃ فی ان الحق سبحانہ یفعل بالسبب او عند السبب۔	۶۷	العقل فی اللغۃ القید ثم نقل الی معان۔	۹۱
اختلف فی کیفیۃ الشم۔	۶۹	للعقل اربع مراتب۔	۹۳
ما حد التواتر وما ہی عدد یحصل الجزم۔	۷۲	ابحاث لطیفۃ فی متعلقات العقل۔	۹۲
تحقیق لفظۃ بغداد۔	۷۳	اختلف فی محل العقل۔	۹۵
من العجائب ہنا کانت دار الخلافۃ العباسیۃ وہزا طویلا ولم یمت بہا خلیفۃ۔	۷۴	ینسب الی الامام ابی حنیفۃ ان محل العقل الدماغ۔	″
ذکر المفسرین فی قولہ تعالیٰ وما قتلوہ وما صلبوہ وجہا عن بعض الکاشفین۔	۷۶	تعریف الملاحدۃ۔	۹۸
ان علیا تحاکم مع الیہود الی شریح الخ فاسلم الیہود۔	۷۷	العقول متفاوتۃ بحسب الفطرۃ۔	″
ذکر سومنات۔	″	ویرد فی التفاوت بین العقول احادیث کثیرۃ الا انہا موضوعۃ۔	۹۹
ان المخالفین فی المتواتر شکوکا کثیرۃ۔	۷۸	کلموا الناس علی قدر عقولہم موقوف۔	۱۰۱
اختلف فی النسبۃ بین الرسول والنبی۔	۷۹	فی البدیہی الضروری اصطلاحات مختلفۃ۔	۱۰۳
ذکر الصحائف۔	″	الاکتسابی اعم من الاستدلالی۔	
حد المعجزۃ والکلام علیہا۔	۸۰		
الکاذب فی النبوۃ فلا یقع الخارق عنہ الا مخالفا لدعواہ۔	۸۳		

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

فی نزول الامام العاسق مذاہب۔	۵۴۲	العقلاء فی تفسیر الشیئ اقوال۔	۵۷۷
نبذ من حالات امامنا ابی حنیفۃ ومناقبہ۔	"	الجواب عن ان الدعاء والصدقۃ من عمل غیرہ فلا ینفعہ۔	۵۷۹
ابحاث تتعلق بالصحبۃ۔	۵۴۶		
الایراد علی احادیث فضائل الصحابۃ والجواب عنہ۔	۵۴۸	التفرقۃ بین الاثر والحدیث۔	۵۸۱
اختلف الفقہاء فی حکم من سب الصحابۃ۔	۵۵۰	اخبار الدجال	۵۸۵
ترجمۃ الحجاج الظالم الثقفی۔	۵۵۱	ذکر یاجوج وماجوج ونزول عیسٰی۔	۵۸۶
اللعن ثلاثۃ اقسام۔	۵۵۴	المجتہد قد یصیب ویخطی۔	۵۹۰
لعن یزید۔	۵۵۵	ترجمۃ عبداللہ بن مسعود۔	۵۹۲
ترجمۃ انس بن مالک رضی اللہ عنہ۔	۵۵۹	تخطئۃ الصحابۃ فیما بینہم۔	۵۹۳
اختلفوا فی ان نبوۃ النسبی افضل ام ولایۃ۔	۵۶۱	ذکر آل ابراہیم۔	۵۹۷
کلام الشارع بحسب ظہور معناہ او خفائہ اربعۃ اقسام	۵۶۳	المسائل الاعتقادیۃ نوعان۔	۵۹۸
فی انکار حکم الاجماع للفظی مذاہب۔	۵۶۷	نکات شریفۃ فیما تتعلق بتفصیل الملائکۃ۔	۶۰۲
الاستہزاء علی الشریعۃ کفر۔	"	نظم ابن رشیق کانہ ختام المسک۔	"
لو قال عند الذبح بسم اللہ۔	۵۷۰	تاریخ طبع الکتاب والتقاریظ۔	۶۰۳
التلبس فی مسئلۃ الغیب کلمات غیر منقحۃ۔	۵۷۴	خاتمۃ الکتاب۔	۶۰۴

Maktaba Tul Ishaat.com

بسم الله الرحمن الرحيم

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

Maktaba Tul Ishaat.com

ولكنني ارجو من الله عصمة ... على كل تصنيف فلا اتزلزل
وانى على تعليمه اتوكل ... ومن يعتصم بالله كان مؤيدا
الله البرايا استخيرك سائلا ... وما خاب عبد يستخيرك يسئل
على وجل من ان تضيع فتبطل ... فانكان ما صنفته لهو عابث
وانكان فى التصنيف خير وبركة ... فيسره لى كيلا يعوقن مشكل
باسمائك الحسنى التى هى اجل ... قبول تصانيفى جميعا ورسمها

تبرءت من عقلى وعلمى وحكمتى ... وهذبنى فى ما يقول ويفعل
وهذبنى فى ما يقول ويفعل ... فانى بتصنيف الدفاتر مولع
فيارب شغلنى بما هو افضل ... واسلك اللهم يا خير سامع
على صفحات الدهر لا تتزيل

ولنقدم بعض احوال الشارح فنقول هو العلامة مسعود بن عمر الملقب بسعد الدين التفتازانى صاحب المصنفات الشريفة فمنها شرح تصريف الزنجانى صنفه وهو ابن خمس عشرة سنة وهو اول مصنفاته ومنها شرح مراح الارواح فى التصريف ومنها الارشاد فى النحو ومنها السعدية شرح الشمسية فى المنطق ومنها شرح[1] ايساغوجى رقمه فى يوم واحد ومنها شرح مفتاح العلوم للسكاكى ومنها الشرح المختصر على تلخيص المفتاح ومنها الشرح المطول عليه ومنها تهذيب المنطق والكلام ومنها المقاصد وشرح المقاصد فى الكلام وهو عظيم الفوائد وفيه تحقيقات لم يسبقه اليها احد ومنها رسالة فى تحقق الايمان ومنها حاشية على العضدى شرح مختصر ابن الحاجب فى اصول الفقه مشهورة بشرح الشرح ومنها التلويح شرح توضيح بالاصول ومنها الحاشية على الكشاف تفسير الزمخشرى وكان مقربا معظما عند السلطان الامير تيمور[2] الاعرج الذى كاد ان يستولى على الارض كلها قدم السيد السند الشريف العلامة الجرجانى واعترض على عبارة سعد العلامة من شرح الكشاف فى اجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية فى قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم فجرى المناظرة بين العلامتين فى محفل الامير فحكما بينهما النعمان المعتزلى فرجح قول الشريف فرفع السلطان منزلته وحط منزلة السعد وكان هذا فى سنة احدى وتسعين وسبعمائة ثم توفى السعد يوم الاثنين ثانى المحرم[3] من السنة الثانية بعد تسعين وسبعمائة وقيل فى تاريخه طيب الله ثراه وهذا اكثر بواحد ولكن علماء التاريخ لا يرون به باسا ثم قدم الشيخ محمد بن الجزرى فجرى بينه وبين الشريف[4] مناظرة فى سنة ست وثمانمائة فغلب الجزرى فرفع الامير منزلته وحط منزلة الشريف وهذا الكل من سوء فهم الامير فان الافحام فى مسئلة واحدة لا يوجب نقصانا فى علم العالم

---

[1] وقال الشيخ عبد الحق فى اخبار الاخيار ان شرح ايساغوجى للسعد كان فى ثلاثة ايام

[2] وقال ايضا ان تيمور لما فتح اصفهان كان عند السلطان فى خيمته فجاء الشيخ وقبل الارض بين يديه فرفع السلطان راسه وقال له ما حاجتك فقال حاجتى ان تعفو عن اهل اصفهان فقال قد عفوت عنهم لاجلك

[3] وقال ايضا ان السعد توفى فى اواخر ذى الحجة سنة احدى وتسعين وسبعمائة

[4] وقال ايضا ان الشريف لما رجع الى بلاده اكرمه السلطان بهدايا وعطايا فاغتر بها وتكبر وتعظم على الناس فابغضوه وسموه فمات

برحاشیہ صفحہ ۳ باید دید

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

Maktaba Tul Ishaat.com

ضعیف لانہ مروی عن الاوزاعی عن قرۃ بن عبد الرحمن الزہری عن ابی سلمۃ عن ابی ہریرۃ دنی قرۃ مقال واورد
علیہ ان سعید بن عبد العزیز رواہ عن الزہری وان الحدیث صححہ ابن حبان وابو عوانۃ وہما من عظماء ائمۃ
الحدیث واجیبہا ان المحققین صرحوا بان التسمیۃ تفید الحمد ایضا لان الحمد بیان الکمال واعترض علیہ بانہ انما یتم لو کان
عبارۃ الحدیث بحمد اللہ ولکن المروی بالحمد للہ اما اولا فبانہ لم یثبت الروایۃ بضم الدال فکلنا العبارتین سواء
واما ثانیا فبان روایۃ الامام محی السنۃ بحمد اللہ وروایۃ ابن ماجۃ کل امر ذی بال لم یبدء فیہ بالحمد للہ اقطع و
روایۃ احمد کل امر لا یفتح بذکر اللہ فہو ابتر فعلم ان المراد بالحمد ذکر الکمال وہو حاصل بالتسمیۃ وبہذا یحل ما ورد
علی بعض المصنفین لاکتفائہم بالتسمیۃ عن الحمد نعم ذکر الحمد علی حدتہ اتم واکمل فی امتثال ظاہر الحدیث بقی ہہنا
بحث وہو ان بعض الفضلاء زعم ان حاصل حدیثی التسمیۃ والتحمید واحد وہو الابتداء بذکر اللہ کما یدل علیہ
ان ابا ہریرۃ راوی الحدیثین روی تارۃ لم یبدء بحمد اللہ وتارۃ بسم اللہ وتارۃ بذکر اللہ وعندی فیہ
نظر لان البسملۃ مذکورۃ بتمامہا فی الحدیث الذی تقدم من روایۃ عبد القادر واخرج الخطیب فی جامعہ کل
امر لا یبدء فیہ ببسم اللہ الرحمن الرحیم فلا یعنی فالبسملۃ مامورۃ بلفظہا المتوحد ہو ابلغ واکد من الواحد و
تفصیل ذلک ان علماء العربیۃ ذکروا لباب التفعل معانی والمناسب منہا بہذا المقام ثلثۃ احدہا الطلب
کالاستفعال نحو تعظم ای طلب العظمۃ ثانیہا التکلف وہو حمل الکلفۃ ای المشقۃ فی الاتصاف بصفۃ نحو تحلم
ای کظم الغیظ ویدل علیہ قول الحاتم الطائی تحلم علی الادنین تستبق ودہم ولن تستطیع الحلم حتی تحلما
ثالثہا الصیرورۃ بلا صنع صانع نحو تحجر الطین ای صار حجرا من غیر ان یطبخہ احد علی النار ونحو تولد الدود فی
بلاب ونحو ذلک التوالد فانہ منہما واعترض علیہ بانہ لا بد للحادث من صانع واجیب بان المراد ہو عدم ملاحظۃ
الصانع الظاہری ثم اعلم ان المحشین جوزوا حمل التوحد علی المعانی الثلاثۃ بنوع من التاویل اما الطلب
فمعناہ اقتضاء ذاتہ تعالی الوحدۃ واما التکلف فمجاز عن الکمال فی الوحدۃ واما الصیرورۃ فمجردۃ عن
معنی الانتقال من حال الی حال فمعنی الکلام الحمد لمن یقتضی ذاتہ الوحدۃ او الحمد الموصوف بالوحدۃ الکاملۃ او
الحمد الموصوف بالوحدۃ الذاتیۃ التی لیست بصنع صانع وہہنا نکتۃ اخری وہی ان کلمۃ التوحد اشارۃ
الی الشہادۃ التی ہی من سنن الخطبۃ کما ذکرہ بعض علماء الحنفیۃ مستدلا بقولہ علیہ السلام کل خطبۃ لیس فیہا

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

صل علی محمد وعلی آل محمد الی آخر الحدیث اما الکفار اهل الحدیث بقولهم صلی الله علیه وسلم فللاختصار او بارادة انهم مع النبی صلی الله علیه وسلم کنفس واحدة فالصلوة علیه صلوة علیهم واما ما یروی فی الحدیث من صلی علی ولم یصل علی آلی فقد جفانی فلم یصح واختلف فی الآل المصلی علیهم فقیل بنو هاشم وقیل اولاد وقیل الفقهاء المجتهدون وقیل اتباعه وهو المختار وعن انس رض قال سئل النبی صلی الله علیه وآله وسلم عن آل محمد قال کل تقی وفی روایة کل مؤمن وفی سندهما ضعف وههنا نکتتان شریفتان الاولی لایجوز التصلیة والتسلیم علی غیر الانبیاء استقلالا عند المحققین من اهل السنة خلافا للروافض فانهم یصلون ویسلمون علی اهل البیت محتجین بقوله تعالی اولئک علیهم صلوات من ربهم ورحمة وبالسلام علی الاحیاء اهل القبور قلنا اولا ان بعض الشیعة ادعت النبوة فی ائمة اهل البیت وابتدعوا التصلیة والتسلیم علیهم بعد ما لم یعهد عن السلف فلزمنا خلافهم وثانیا ان هذا فی عرف السلف من شعار الانبیاء فلزم التخصیص بهم کما لایجوز ان یقال فی النبی صلی الله علیه وآله وسلم عز وجل وان کان عزیزا جلیلا الثانیة یحکی فی الحدیث من فصل بینی وبین آلی بعلی فعلیه کذا وهو من مفتریات الشیعة ویبطله الاحادیث الصحیحة الواردة فی الصلوة مع کلمة علی کصلوة التشهد وتکلف بعض علمائنا اهل السنة فی جوابهم بوجهین احدهما ان الفصل هو ترک علی عند ذکر الآل بعد ذکرهما مع اسم النبی صلی الله علیه وسلم لانها تفید التاکید فیفوت التاکید بترکها الثانی ان کلمة علی فی الحدیث مشدودة الیاء ای من زعم ان اولاد علی نفسه لیسوا من آل النبی صلی الله علیه وسلم فعلیه کذا

واصحابه جمع صاحب صرح به سیبویه وزعم الشارح فی شرح الکشاف ان جمع فاعل علی افعال شاذ بل الاصحاب جمع صحب بکسر الحاء مخفف صاحب او بسکونها اسم جمع ثم اهل الحدیث علی ان الصاحب من رأی النبی صلی الله علیه وسلم او رآه النبی صلی الله علیه وسلم کالکفوفین مسلما ثم مات علی الاسلام وشرط بعضهم طول الصحبة نحو ستة اشهر وبعضهم الغزا معه والصحیح هو الاول وههنا بحث وهو ان الشیعة زعموا ان ذکر الاصحاب فی الصلوة بدعة لم ینقل عن النبی صلی الله علیه وسلم والجواب عندی بوجهین احدهما انهم من الآل علی المذهب المختار ولکن لما شاع فی العامة تفسیر الآل باهل البیت والاولاد وظهر من الشیعة سب الصحابة صرح اهل السنة بذکرهم علی التخصیص بعد التعمیم اظهارا للحق الثانی ان الصلوة علیهم ماثورة

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۰

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

الثانیة یوضع له ... الطریق الناقد فان ... الطریق ... الشریعة ... الاشعری ...

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

كلباس بمعنى يلبس من امه اذا تبعه وقال بعضهم يستوى فيه الواحد والجمع لقوله تعالى وجعلنا للمتقين اماما
امام بالضم الرجل العظيم الهمة وقيل من يقتصده الناس لعلمه او غيره من امهم بمعنى القصد وقيل هو الرئيس الشجاع
الجواد وقيل الملك العظيم فعلى هذا فيه اشارة الى ان فتواه ينفذ على العلماء لا يخالف كحكم الامير في رعيته
قدوة علماء الاسلام اى مقتدابهم والقدوة بالضم من يقتدى به غيره كالاسوة بمعنى وبناء نجم الملة
والدين النجم الكوكب والملة والدين واحد الا انه ملة من حيث انه يجتمع عليه الناس او من حيث انه يجمع فيه
الكتب يقال املت الكتاب اى جمعته او كتبته ودين من حيث انه يطاع من قولهم دان لاى اطاعه
عمر بن محمد النسفى يكنى ابا حفص تولد سنة احدى وستين واربعمائة وتوفى سنة سبع وثلاثين وخمسمائة بسمرقند
كان زاهدا متقيا له تصانيف في الفقه والحديث وله المنظومة في الفقه وطلبة الطلبة في اللغة وهو احد مشائخ
صاحب الهداية ومن العجائب انه دق باب الزمخشري صاحب الكشاف فقال من بالباب قال عمر قال انصرف
قال عمر لا ينصرف قال اذا تكرر صرف ونسف بلدة من تركستان وتسمى نخشب وطولها ثمان وتسعون وعرضها
تسع وثلاثون وهو من المجتهدين في فروع الحنفية ومن اتباع الامام ابى منصور الماتريدى في الاصول اعلى الله
درجته الاعلاء الرفع والدرجة المرتبة العالية ولاهل الجنة درجات بعضها فوق بعض على حسب مراتب
ثوابهم وفي الحديث في الجنة مائة درجة ما بين كل درجتين كما بين السماء والارض رواه الترمذى في دار
السلام هي من اسماء الجنة قال الله تعالى لهم دار السلام عند ربهم وفي التسمية وجوه احدها ان اهلها في سلامة
عن كل مكروه وثانيها ان الحق سبحانه يسلم عليهم فعن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى عليه وآله وسلم
بينا اهل الجنة في نعيمهم اذ سطع لهم نور فرفعوا رؤسهم فاذا الرب عز وجل قد اشرف عليهم من فوقهم فقال
السلام عليكم يا اهل الجنة رواه محى السنة ثالثها ان الملائكة تسلم عليهم لقوله تعالى والملائكة يدخلون عليهم
من كل باب سلام عليكم رابعها ان بعضهم يسلم على بعض لقوله تعالى تحيتهم فيها سلام خامسها ان معناه
دار الله تعالى سميت به تشريفا كبيت الله فان السلام من اسماء الله تعالى لانه سالم عن كل عيب وقال
الزجاج لان الناس سالمون عن ظلمه وصله مصدر وصف به للمبالغة وانما خص هذا الاسم بالاضافة للدلالة على
سلامة اهل الجنة يشتمل خبران من هذا الفن بيان درر وغرر قدم للسجع على غرر الفوائد الغرر

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

فی حقه نعم الوکیل فتکون الثانیة خبریة کالاولی ثم ان الشارح قدم علی شرح المتن مقدمة فی موضوع علم الکلام وغایته ووجه تسمیته فقال واعلم خطاباً ان الاحکام الشرعیة اراد بالحکم النسبة الخبریة ای اسناد امر الی آخر بایجاب او سلب وهو المعنی الذی یکون العلم به تصدیقا والشرعیة ما یستفاد من الشرع سواء کان موقوفا علی الشرع ککون الاجماع حجة والصلوة فریضة اولا کوجود الواجب ووحدته فانه غیر موقوف علی الشرع ولکن الاطمینان الکامل فی امثاله انما یحصل بمطابقة اخبار الشارع منها ما یتعلق بکیفیة العمل خبر ان ومن بعضیة ومن زعم ان الجزء ما یتعلق فقد اخطأ لان المقصود بالاخبار هو التقسیم واراد بالعمل افعال العباد والتفسیر بافعال المکلفین قاصر اذ یخرج ما یتعلق بکیفیة فعل الصبی کصحة اسلامه وصلوته وکیفیة العمل هی الاعراض الذاتیة له من الوجوب والندب والحرمة والکراهة والصحة والفساد ثم اعلم ان تعلق النسبة الشرعیة بکیفیة العمل یحتمل معنیین احدهما الربط بین المحکوم والمحکوم علیه بان یجعل العمل موضوعا ویحمل علیه ما یشتق من الکیفیة کقولک کونه الفطر واجبة وبهته الشاع فاسدة واورد علیه بانه لا یصح الربط فی قولنا ومنها ما یتعلق بالاعتقاد لان الاعتقاد علم بسیط واجیب بتاویل الاعتقاد بالمعتقد ثانیهما مطلق الارتباط باتی وجه کان بقی ههنا بحث وهو ان عبارة شرح المقاصد خالیة عن لفظ الکیفیة وقال الاذکیاء عبارة هذا الشرح اولی اما علی الوجه الاول فلان فیها اشارة الی ان موضوع الفقه العمل واما علی الوجه الثانی فلان تلک الاحکام لا تتعلق بالعمل من حیث کیفیاتها من الوجوب والحرمة والصحة والفساد واما الاحکام الاعتقادیة فهی متعلقة بنفس الاعتقاد ویسمی عملیة لتعلقها بالعمل وفرعیة لتفرعها علی علم الاصول الاعتقادیة کقولک الوتر واجب والضمیر للموصول وذکر مع تانیث عملیة وفرعیة نظرا الی اللفظ والمعنی اذ المراد بها هی الاحکام وفی بعض النسخ تسمی بالتاء الفوقیة ومنها ما یتعلق بالاعتقاد وتسمی اصلیة واعتقادیة کقولک عذاب القبر حق والعلم المتعلق بالاولی تسمی علم الشرائع ای بالاحکام المتعلقة بکیفیة العمل والمراد بالعلم الادراک ولا شک ان الادراک المتعلق بالنسبة الخبریة تصدیق فمعناه ان التصدیقات المتعلقة بکیفیة العمل هی علم الشرائع والاحکام ای الاحکام العملیة لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع لان العقل لا یستقل بمعرفة مسائل الصلوة والصیام ونحوها وهذا وجه تسمیتها بعلم الشرائع ولا یسبق الفهم عند اطلاق الاحکام الا الیها ای الی الاحکام العملیة وهذا بحسب غلبة الاستعمال وهذا وجه التسمیة بعلم الاحکام وبالثانیة ای علم المتعلق بالاحکام المتعلقة

موضوع الکلام من حیث یتعلق به اثبات العقائد وتحقیقها او یعبد دلیل بعوزات الله تعالی او افعاله اذ

کیفیة العمل ان

والزکوة والحج والصوم

کوجوب الصلوة و

بین الافعال والاوصاف التی بها یکتنف الجواب عن السوال

من الفصل بحیث یکون

والندب والحرمة والکراهة

والصحة والفساد

فیها او ودورا والکراهة

یکون

19

والصحة عائد او ملکة بها نصدر الافعال عن موضوعها وهی عند الفقهاء عبارة عن کون الفعل مستقلا لقضاء ذمة العبادات او سببا لترتب الطلبة من علیه شرعا فی المعاملات والقضاء عند الفقهاء ما کان مشروعا بامر مخرج بوصفه ما یتعلق الخ الراد من کلمة فی الذمة

ملتاج بزرگوار محمد مولانا

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان ابو موسی من بنی اشعر وہم قوم من الیمن قدم مہاجرا الی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم الی مکۃ فآمن ثم ہاجر الی الحبشۃ مع الصحابۃ ثم صار معہم فی السفینۃ حتی قدم المدینۃ یوم فتح خیبر وله
مناقب کثیرۃ وابو الحسن ہو رئیس اکثر المتکلمین من اہل السنۃ وہم یسمون الاشاعرۃ لذلک وعن بعض
الکاشفین انہ سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی منامہ عن الاشعری فقال ناقلت وقولی حق الایمان
یمان والحکمۃ یمانیۃ ولد سنۃ ستین ومائتین وتوفی سنۃ نیف وثلاثین وثلاثمائۃ لاستاذہ ابی علی
الجبائی ہو محمد بن عبد الوہاب من معتزلۃ البصرۃ والجبا بضم الجیم وتشدید الباء الموحدۃ وتخفیفہا قریۃ من
قری گاذرون وہذا اعتراض علی قول بعض المعتزلۃ انہ یجب علی اللہ سبحانہ ان یفعل بکل عبد ما ہو اصلح فی
حقہ واما قول بعضہم بوجوب ما یفیدہ الحکمۃ الالہیۃ سوا کان صلاحا فی حق الشخص المعین او شرا فلا یرد
علیہ الاعتراض بل قد اعترف بہ الماتریدیۃ ما تقول فی ثلاثۃ اخوۃ بالکسر مات احدہم مطیعا
والآخر عاصیا والثالث صغیرا فقال ان الاول یثاب بالجنۃ والثانی یعاقب بالنار والثالث
لا یثاب ولا یعاقب واما عند اہل السنۃ فالمسئلۃ محل خلاف وللذکر فی ابحاث ثلثۃ البحث الاول فی
اطفال المؤمنین وفیہم مذہبان الاول انہم فی الجنۃ وہو الصحیح بل ادعی بعضہم الاجماع علیہ والاحادیث فیہ
کثیرۃ کحدیث ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کل مولود یولد فی الاسلام فہو فی الجنۃ شبعان
ریان یقول یا رب اورد علی ابوی رواہ ابن ابی الدنیا الثانی الاحالۃ علی علم اللہ سبحانہ اعمالہم علی تقدیر
بلوغہم وہو رای شرذمۃ قلیلۃ مستدلین بحدیث عائشۃ رض قالت دعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
الی جنازۃ صبی من الانصار فقلت طوبی لہذا عصفور من عصافیر الجنۃ لم یعمل السوء ولم یدرکہ فقال اوغیر
ذلک یا عائشۃ ان اللہ خلق للجنۃ اہلا خلقہم لہا وہم فی اصلاب آبائہم وخلق للنار اہلا خلقہم لہا وہم فی
اصلاب آبائہم رواہ مسلم واجیب ولا بانہ نہی عن الشارع الی الحکم علی شخص معین بانہ من اہل الجنۃ او کان
ذلک التوقف من قبل ان یوحی الیہ بان اطفال المؤمنین من اہل الجنۃ البحث فی اطفال الکفار وفیہم مذاہب
الاول انہم فی الجنۃ وہو الصحیح عند الجمہور لحدیث ابراہیم الخلیل علیہ وآلہ النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی الجنۃ حولہ الاولاد
الناس قالوا یا رسول اللہ واولاد المشرکین قال واولاد المشرکین رواہ البخاری ولانہ قد علم من الطریقۃ
الدینیۃ ان اللہ سبحانہ لا یعذب احدا بلا ذنب وان کان لا یقبح منہ شئی الثانی انہم فی النار وہو قول جمع عظیم
مستدلین بقولہ علیہ السلام الوائدۃ والمؤودۃ فی النار رواہ ابو داؤد واجیب ولا بان المراد بالمؤودۃ

Maktaba Tul Ishaat.com

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

ان الاعراف كل من
تساوى حسناته وسيئاته
رجال يشهدون في سبيل
الله اولياؤه في طلب العلم
ان فرط رضا الوالدين فيجبون
بقوة العشق عن دخول
الجنة الا بعد رؤية
بكذا في الحسيني
فادخل النار
من جنة عدن ومن والصالحين
جبل بمكة ابي قبيس
يقول الجبائي ما ذكر يدل على الفرق
عنده اللطف والتمكين لا الاقدار
على الاصلح كما هو رأي
القدرية والرسل الرسل وهذا
حاصل في حق العاصي ايضا
بخلاف ما نقول لكن
الاصلح لا تنحصر
بجميع وجوه اللطف

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

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

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

قال ولم استحسن بعضا طول عمره
ان مجنبا قبل وقال وكذا قال الخرد
شاى وكان من اجل علامة الزمن
ما انتقده قال ما انتقده ودخل عليه يوما
وان فتح الصدر لذلك ليكون قال
او كما قال فقال نعم فقال اشرح الله
صدره للخير فكان والله ما ادري ما افقه
افضل لحيته وقال آخر اضطجع
واقبل على واضع الحجة

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

الحيوان الناطق باعتبار الوجود الذهني وما يقع في الاجزاء الخارجية المحمولة والى قوام الحقيقة الخارجية مع الاعتبار المذكور وهو الاعتبار الذي يقع في الاجزاء الخارجية المحمولة والى قوام الحقيقة الخارجية مع الاعتبار المذكور وهو الاعتبار الذي يقع في الاجزاء الخارجية المحمولة

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

فبذلك فليفرحوا وقيل الاولى واقعة على عادة المصنفين للايذان بان السوال ناشئ عما قبله والثانية للدلالة على تفرعه عن امور مخصوصة ثلاثة بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة لان حقيقة الشئ بالمعنى المذكور عين الشئ والشئ بمعنى الثابت فحقائق الثابتات هي الثابتة بعينها فيكون حاصل الحكم ان الثابتات ثابتة وانما ذكر لفظ الامور لان الفصيح هو اجراء اسم الفاعل والمفعول على موصوف وقد يتوهم ان لفظ الامور وقع بازاء لفظ الحقائق والثابتة بازاء الاشياء وهذا هذيان غير مربوط وههنا ابحاث البحث الاول زعم بعضهم ان الشارح رحمه الله اختار اتحاد الحقيقة والماهية ولم يخص الحقيقة بالموجود وعلى هذا اللغوية لان ماهية الجزئيات الموجودة في الخارج وهي الكلي الطبعي المقول في جواب ما هو فيكون معنى الكلام الكليات الطبعية ثابتة والحكم بوجود الكلي الطبعي ليس لغوا بل هو مؤكد بين العقلاء ودفع بانك لم تفرق بين العينين للماهية احدهما المقول في جواب ما هو وانحن فيه هو الثاني فانك تعلم انه لا فائدة في اثبات الكلي الطبعي في هذا المقام فانه من الموجودات الخفية التي انكر كثير من العقلاء وجودها فكيف يصح الاستدلال به على الصانع وكيف يصير محلا للنزاع مع السوفسطائية المنكرين لوجود الشمس والارض بل لوجود انفسهم البحث الثاني توهم بعض المحشين ان السوال باللغوية انما يرد اذا فسرنا الحقيقة بما به الشئ هو هو باعتبار تحققه لان الحقيقة بهذا المعنى ثابتة البتة واما اذا فسرناها بالمعنى الاول الذي اختاره الشارح وهو ما به الشئ هو هو من غير اعتبار التحقق فاللغوية اذ الحقيقة بهذا المعنى ثابتة او معدومة ورد بان الشارح فسر الشئ بالموجود وقد قررنا ان حقيقة الامر بهذا المعنى عينه فحقيقة الموجود موجودة قطعا فاللغوية لازمة البحث الثالث قال بعضهم اللغوية موقوفة على ترادف الموجود والشئ وهو ممنوع اما قول الاشاعرة الشئ هو الموجود والموجود هو الشئ فانما يستلزم المشاركة فاللغوية انما تلزم الشارح لا المصنف اجيب بان الاشاعرة صرحوا بترادفهما قلنا حاصل السوال ان الموضوع مقيد بالاعتقاد والمحمول نفس الامر فتغايرا فاللغوية المراد ان ما نعتقده حقائق الاشياء مفعول ثان اما كونه بدلا عن الضمير فليس بجيد وتسميه بالاسماء ذكره للتوضيح والا فلا حاجة الى ذكره من الانسان والفرس والسماء والارض بيان للاسماء اولما الموصولة امور موجودة في نفس الامر قبل الاعتقاد علم مطابق لما في نفس الامر فيلزم اللغوية فالاولى ان نفرض بدل نعتقدها هي وهو سهو فان الاعتقاد هو العلم الجازم مطابقا او غير مطابق كما يظهر للمتتبع كما

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

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

٤٨

حقق فی الفلسفة الاولی ان الاتصاف فی الخارج لا یستلزم ثبوت الصفة الانتزاعیة فی الخارج
کالعمی البحث الثالث یرد علی الالزام ان الحکم بطلان ارتفاع النقیضین وهم باطل عندهم
فاجاب بعضهم بتغییر الدلیل والاکتفاء بالشق الاخیر فقرر الکلام بانکم جزمتم بنفی کل حقیقة فی
نفس الامر موجودة او معدومة وقد ادعیتم ان النفی ثابت فی نفس الامر حیث استدللتم علیه
فقد ثبت بعض ما نفیتم واجاب بعضهم بان الالزام لیس مبنیا علی بطلان ارتفاع النقیضین بل
حاصله ان نفی الاشیاء الذی ادعیتم ان زعمتموه متخیلا بطل ما ادعیتم او محققا اعترفتم بحقیقة ما
ولا یخفی انه ای الدلیل الالزامی انما یتم علی العنادیة بجزمهم بالنفی اما العندیة فیقولون
بذه الحجة صحیحة عندکم باطلة عندنا واللاادریة لا یعترفون باثبات ولا نفی اصلا فکیف یقوم علیهم
الحجة قالوا شروع فی ادلة السوفسطائیة وقیل هذا دلیل اللاادریة وفیه نوع اشعار بدلیل
العندیة انتهی وعندی انه دلیل الکل لان الشخص الثانی یراه الاحوال سوهوما فهو حجة للعنادیة ایضا
الضروریات مبتدء والخبر قوله منها حسیات اعلم ان العلم ینقسم الی ضروری ونظری فالنظری
ما یحصل بالفکر کقولنا العالم حادث والضروری ما لا یحتاج الیه ویکون حاصلا لکل عاقل بلا فکر
واقسامه سبعة عند الجمهور احدها البدیهیات وتسمی الاولیات ویحکم بها العقل بمجرد تصور الطرفین
نحو الکل اعظم من الجزء ثانیها الحسیات الحاصلة بالحواس الظاهرة نحو النار حارة ثالثها الوجدانیات
الحاصلة بالحواس الباطنة نحو انا فرحان وغضبان وقد یعد الثانی والثالث قسما واحدا ویسمی
بالمشاهدات وقد یسمی القسمان بالحسیات رابعها الفطریات لا بد لها من واسطة حاضرة معها
نحو الاربعة زوج والواسطة انقسامها بمتساویین وتسمی قضایا قیاساتها معها خامسها المجربات
یحکم بها العقل بعد تکرر المشاهدة نحو السنا مسهل سادسها الحدسیات یحکم بها العقل بالحدس
وهی قوة تدرک المطلوب دفعة وتزیل الشک نحو نور القمر مستفاد من نور الشمس بعد مشاهدة
اوضاع الهلالیة والخسوف سابعها المتواترات یجزم بها لکثرة المخبرین بها نحو بغداد موجود
هذا هو المشهور وفاز بعضهم فی کون المجرب والمتواتر والحدسی والفطری من الضروری وقال ای
نظریة اذ لا بد فیها من قیاس خفی بل قال بعضهم المجرب والحدسی من النظریات ثم ان اقوی
الضروریات هی الحسیات والبدیهیات والبواقی ترجع الیهما فخصوهما بالقدح لان القدح فیهما قدح فی الکل

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

٥٣

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

بعض الفضلاء
بيان اخراج الشك
ما لزم من تعريف العلم
لا يعرف وجهه لان كلا منهما
تصور على ما بين في محله
والتصور داخل في التعريف
بناء على انه لا يتحقق الا تصورا
فلا وجه لاخراجه بل لا وجه
لصحة اصطلاحات الكل
والوهم من جهة ان التصور
يتحقق بدون التصديق اي لا
يتحقق لا بهذا الاعتبار
والغفلان في العلم باعتبار انه
يلاحظ في كل منهما النسبة

٥٨

صح تعليل الحصر في النفي
والاثبات على سبيل التجويز
او الترجيح وكذا تعليل الحد
الاصطلاحي فلا نقيض
فان النسبة من حيث انه
يتحقق بها الاثبات
يتحقق بها من حيث انه
يتحقق بها النفي وبهذا الاعتبار
يصح ان العلم من العلوم صح
فارجان الاعتبارين
بعض الشراح
السنة بعض الشراح
عالمية بعض الشراح
الاصول

مولوي
نيز اعلم ان
ان الواقع
الاعتبار
محل بخود در
عفا عنه

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

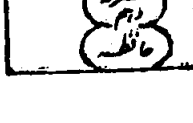
Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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



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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

٦٥

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

وقد ذكر الفصوص
لكن في قوله تعالى
وجعلنا لهم سمعا وابصارا
وافئدة فما اغنى عنهم
بل
فقال ان السمع و
البصر والفؤاد هو الباعث
ثم قدم على قوله تعالى
وعلى سمعهم وعلى
ابصارهم والفؤاد ولو
شاء الله لذهب بكليهم
والبصائر ودود بجيد
وجهي للذي فطر السموات
سمعه وبصره بتبارك الله احسن الخالقين
قال الامام الرازي السمع افضل
من البصر لان به يدرك
ذكر هما قوم السمع على البصر
التقديم دليل على التفضيل
دلان السمع شرط النبوة
البصر وذلك بامور
وقد كان فيهم من كان
كالشيخ يعقوب ودلان
فضل شائع معقول البعض
البعض فالسمع كان
البعض بالمعارف والبصر

الايقتضي الاعلى الاكملية
دلان السمع متصرف في الجهات
الست بخلاف البصر ودلان
السمع يطلب بطلب النطق
والبصر لا يطلب الا بطلب
انتفى تفسير العزيز للصوت
تفسير كيفية الصوت
اعلم ان الصاقة اذا يقرع العرض
الصوت بالعرض ودليل الاول
بالعرض او تكيف
الهواء المجاور
الصماخ وتكيف
الهواء الخارج
عصام رحمه الله

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

الالياف

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

بتأبيد

بتواتر

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

نيل

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

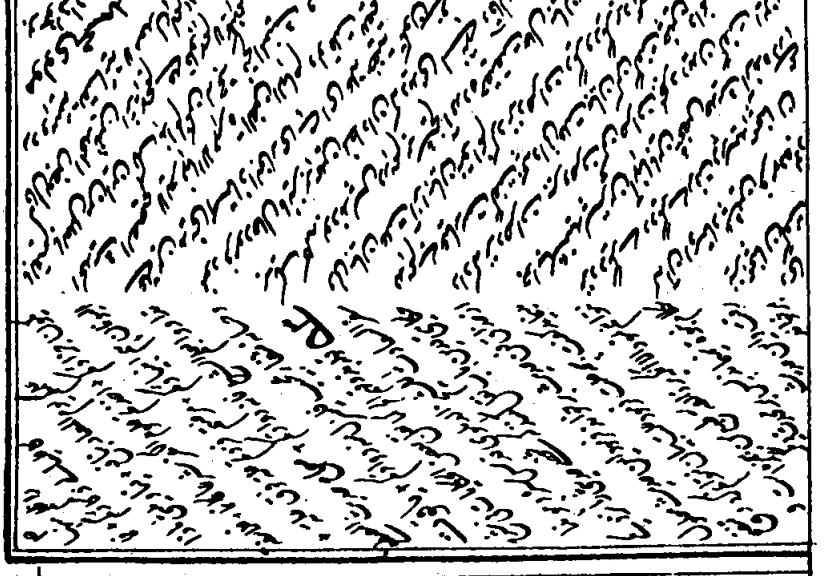
مراد الشارح ۴ بالاحكام الاخبار مطلقا الثاني ان المعجزة انما تنافي وقوع الكذب لا جوازه فان العلم الحاصل بها عادي والعلم العادي لا ينافي امكان النقيض فان جزمنا بان اسطوانة البيت لم تنقلب الآن يا قرتا لا ينافي احكامه اجيب بان هذا التقرير على مذهب الشيخ حيث قال خلق المعجزة على يد الكاذب محال غير مقدور لله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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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



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

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

عبد الحكيم

المقدمتان لاتجتمعان فى الذهن معا لان العقل لايتوجه الى حكمين فى آن واحد والمقدمة الواحدة لاتنتج اجيب اولا بان عدم الاجتماع ممنوع ولذا نحكم بالتلازم بين طرفى الشرطية ثانيا بان التوجه غير العلم والمقدمتان تجتمعان فى العلم وان لم تجتمعا فى التوجه الثالث الجزم بان العلم الحاصل بعد النظر حق يكون موقوفا على العلم بعد النظر المعارض له وهو ليس ضروريا وان لم يقع نظر معارض لنظر ولا نظر يا والا تسلسل اجيب بان النظر الصحيح يفيد القطع بعدم المعارض كما يفيد العلم بصدق النتيجة الرابع ان المطلوب ان كان معلوما فطلبه تحصيل الحاصل وان كان مجهولا لم تعرف بعد الحصول انه هو اجيب بانه معلوم من وجه ومجهول من وجه فيطلب الثانى ويعرف بالاول واستدل الملاحدة بوجهين احدهما انا نرى العقلاء مختلفين فى عقائدهم اختلافا عظيما ولو كفى العقل لم يكن خلاف اجيب بان الخلاف من الانظار الفاسدة ثانيهما ان العقلاء يحتاجون فى العلوم الصنعية كالصرف والنحو الى المعلم فكيف فى العلوم العقلية الطبعية اجيب بانه يفيد الصعوبة لا الامتناع واستدلت المهندسون بوجهين احدهما ان ذات الحق سبحانه غير متصورة والتصديقات فرع تصور الاطراف اجيب بان التصور بوجه ما يكفى ثانيهما ان اقرب الاشياء الى الانسان نفسه واختلفوا فيها اختلافا فاحشا فقيل مجرد وقيل جسم حال فى البدن وقيل الدم وقيل التنفس الى غير ذلك حتى قيل لا يعلمه الا الله تعالى فكيف يعرف ابعد الاشياء اجيب بان هذا يدل على الصعوبة ونحن نسلمها وقوله بناء على كثرة الاختلاف وكثرة تناقض الآراء اى الافكار غاية لخلاف الكل على ما هو الظاهر اى لو كان العقل سببا للعلم فى النظريات لم يقع فيها اختلاف العقلاء لكن اختلاف العقلاء كثير فقيل العالم قديم وقيل حادث وقيل الهيولى ثابتة والخبر باطل وقيل بالعكس اى غير ذلك فعلم ان العقل غير مفيد فيها وذكر المدقق انه علة لخلاف بعض الفلاسفة لا السمنية لان دعوهم تعم الرياضيات وغيرها وليس فى الرياضيات كثرة اختلاف فالدليل لا يكون مثبتا لدعوهم وعندنا فيه نظرا ما اولا فلان توجيه شبهات الخصم تبرع ضائع وآما ثانيا فلانه يكفى السمنية ان يكون نوع العلم النظرى محل كثرة خلاف ولا ينافيه قلة الخلاف او انعدامه فى بعض اقسامه والجواب ان ذلك اى كثرة الاختلاف والتناقض لفساد النظر من بعض النظار فلا

Maktaba Tul Ishaat.com

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

ع قوله اثبات فائدة
ه قوله وكل نظر صحيح
و قوله افادة النظر

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

مولنا مولوی
برخوردار

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

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

ثم مواقف

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

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

مولوی برخوردار

Maktaba Tul Ishaat.com

ولیسمی الدلیل لنا بکسرتین فتشدید منسوب الی لم بکسر ففتح او من المعلول الی العلة کما اذا رأی دخانا فعلم ان هناک نارا ولیسمی الدلیل انیا بکسرتین فتشدید بالنسبة الی ان بالکسر احد حروف المشبهة بالفعل وقد یخص الاول باسم التعلیل والثانی باسم الاستدلال للتفرقة فهو اکتسابی اوحاصل بالکسب وهو ای الکسب مباشرة الاسباب ای استعمالها او صلة تلاقی الشخصین بحیث یمس بشرة احدهما بشرة الآخر بالاختیار کصرف العقل والنظر فی المقدمات عطف تفسیر الصرف فی الاستدلالیات وکالاصغاء بالکسر واعجام الغین گوش نهادن وتقلیب الحدقة ای تحریک العین نحو المبصرات وبمیت حدقة لاحداق الجفن بها ای احاطته وتخوذلک فی الحسیات کوضع الشموم علی الانف وتشغی الهوا ردوضع الکف علی الملموس ووضع المطعوم علی اللسان وبالجملة فهذه العلوم الحسیة یکون للاختیار مدخل فیها بحیث ان شاء العاقل کسبها بصرف الحواس الیها وان شاء لم یکسبها بصرف الحواس عنها کتغمیض العین وسد صماخ الاذن فهی داخلة فی الاکتسابی واورد علیه ان قولکم الکل اعظم من الجزء ایضا یتوقف علی اسباب اختیاریة کتصور الطرفین والتوجه فینبغی ان یکون اکتسابیا اجیب بان المراد بالاسباب الاختیاریة ماسوی الطرفین والتوجه فالاکتسابی ای اذا تقرر ان الاستدلالی ما ثبت بالدلیل والاکتسابی ما حصل بالاختیار فالاکتسابی اعم من الاستدلالی لانه ای الاستدلالی الذی یحصل النظر فی الدلیل فکل استدلالی اکتسابی لان النظر فی الدلیل اختیاری ولا عکس ای لیس کل اکتسابی استدلالیا کالابصار بالکسر ای کالعلم الحاصل بالرؤیة الحاصل بالقصد والاختیار فهو اکتسابی لا استدلالی واذا عرفت هذا علمت ان الاکتسابی علی ما ثبت بالاستدلال علی ما قرره الشارح هو نحو قولک ما کان انسانا فهو حیوان ولا یخفی ان العارف باسالیب الکلام انه غیر جید فی هذا المقام لانه یفوت المقابلة التی قصدها المصنف بین قوله بالبداهة وقوله بالاستدلال ولانه کما ان الضروری منحصر فی ما ثبت بالبداهة فینبغی ان ینحصر الاکتسابی فیما ثبت بالاستدلال ولان الظاهر کما هو المعلوم من عادة القوم ان المصنف قصد تعریف الضروری والاکتسابی فالانسب تفسیر کلام المصنف علی الاصطلاح الثانی من الاصطلاحات الاربعة وما اورد علی تفسیر الشارح انه یلزم علی المصنف اهمال ذکر کثیر من العلوم الیقینیة کالحسی والتجربی والحدسی والتواتری لانها لیست تحصل باول التوجه حتی تدخل فی الضروری ولا بالاستدلال حتی تدخل فی الاکتسابی وقد یجاب

۱۰۳

الباقة فاقول بها الاوراق مسلک الناظمین علی ان المحکم بان فی الحس امور النظری محکم ۵۳ قوله واعجام الغین گوش نهادن والمراد توجیه الاذن و الاصماع الی الاصوات وقوله تقلیب الحدقة ای توجیه حدقة العین الی ادراک مشتهی من الاشکال والالوان والاضواء والحرکات کالاول مثال تقلیب الحسی والثانی تقلیب البصری ۵۴ قوله ای اعم من الاستدلالی لانه ای الاستدلالی الذی یحصل النظر فی الدلیل فکل استدلالی اکتسابی لان النظر فی الدلیل اختیاری ولا عکس ای لیس کل اکتسابی استدلالیا کالابصار بالکسر ای کالعلم الحاصل بالرؤیة الحاصل بالقصد والاختیار فهو اکتسابی لا استدلالی واذا عرفت هذا علمت ان الاکتسابی علی ما ثبت بالاستدلال علی ما قرره الشارح هو نحو قولک ما کان انسانا فهو حیوان ولا یخفی ان العارف باسالیب الکلام انه غیر جید فی هذا المقام لانه یفوت المقابلة التی قصدها المصنف بین قوله بالبداهة وقوله بالاستدلال ولانه کما ان الضروری منحصر فی ما ثبت بالبداهة فینبغی ان ینحصر الاکتسابی فیما ثبت بالاستدلال ولان الظاهر کما هو المعلوم من عادة القوم ان المصنف قصد تعریف الضروری والاکتسابی فالانسب تفسیر کلام المصنف علی الاصطلاح الثانی من الاصطلاحات الاربعة وما اورد علی تفسیر الشارح انه یلزم علی المصنف اهمال ذکر کثیر من العلوم الیقینیة کالحسی والتجربی والحدسی والتواتری لانها لیست تحصل باول التوجه حتی تدخل فی الضروری ولا بالاستدلال حتی تدخل فی الاکتسابی وقد یجاب

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

صح عند الناس اني عاشق غير ان لم يعرفوا عشقي بمن

Maktaba Tul Ishaat.com

در دبان الاستدراک والیهام خلات المقصود باق وقال بعض المحشین اراد باشئ الحکم
الذی هو الوقوع او اللاوقوع ومعنی الصحة مطابقته للواقع ومعرفة هذا الحکم هو العلم التصدیقی
ثم الظاهر انه ای المصنف اراد ان الالهام لیس سببا یحصل به العلم لعامة الخلق
ای لاکثرهم کما یحصل بالحس والخبر والعقل وذلک لان اهل الالهام فی غایة الندرة ویصلح
للالزام علی الغیر کما یصلح له العلم الحاصل بالاسباب الثلاثة والا ای وان لم یکن المراد
ذلک فلا شک انه قد یحصل به العلم لصاحب الالهام وحده فلا یصح قول المصنف
لیس من اسباب المعرفة بل قد ذکر بعض الاکابر ان العلم الصحیح هو الماخوذ عن صاحب
الشرع والمعلوم بالالهام والکشف واما الاستدلال العقلی فضعیف ولا یجد صاحبه مخلصا
عن تعارض الادلة وورود الشبهات بخلاف الالهام وبهذا یمیزون بین الخطرات الرحمانیة
والشیطانیة بنور الباطن وذکر بعضهم ان بعض العلماء دخل علی الامام الرازی رحمه الله فوجده
باکیا فسأله فقال ابکی علی ضیاع العمر فی غیر شئ قال کیف وانت امام الائمة قال کنت
احکمت مسئلة بالدلائل وکنت کلما تذکرتها اقمت علی صحتها برهانا لا اشک فیه وهذا منذ
سنین کثیرة ثم ظهر علی الآن انها باطلة مع دلائلها فاخاف ان یکون کل ما عندی
من العلم کذلک وقد ورد القول به فی الخبر ای الحدیث النبوی کقوله علیه الصلوة
والسلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ینظر بنور الله وضعفه بعض المحدثین والحق انه صحیح و
وقع فی بعض النسخ نحو قوله علیه السلام الهمنی ربی لم استحضر لهذا الحدیث
تخریجا ولم یذکره العاری الهروی فی تخریج احادیث الشرح وفیه نظر لان الالهام
الانبیاء وحی خارج عن البحث وانما الکلام فی الالهام غیرهم وقد حکی عن

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

بطنها خلافا لابی حنیفة رح وکان الطحاوی تولد مشغوفا فقال لا ارضی بمذهب جبل یرضی بهلاکی فترک
مذهب الشافعی وصار من عظماء المجتهدین علی مذهب ابی حنیفة رح وانا لا اجد فیهم بعد الثلاثة مثل الطحاوی
وابن الهمام لاحاطتهما بعلم الحدیث فکانه اراد بالعلم ما لا یشملهما ای کان المصنف اراد بالعلم فی
قوله واسباب العلم ما لا یشمل الظن واعتقاد المقلد ای اراد العلم الیقینی فلا بأس بخروج الاسباب المفیدة
لغیر الیقین عن الحصر والا ای ان اردت بالعلم ما یعم الکل کما هو مصطلح الحکماء فلا وجه لحصر الاسباب
فی الثلاثة وأورد علیه ان قوله کان للظن فیما سبق فی تعریف العلم من الجزم بان العلم عندهم مقابل
للظن ولعل هذا رعایة لما اشتهر من تعمیم اطلاق العلم

بسم الله الرحمن الرحیم

الکلام فی حدوث العالم قال والعالم وهو مشتق من العلم وقد جاء فاعل بالفتح لما یفعل به کالخاتم لما
یختم به والطابع لما یطبع به فکذلک العالم لما یعلم به الشیء ثم غلب فیما یعلم به الخالق سبحانه ای المصنوعات
لان الناظر فیها یعلم ان لها صانعا ویطلق علی مجموعها وعلی اجناسها ویجمع بالنظر الی الثانی علی عالمین
وعوالم ولا یطلق علی افرادها فلا یقال زید عالم ولذا قد یزعم انه جمع لا واحد له من لفظه وان العوالم والعالمین
جمع الجمع ای ما سوی الله تعالی ما موصولة وسوی ظرف بمعنی غیر منصوب بفعل عام محذوف ای کان
من الموجودات بیان للموصول وفیه احتراز عن الامور العدمیة مما یعلم به الصانع بیان ثان للموصول
او للموجودات والمشهور انه من جملة التعریف للاحتراز عن صفات الحق سبحانه ولکن الشارح اختار
اخراجها بقوله ما سوی الله فعلی هذا یکون اشارة الی وجه التسمیة بعد تمام التعریف واعترض علیه بان
الصانع لم یوجد فی کلام الشارع وقد ثبت ان الاسماء الالهیة توقیفیة واجاب الشیخ تقی الدین
السبکی رح بانه قرئ فی الشاذ صنعة الله بدل صبغة الله وقال آخرون لا حاجة الی الشاذ لقوله تعالی
صنع الله الذی اتقن کل شیء وأورد علیهما ان الاکتفاء بالمصدر انما هو مذهب بعضهم وقال الاسیوطی
بل جاء مصرحا فی الحدیث عن حذیفة رض قال قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم ان الله صانع کل

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

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

ملتان بخوردار مولوی

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

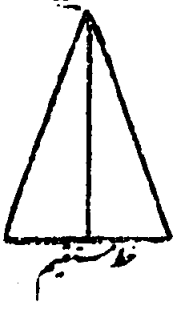
حاول التطبيق بين كلامي المواقف والشرح فقال اثبت صاحب المواقف النزاع بالمعنى الثاني ونفى الشارح
النزاع بالمعنى الاول وعندي فيه نظر لان كلام المواقف صريح في انه غير مانع وكلام الشرح ناظر الى انه
مفيد الا ان يقال مراد صاحب المواقف انه ليس كثير الجدوى ساحتج الاولون وهم الاشاعرة القائلون
بان الجسم مركب من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

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

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

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

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



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

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

المطلبي

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

قوله وكثير من الاصول الهندسية قال بعض المحشين ان قوله من الاصول موجود في بعض النسخ دون بعض وعلى تقدير وجوده فهو زائد لان الاصول الهندسية من الاصول الفلسفية وقد مر ان الفلسفة تطلق على الحكمة الطبيعية والالهية فقط فلا يصح عطف الاصول الهندسية عليها لان العطف يقتضي المغايرة

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

قوله دوام الحركة ينبغي عليها لان قبول الثخانة بالزيادة والنقصان من خواص الكم فهو كم اعلم ان في حقيقة الزمان مذاهب اربعة قال بعض فضلاء الفلاسفة وهو ان الزمان جوهر مجرد لا يقبل العدم لذاته وثانيها انه فلك لا يقبل الخرق والالتيام لذاته فيحيط بالفلك الاعظم لانه لا يمكن ان يكون خارجا عن الفلك الاعظم لانها محيطة بما عداها من الافلاك وثالثها انه حركة الفلك الاعظم لانها محيطة بما عداها من الافلاك ورابعها وهو المشهور انه مقدار حركة الفلك الاعظم واذهب اليه ارسطو من انه ذلك بان الزمان متفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم قار من ان

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

قوله دوام الحركة ينبغي عليها لان قبول الثخانة بالزيادة والنقصان من خواص الكم فهو كم اعلم ان في حقيقة الزمان مذاهب اربعة قال بعض فضلاء الفلاسفة وهو ان الزمان جوهر مجرد لا يقبل العدم لذاته وثانيها انه فلك لا يقبل الخرق والالتيام لذاته فيحيط بالفلك الاعظم لانه لا يمكن ان يكون خارجا عن الفلك الاعظم لانها محيطة بما عداها من الافلاك ورابعها وهو المشهور انه مقدار حركة الفلك الاعظم واذهب اليه ارسطو من انه ذلك بان الزمان متفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم قار من ان

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

شارح مشرح

ميلان متضادان وهو محال ولا يخفى ان اثبات وجود الكرة والحركة المستديرة يحتاج الى دليل وقد استدلوا عليه بانا اذا فرضنا دائرة تتحرك على قطر من اقطارها ثبت الكرة والحركة وقد تقدم ان اثبات الدائرة غير تام على تقدير ثبوت الجوهر الفرد وكذا لا يثبت الحركة المستديرة لتوقفها على ثبوت المحدب والمقطبين وذا محال على تقدير الجزر للزوم انقسامه فان ثبت الجوهر الفرد لم يثبت الكرة وما يتفرع عليها من دوام الحركة وامتناع الخرق فتامل فيما ذكرناه في شرح هذا المقام فان هذا التوضيح لا تجده في غير كلامنا وترى المتعلمين بل المعلمين لا يفوهون كنه هذا المقام والله الموفق والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره بان يكون تابعا له في التحيز هذا تعريف المتكلمين للقيام بالغير اد مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت وهذا تعريف الحكماء وسبب الاختلاف انهم يزعمون ان صفات الواجب والمجردات اعراض فجعلوا التعريف شاملا لها والاعراض الاجسام والمتكلمون لا يسمون صفات الواجب اعراضا وينكرون المجردات فالاعراض عندهم مخصوصة بالمجردات وهي الاجسام والجواهر الفردة على ما سبق من بيان خلاف المتكلمين والحكماء في تعريف القيام بذاته لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم اي ليس معنى القيام بالغير ان لا يمكن تصوره بدون تصور هذا الغير فان ذلك انما هو في بعض الاعراض وهي الاعراض النسبية كالاخوة فانها لا تعقل الا مع تعقل الاخوين ولنذكر ههنا تفصيل الاعراض على سبيل الاجمال فنقول ذهبت الفلاسفة الى ان العرض تسعة اجناس تسمى المقولات التسع واذا ضم اليها الجوهر صارت عشر مقولات هي اجناس الممكنات فاحدها الاين وهو حصول الشيء في المكان ثانيها متى وهو حصوله في الزمان وهما كجلوس زيد في المسجد يوم الجمعة ثالثها الوضع وهو الهيئة الحاصلة للشيء من نسبة بعض اجزائه الى بعض كالركوع والقعود رابعها الاضافة وهي النسبة تعرض الشيء بالقياس الى غيره سواء كانت مكررة كالاخوة ام لا كالبوة والبنوة خامسها الملك بالكسر وهو ان يكون الشيء كله او بعضه محاطا بما ينتقل بانتقاله كالقميص والعمامة سادسها الفعل بالفتح وهو التاثير في الغير كالقطع سابعها الانفعال وهو قبول الاثر عن الغير كالانقطاع وهذه المقولات السبع تسمى الاعراض النسبية وقد انكرها المتكلمون وجعلوها وهمية انتزاعية سوى الاين متجهين بانها لو وجدت في محالها كان بينها وبين محالها نسبة فننقل الكلام الى هذه النسبة ويتسلسل واحتج الحكماء بان كون السماء فوق الارض متحقق ولو لم يكن واهم ومتنزع وحكم بان بعضها وهمي وبعضها متحقق

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

الرازی من ذلک ابطال قدم العالم وایجاب الصانع وخالفهم فی حکم الثانی سیف الدین الآمدی
قال یجوز ان یکون سبق الایجاد بالقصد علی الوجود کسبق الایجاد بالایجاب علی الوجود فکما ان الثانی
تقدم ذاتی لازمانی فکذلک الاول وللاری ہذا البحث بیفغا الا اذا قلنا الصفات القدیمة صادرة بالایجاب
الواجب وفیہ نظر ستعرفہ والشارح ادعی الضرورة فی الممکن وجعل خلاف الرازی والآمدی مکابرة
واما الاعیان فلانہا لا یخلوعن الحوادث ای الاعراض الحادثة وکل ما یخلوعن الحوادث
فہو حادث اما المقدم الاولی ای انہا لا تخلوعن الحوادث فلانہا لا تخلوعن الحرکة والسکون وہما
حادثان اما عدم الخلوعنہما فلان الجسم او الجوہر الفرد لا یخلوعن الکون فی حیز فان کان
الکون مسبوقا بکون اخر فی ذلک الحیز بعینہ فہو ساکن وفیہ بحثان البحث الاول ان الجسم
اذا حصل فی مکان ثم انتقل عنہ ثم عاد الیہ صدق علیہ تعریف السکون مع انہ متحرک اجماعا اجیب
بان المراد المسبوقیة بلا فصل البحث الثانی ان تعریف یصدق علی الحرکة الوضعیة وہی ان یتحرک
الجسم علی نفسہ من غیر خروج عن مکانہ کالفلک وسلاة المغزل اجیب ولا بان المعرف ہی الحرکة
المستقیمة وثانیا بانا لا نعرف بالحرکة الوضعیة بل نقول لا بد فیما یزعم وضعیة من الخروج عن المکان
وان قل ولم یحس والحق عندی فی الجواب احد وجہین احدہما ان نلتزم انہ لکون فی اصطلاحنا ثانیہما
ان الجسم عندنا مرکب من الجواہر الفردة وبینہا مفاصل فکل جزء فی المتحرک بالوضع خارج عن مکانہ
ولیس الجسم متصلا واحدا حتی یقال الجسم لم یخرج عن مکان وان لم یکن مسبوقا بکون اخر فی
ذلک الحیز بل فی حیز اخر فہو متحرک والظاہر ان المراد بالکون فی ہذہ المباحث ہو العرض
المسمی بالاین عند الحکماء وفسرہ بعض المتاخرین بالوجود علی ما سبق اللغة وہو سہو وہذا ضعیف قولہم الحرکة
کونان فی مکانین فی آنین والسکون کونان فی آنین فی مکان واحد یریدان فی التعریف مسامحة
فلا یرد ان الحرکة کون لا کونان وکذا السکون فانقیل رد لقولہم الاعیان لا تخلوعن الحرکة و

Maktaba Tul Ishaat.com

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

الحادث

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

ملتاني بخدمت محمد مولوي مولانا

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

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

في الوجود واما في غيره فيحتاج المنافاة الى دليل فاجاب المدقق بان الاجماع حجة سمعية وكلامنا في الحجة
العقلية والا فلا حاجة الى تطويل الكلام في اثبات التمانع بل يكفي ان يقال اخبرنا الصادق بانه تعالى
واحد وعندي ان المدقق لم يقصد اجماع الامة بل اجماع العقلاء كلهم حتى القائلين بالشريك
ايضا فيكون الدليل الزاميا عليهم او اراد بالاجماع كون الحكم بديهيا او لياما من ذكر الملزوم وارادة
اللازم وقد يزعم ان الاحتياج على اطلاقه ليس نقصا محالا ان الواجب لا يحتاج في الايجاد الى
امكان الشيء قلنا ليس هذا احتياجا عند من يعين النظر لانه يستحيل ان يقصد الله سبحانه ايجاد الممتنع
والاحتياج انما يلزم لو قصده فنجز دامتناعه عن ايجاده فالتعذر اي امكانه مستلزم لامكان
التمانع المستلزم للمحال فيكون التعذر محالا واعترض على البرهان بوجهين احدهما انه لو تم
لزم عدم الواجب المختار لانا نقول صفاته ممكنة صادرة عن ذاته بالايجاب فلو اراد اعدام
بعضها فان حصل كل من مقتضى الذات لزم العجز وان حصل مقتضى الارادة لزم تخلف المعلوم عن
العلة التامة واجيب ولا بانا فرضنا التعلقين معا وما ذكرتم ليس كذلك اذ تعلق الذات
بايجاد الصفة قديم وتعلق الارادة بايجادها حادث فالمحال لم يلزم من دليلنا بل من دليل
آخر وثانيا باختيار الثاني وان هذا العجز لا ينافي الالوهية لانه من قبيل ذاته تعالى بل هو ناش
من كون كماله تعالى ممتنعة الانفكاك عنه فهو شعر بكماله لا بنقصه وانما المنافي للالوهية هو العجز
الحاصل من مصادم اجنبي ثانيهما انه اذا تعلق ارادة احد الآخرين بوجود الحركة واستحال السكون
فعدم قدرة الآخر على السكون لاستحالته بالغير لعجز ولذا لا يقدر الواجب تعالى على اعدام المعلول
مع وجود علته التامة اجيب ولا بان السكون ممكن في نفسه فعدم القدرة عليه حاصل بمجاز
اجنبي فهو عجز محال وعدم القدرة على اعدام المعلول ليس كذلك اذ علة جميع الممكنات عندنا هو
الحق سبحانه وثانيا بانا نفرض التعلقين معا بلا سبق احدهما وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما
ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وهذه العبارة في غاية
الحسن والايجاز وانما لم نعترض صاحبها بذكر جمع الضدين لان استحالته غنية عن البيان في مواضع
الايجاز وبما ذكرنا في تقرير التمانع يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع ودفعه
بقوله لا يمكن بينهما تمانع وذلك لان جواز الاتفاق لا ينافي امكان التمانع والبرهان يتم بامكان

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

١٦٣

قال الله قال فالمسلم اعم يرد الالتزام
ان يقال تركت لظهوره وهو التوقف عن الحكم
اذ الفضيات لا وقوف عليها ويمكن ان
الوصف بردالقول الترادف اذ لو كان
الواجب فكان ذكره على الخصوص ويمكن ان
يقال كفى فائدة ذكره مزيد تحقيق اطلاق
القديم على ذكر تلك صفاته
وكذا ترادفهما لو قوبل بما تحقيقا بحسب الافادة دون الفائدة
على انك ستعرف ان بعد فائدة الترادف على التقدير
من تفسير الاسم الاسنى على القديم
على ظاهره لكان معناه ان
الحدوث اعم الواجب بالمعنى الاخص بمعنى
كما ذا الواجب
دليل على دعوى المتن ويمكن
بمعنى انه لا يلائم لان الدليل
دعوى الغير الاظهر في مقام الرد
على ما ذكره بعضهم
الاول والثاني

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

قوله اصلا قال بالكسر
قوله بعضها بالفتح
قوله ان تقوم
قوله ويقوم
قوله ويقوم
قوله ويقوم
قوله ويقوم
قوله ويقوم

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

والدي واحسن اليها ولوالديه لكاتبه العبد اغفر

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

وَلَا بِالْكَيْفِيَّةِ من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك كاللون والضوء اما اطلاق النور والحس فليس بمعنى المتعارف وكذا الغضب والفرح والحلم بل لها معان يعرفها الله سبحانه اما اللذة فالحسية منها ممنوعة اجماعا واما العقلية فنفناها المتكلمون واثبتها الحكماء قائلين ان الحق سبحانه احلب قبيح لعلمه بكمالاته العظيمة وعندي انه لا يصادم اصلا شرعيا ولذا ذهب اليها الامام حجة الاسلام الغزالي مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب فقد ذكر الحكماء ان اللون والطعم والرائحة انما تحدث في الجسم اذا كان مركبا من العناصر وتمازجت اجزاءها حتى تحدث في الجسم كيفية متشابهة تسمى المزاج اما البسيط الذي لم يركب بغيره فيكون خاليا عن هذه الكيفيات الثلث كالماء والهواء والنار الخالصة عن الدخان كالتي في اصل الشعلة وأورد عليه زرقة السماء وحمرة المريخ وحلاوة الماء مع ان الكل بسيط بزعمهم فاجيب بان الزرقة متخيلة في الجو والوان الكواكب متخيلة من ضوئها وعذوبة الماء متخيلة من عذوبة الريق لنفوذه مع الماء اللطيف فهذا رايهم اما الاشعري واصحابه فعلى خلافه لانهم يقولون بجواز وجود هذه الكيفيات في جسم بسيط بل في جوهر فرد وقيل انما ذهب الشيخ مذهب الحكماء قصدا الى ما جرت به العادة الالهية قلت ويرد عليه عدم تمام الدليل لان جريان العادة على كون الكيفية في الاجسام تابعة للمزاج لا يدل على استحالة اتصاف الواجب تعالى بها وهذا ظاهر ولك ان تدعي الضرورة في كون تلك الكيفيات من خواص الاجسام والجواهر الفردة وَلَا يَتَمَكَّنُ اشتقاق مستحدث من المكان على حمل السيم اصلية كالحوقلة والتهليل فِي مَكَانٍ تحقيق المقام موقوف على مقدمات المقدمة الاولى ذهب الحكماء الى ان في الاجسام امتدادا هو عرض قائم بمستدلين بوجهين احدهما ان الشمعة اذا جعلت مدورة ثم مربعة فقد تغير امتدادها من حال الى حال مع بقاء جسميتها ثانيهما ان امتداد السمن ينقض بجموده ويزيد بذوبانه مع ان حقيقة الجسم على حالها فعلم من الوجهين ان الامتداد عرض زائد على حقيقة الجسم قائم به ويسمى البعد المادي والبعد العرضي والجسم التعليمي وتسميته بالجسم مجاز وذهب

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

١٨٠

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

مولوی محمد رفیق دار

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

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

مولانا عصام الدين

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

مبنی علی ما اشتهر من مذهبهم او علی انه ارادة القدرة بلا واسطة ان قلت الفلاسفة ینکرون القدرة و یقولون بالایجاب فلا یصح قوله لا یقدر علی اکثر من واحد اجیب بانهم یسمون الایجاب قدرة ولا کما یزعم الدهریة قوم یسبون الکائنات الی الدهر فمنهم من یتبین انه لا خالق سواه ومنهم من یعترف بالصانع سبحانه لکن یجعل الدهر کالشریک له من انه لا یعلم ذاته مستدلین بان العلم نسبة بین العالم والمعلوم والنسبة تقتضی تغایر طرفیها واجیب اولا بان التغایر اعتباری کاف کعلمنا بنفوسنا وثانیا بان ما ذکرتم خاص بالعلم الحصولی وعلم الشیء بنفسه حضوری ولا کما یزعم النظام هو ابراهیم ابن سیار امام المعتزلی ویسمی فیطانهم وهو مقتداهم فی خلط الفلسفة بکلام الاعتزال انه لا یقدر علی خلق الجهل والقبیح تعمیم بعد تخصیص واستدل بان خلق القبیح مع العلم بقبحه شر وبدونه جهل واجیب بانه لا یقبح من الله شیء وله ان یتصرف فی خلقه کیف یشاء علی ان الدلیل دل علی ان الدلیل دل علی عدم الخلق والمدعی عدم القدرة ولا کما یزعم البلخی هو ابو القاسم المشهور بالکعبی انه لا یقدر علی مثل مقدور العبد قال اذا حرک الله سبحانه جوهرا ثم حرکه العبد فالحرکتان غیر متماثلین بل مختلفان بالماهیة واستدل بان فعل العبد ان اشتمل علی صلاح فهو طاعة او فساد فهو معصیة وان خلا عنهما فهو عبث وفعل الحق سبحانه منزه عن الکل اجیب بان فعل العبد انما یوصف بهذه الاوصاف علی حسب غرضه ودواعیه والا فهو فی نفسه حرکة او سکون وفعل الحق سبحانه منزه عن الغرض والدواعی فلا یمکن ان یوصف بها ولا کما یزعم المعتزلة کالجبائی وابنه ابی هاشم انه لا یقدر علی نفس مقدور العبد ای عین فعله مستدلا بالتمانع وهو انه لو اراد الله سبحانه ان یوجد فعلا فی العبد واراد العبد عدمه فان وقعا لزم اجتماع النقیضین وان لم یقع ارتفع النقیضان وان وقع احدهما فلا قدرة للآخر والمفروض انه قادر واجیب اولا بانه لا تاثیر لقدرة العبد عندنا بل خالق افعاله هو الحق سبحانه وثانیا بتسلیم التاثیر ان قدرة الحق سبحانه اقوی فیقع مقدور هو ولا یلزم من نفی قدرة العبد بل عجزه عن مصادمة القدرة الالهیة وهذا لیس بمحال کما یعجز عن مصادمة من هو اقوی منه من الحیوانات ومن المخالفین فی عموم القدرة الصابئة نسبوا الکوائن الی قدرة الکواکب علی حسب تغیر اوضاعها ومسیرها فی البروج وهذا کفر اما القول بان الکواکب اسباب و علامات تستخیر الواجب تعالی فلا کفر بل قد اعترف به المحققون کالامام الغزالی وصاحب الفتوحات

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

ثم ان الاتصاف الاسود بدل على وجود السواد فيه فكذا الحال في هذه الصفات كما اشار اليه بقوله

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

ملتانی بزرگوار مولوی

والاستواء على العرش والضحك ونحوها صفات لا نعرف كنهها ولا يجوز تاويلها اشار الى الجواب انما

قال[1] اشار لان المقصد اصالة هو بيان حكم الصفات لان الجواب انما يتم بنفي التغاير بين الذات والصفات

وبين الصفات والصفات اكتفى بالاول وترك الثاني مع الحاجة اليه ونفي العينية مع عدم الحاجة

اليه فالجواب غير مقصود ولكن في قوله لا غيره اشارة الى ان التعدد فرع التغاير فيعرف به عدم التغاير

بين الصفات[2] ايضا بقوله وهي لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات

ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء تفريع على عدم المغايرة ولما كان ههنا سوال وهو ان القول بقدماء غير متغايرة ان لم يكن كفرا لم يكفر النصارى لانهم لم يصرحوا بتغاير القدماء

الثلثة ولكنهم قد كفروا فعلم ان القول بالقدماء كفر مطلقا متغايرة ام لا اجاب بقوله والنصارى

وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم جمع اقنوم بمعنى الاصل

في اليونانية او الروحية[3] الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة زعموا ان الذات المقدسة نفس

هذه الصفات الثلثة وسموها اقانيم لانها اصل الموجودات وسموها الاب والابن وروح القدس

ومن العجب ان حذاق العلماء يتصدون لتوجيه كلامهم فيقولون لعلهم ارادوا ان الصفات عين

الذات ولم يذكروا القدرة لانهم ادرجوها في الحيوة وكذا السمع والبصر لانهم ادرجوها في العلم وانت

تعلم انها هذيانات صدرت عمن ختم الله على قلوبهم فلا يلزم علينا تطبيقها على القواعد الصحيحة بل

الواجب ابطالها وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانتقال

والانتقال فكانت الاقانيم ذوات متغايرة لنا الجواب ان التكثر انما يتحقق حيث تحقق الانفكاك

فيلزم على النصارى تكثر القدماء لقولهم بانفكاكها ولا يلزم على الاشاعرة لانهم لا يجوزون انفكاك

الصفات عن الذات ولا انفكاك

بعض الصفات عن بعض

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

والارادة والمشيئة لفظان مترادفان لغة واصطلاحا عند الجمهور

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

ان يكون مرجحا قبل ان توجد ٥٢ قوله فلم يكن هذا ٥٣ قوله لانه تابع للوقوع ٥٤ قوله ان العلم لا يصلح مرجحا ٥٥ قوله ان يكون الارادة بمعنى الامر فانه

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

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

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

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

الذی ہو ترک التکلم قیل فیہ مسامحۃ والاولی ان یقال عدم التکلم لئلا یشعر بسبق التکلم مع القدرۃ علیہ
یعنی تقابل السکوت والتکلم تقابل العدم والملکۃ فلا یوصف الحجر بالسکوت والآفۃ التی ہی عدم
مطاوعۃ الآلات المطاوعۃ فرمان بردن وآلات التکلم الحنجرۃ واللسان والعضلات المحرکۃ لہا اما
بحسب الفطرۃ بالکسر الخلقۃ التی خلق علیہا المولود فی بطن امہ کما فی القاموس وہذا بان یخلق الامۃ غیر
قابلۃ للتکلم کما فی الخرس بفتحتین گنگی او بحسب ضعفہا وعدم بلوغہا حد القوۃ کما فی الطفولیۃ
ولم یرد بہ حصر الآفات حتی یرد ان الآفۃ قد تکون فقد الآلۃ کمن للسان لہ او فقد السمع لان
الاصم لا یتکلم لعجزہ عن سمع الاصوات وتعلمہا وقد یقال آفۃ الطفولیۃ فطریۃ ویمکن ان یجاب انہ مشی
علی مصطلح الاطباء فانہم یسمون بالفطری المرض المولودی الذی لا یزول فانقیل ہذا ای کون
الکلام صفۃ منافیۃ للسکوت والآفۃ انما یصدق علی الکلام اللفظی علی بنائیۃ او صلۃ الصدق دون
النفسی اذ السکوت والخرس انما ینافی اللفظ لا النفسی قلنا المراد السکوت والآفۃ الباطنیتان
بان لا یدبر فی نفسہ التکلم فہذا سکوت باطنی او لا یقدر علی ذلک فہذا آفۃ باطنیۃ فکما ان
الکلام لفظی ونفسی فکذا ضدہ اعنی السکوت والخرس ان قلت فکان الواجب ان یفسر السکوت
والآفۃ فی کلام المصنف بعدم التدبر وعدم القدرۃ قلت فسرہما بالمعنی المشہور الذی یعرفہ العقلاء لیکون
معرفتہما وسیلۃ وتمہیدا الی معرفۃ المطلوب واللہ تعالی متکلم بہا ای بالصفۃ امر ناہ
مخبر اشارۃ الی دفع بعض الاشاعرۃ حیث زعم ان الکلام لیس صفۃ واحدۃ بل خمس صفات الامر
والنہی والخبر والاستفہام والنداء یعنی انہ صفۃ واحدۃ ویستدل علیہ بانہا لو تعددت فاستناد
الی الذات ان کان بالاختیار لزم حدوثہا اذ القدیم لا یکون مصادرا بالاختیار وان کان بالایجاب
لزم ثبوت کلامات غیر متناہیۃ او الترجیح بلا مرجح لان نسبۃ الموجب الی جمیع الاضداد علی السواء وعندنا
فیہ نظر لانہ لو تم لبطل کون الصفات سبعا او ثمانی ولعل ہذا الدلیل یحقق ما ذہبت الیہ الصوفیۃ من اثبات
صفات غیر متناہیۃ یتکثر الی الامر والنہی والخبر اکتفی بالثلثۃ علی حسب التمثیل او لاتباع المصنف
باختلاف التعلقات فالکلام الواحد خبر بحسب التعلق بالمخبر عنہ وامر بحسب التعلق بالمامور بہ ونہی
علیہ فالکلام جزئی حقیقی یتعدد اسمائہ بالاضافات کتسمیۃ زید کاتبا وشاعرا ونجارا ولیس بنوعا ولا
جزئیات او کلا لہ اجزاء کالعلم والقدرۃ وسائر الصفات کالسمع والبصر فان کلا منہا واحدۃ

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

تحقیق ہذا مع القول بان الازلی مدلول اللفظ غیر جدا کما ان علمہ ازلی لا یتغیر بتغیر الزمان اشارۃ
الی دفع اشکال اورد المعتزلۃ علی الجواب وہو ان التغیر علی القدیم محال فلو لم یکن الکلام فی الازل موصوفا
بالازمنۃ استحال فلک فیما لا یزال فحاصل الجواب ان حدوث تعلقات الصفۃ لا یوجب تغیرا فی الصفۃ
کما فی العلم فان علم الحق سبحانہ بوجود زید قدیم مع انہ فیما لا یزال قد تعلق بانہ سیوجد وتارۃ بانہ موجد
وتارۃ بانہ کان موجودا وہذہ التعلقات لا توجب تغیرا فی صفۃ العلم وشلوہ باسطوانۃ یمشی رجل حولہا
فتکون تارۃ عن یمینہ وتارۃ عن یسارہ وتارۃ عن خلفہ وتارۃ قدامہ فہذہ تغیرات فی الاوضاع بین
ہذا الرجل والاسطوانۃ من غیر تغیر فی ذاتہما واعلم ان للمعتزلۃ اشکالات اخر احدہا ان الامر لو کان ازلیا
لزم استمرار التکلیف فی دار الجزاء ایضا لان ما ثبت قدمہ امتنع عدمہ ثانیہا ان الکلام لو کان ازلیا کان
مستمرا ازلا وابدا فلا معنی لاختصاص مکالمۃ موسی علیہ السلام بالطور اجیب عنہما بان تعلقات الکلام حادثۃ
بارادۃ الحق سبحانہ فتعلق بالتکلیف فی دار الجزاء فقط وبمکالمۃ موسی علیہ السلام علی الطور فقط ثالثہا ان
نسبۃ القدیم الی جمیعہا بصحۃ تعلقہ بہ علی السوا کما فی العلم فیجوز تعلق الامر والنہی بکل فعل فیکون المامور
منہیا وبالعکس وجوابہ علی رای الماتریدیۃ القائلین بان حسن الفعل وقبحہ لصفۃ فیہ ظاہر لانہا مرجحۃ
واما عند الاشعریۃ فان التعلقات حادثۃ بالارادۃ المرجحۃ ولما صرح المصنف بازلیۃ الکلام حاول ای
قصد التنبیہ علی ان القرآن ایضا کالکلام قد یطلق علی ہذا الکلام النفسی القدیم کما یطلق علی
النظم المتلو الحادث وہو المشہور فی العرف العام وعرف الاصولیین والفقہاء والقراء بالقرآن ومحل
التنبیہ قولہ غیر مخلوق ان الموصوف بعدم الخلق ہو النفسی لا اللفظی فقال وَالْقُرْآنُ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى
غَيْرُ مَخْلُوقٍ وعقب القرآن بکلام اللہ تعالی التعقیب درس آوردن ای ذکر قولہ کلام اللہ بعد
قولہ القرآن لما ذکرہ المشائخ من انہ یقال القرآن کلام اللہ غیر مخلوق ولا یقال القرآن غیر مخلوق لئلا
یسبق الی الوہم ان المؤلف من الاصوات والحروف قدیم لان اطلاق القرآن علی الکلام اللفظی اشہر کما
ان اطلاق کلام اللہ تعالی علی النفسی اکثر فی عرف الاشاعرۃ کما ذہب الیہ الحنابلۃ المنسوبون
الی الامام الہمام احمد بن حنبل جہلا او عنادا الجہل عدم العلم والعناد انکار الحق مع العلم بہ قالوا
کفی دلیلا علی جہلہم قولہم الجلد والغلاف قدیمان وقول بعضہم ان الجسم الذی یکتب فیہ القرآن یصیر قدیما
بعد ما کان حادثا وبالجملۃ فالمتکلمون یشنعون علی الحنابلۃ تشنیعا عظیما وہو ان الامام احمد

۳ رواہ ہذا بہذا صالح عبد اللہ وابن عمہ حنبل رحمہما اللہ والبخاری ومسلم ۱۲

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

ف قوله باطل نقله ابن الربيع في التمييز ١٢ احسن الفوائد

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

وجودا فی الاعیان ای فی الموجودات المتحققة فی الخارج عن الذهن وهو ان یکون الشیٔ موجودا ان
لم یتصوره متصور ووجودا فی الاذهان الذهن قوة مدرکة قائمة بالنفس الناطقة متوجهة نحو الکسب و
قد یسمی الحواس الباطنة ذهنا ایضا والمراد ههنا المعنی الکل وهذا تصریح بان المختار اثبات الوجود الذهنی
کما یقوله الحکماء وان انکره المتکلمون وهو وجود صورة الشیٔ فی ذهن من یتصوره ووجودا فی العبارة
وهو اللفظ الخارج عن الفم ووجودا فی الکتابة وهو النقش المرسوم علی الکاغذ مثلا والوجودان
الاولان حقیقیان والاخیران مجازیان اذ لیس فی العبارة الا اسم الناء وفی الکتابة الا الخط الدال
علی الاسم والاول مدلول فقط والرابع دال فقط وکل من المتوسطین دال باعتبار ومدلول باعتبار
فالکتابة تدل علی العبارة وهی ای العبارة علی ما فی الاذهان وهاتان الدلالتان وضعیتان
تختلفان باختلاف الاصطلاحات واختلف فی ان الالفاظ موضوعة للاعیان الخارجیة او للصور
الذهنیة وهذا الخلاف متفرع علی خلاف آخر وهو ان العلوم بالذات هو الصورة الذهنیة او العین الخارجی
فذهب ابو نصر الفارابی وابو علی بن سینا الی الاول وان العین الخارجی انما یعلم تبعا لصورته الحاصلة
فی الذهن وذهب الامام الرازی الی ان المعلوم بالذات هو العین الخارجی واختار الشارح الاول
لانا قد نتصور وننسی ما لا وجود له فی الخارج وهو ای ما فی الاذهان یدل علی ما فی الاعیان وهذه
الدلالة عقلیة لا تختلف بحسب اختلاف الاشخاص والاصطلاحات فحیث یوصف القرآن بما
هو من لوازم القدیم کما فی قولنا القرآن غیر مخلوق فالمراد به حقیقة الموجودة فی الخارج
وهی الکلام النفسی وحیث یوصف بما هو من لوازم المحدثات والمخلوقات یراد به الالفاظ
الملفوظة المسموعة کما فی قولنا قرأت نصف القرآن ای بوجوده فی العبارة او الالفاظ المخیلة
کما فی قولنا حفظت القرآن ای بوجوده الذهنی او الاشکال المنقوشة عطف علی الالفاظ کما فی
قولنا یحرم لمحدث مس القرآن ای بوجوده الخطی انقلت هذا لا تحقیق جواب آخر وهو الذی حکیناه
سابقا عن بعض الاشاعرة ولیس تحقیقا لجواب المصنف اجیب بان معنی قوله فالمراد حقیقة الموجودة فی
الخارج انها المرادة بدون ملاحظة ما یدل علیها ومعنی قوله یراد بها الالفاظ ان المراد هی حقیقة بملاحظة
الالفاظ الدالة علیها وههنا اشکال وهو انکم حققتم ان اطلاق القرآن علی الالفاظ والنقوش مجاز
فلا یصح تعریف القرآن بالمنقول بین الدفتین اذ التعریف انما یکون لمعرفة المعرف لا المعرفة غیره

[illegible] بان الحق ان الاصولیین لا الکلام فی الفصح فاثبات الکلام النفسی مخالفة لارباب الاصول الذین هم عمدة اهل الاسلام فاجاب بقوله

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

لانه ليس بقرآن حقيقة قال مولانا ... كبر العلوم وان كان كلام بعض ... انباع الاشعرية ... ان القرآن حقيقة ... والنظم بطلق عليه مجازا ... وعليه مسلم ... الجهاز ... وذى البيد المطول ... قوله ان الامام ... وقد روى ... فى الكشف ... فى شرح المبسوط ... الشارح ... المحققين ...

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

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

يكفر لو اعتقد نفي الكلامية بمعنى انه من مخترعات البشر واما اذا نفى الكلامية بمعنى انه ليس صفة قائمة
بذاته تعالى بل دالة عليها فلا كفر بل هو مذهب جمهور الاشاعرة قلنا حاصل الجواب ان الكلام ليس مجازا
في اللفظ بل هو حقيقة في اللفظ والمعنى كليهما بالاشتراك وانما يسميه المشايخ مجازا لانه مشابه المجاز
في اعتبار علاقة الدلالة التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين كلام الله النفسي القديم وبعض
الاضافة اى اضافة الكلام الى الله سبحانه كونه صفة له وبين اللفظي الحادث والمؤلف من السور و
الآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين انتقلت خالق افعال العباد هو
الحق سبحانه فيصح ان يسمى كلام زيد بكلام الله وهو باطل فلت اراد انه مخلوق الله تعالى بلا توسط كاسب
من المخلوقين اما بايجاد الصوت حتى يسمعه الملك او الرسول واما بايجاد النقوش في اللوح واما بخلق
ادراك الحروف في قلب الملك او الرسول واما بخلق الحروف في لسانه بلا اختياره اما كلام زيد فليس كذلك
فلا يصح الفصل لان المشترك حقيقة في كل من المعنيين والحقيقة لا يجوز نفيها ولا يكون للاعجاز و
التحدي الا في كلام الله تعالى بمعنى مخلوقه تعالى بلا واسطة وما وقع في عبارة المشايخ من انه مجاز في النظم
فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم
بالنفس وتسمية اللفظ به بالكلام وضعه لذلك اى وضع الكلام للفظ والعطف تفسيري انما هو
الضمير للتسمية والوضع على تاويل المذكور باعتبار دلالته على المعنى يريد ان الكلام اولا كان موضوعا
للنفسي ثم وضع للفظ لدلالته على النفسي وارد عليه ان ما وضع لمعنى ثان باعتبار العلاقة ليس منقولا
للاشتراك والنقل بجعل المعنى الثاني حقيقة والاول مجازا اجيب بوجهين احدهما ان المنقول يتاخر فيه
الوضع الثاني عن الوضع الاول تاخرا زمانيا والوضعان في المشترك لا يتاخر احدهما عن الآخر بالزمان اما
قولهم كان موضوعا للنفسي ثم وضع للفظي عبارة عن التاخر بالذات وارد عليه انه يتسبب على هذا اثبات
الاشتراك لعدم العلم بالمعية وعدم التاخر ثانيهما ان المنقول هو الجواز استعماله في المعنى الاول واطلاق الكلام
على النفسي شايع فلا يكون منقولا بل مشتركا وهذا الجواب هو المعتمد الموافق لما ذكره العلماء في تعريف المنقول
فلا نزاع لهم للمشايخ في الوضع والتسمية اى في كون لفظ الكلام موضوعا للنظم وكون النظم مسمى به
بل انما يسمونه مجازا لمشابهته للمجاز في اعتبار العلاقة واعلم ان بعض الاشاعرة ذهب الى ان النظم ايضا
قائم بذاته تعالى وهذا الوثبت اندفع كثير من الاشكالات فاراد الشارح ان يذكره ويزيفه فقال

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

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

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

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

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

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

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

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

تعالى تمدح بان رؤيته ليست كرؤية الاجسام باحاطة الحدود ومنها لما سئل عن شبهة المشبهة
السمعية ان الآيات الواردة في سوال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستكبار
كقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وقوله تعالى
يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل
علينا الملئكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا والجواب ان ذلك
اي الاستعظام والانكار لمقترحهم كسي را دركار وشوار انداختن من العنت بفتحتين وهو
الهلاك والشدة وكانوا ليسان الانبياء اشالبا اعجازا لهم وعنادهم في طلبها لا امتناعا منها فذلك
استعظم انزال الكتاب في الآية الثانية وانزال الملئكة في الآية الثالثة مع انهما ممكنان
والسبب في استعظامها ان طلب المعجزات على سبيل العناد وقصد اعجاز الانبياء من اعظم
الاسباب الالهي كما يظهر من التفاسير والا فلو كان الاستعظام لامتناع الرؤية لمنعهم
موسى عليه السلام عن طلبها عن ذلك كما فعل حين سالوا ان يجعل لهم الها فقال بل انتم
قوم تجهلون كما قال الله سبحانه وجاوزنا ببني اسرائيل البحر فاتوا على قوم يعكفون على
اصنام لهم فقالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون وهذا اي عدم
منع موسى عليه السلام مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ففي الآخرة بطريق الاولى وهذا
اي لامكانها في الدنيا اختلف الصحابة فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم هل راى ربه ليلة المعراج
امما والاختلاف في الوقوع دليل على الامكان فان الرؤية لو كانت محالا لاتفقت
الصحابة على عدمها وقوعها وقال بعض العلماء الرؤية في الدنيا محال لغير النبي صلعم اذ الحاسة
البشرية ضعيفة ولا ينفي انه استبعاد لا برهان ولكن عدمها وقوعها بغير النبي صلعم ثابت باجماع
المتكلمين والمحدثين والفقهاء والصوفية وقالوا من ادعى انها وقعت لاحد في الدنيا
من التجليات مشاهدة روحانية لا بصرية واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف
فمن الائمة الاعظم انه راى ربه مائة مرة وقال محمد بن سيرين لابي العابد امام المعبرين يا ابا عبد الله سبحانه
في منامه وهل الجنة وتخلص من الغموم وعن الامام احمد قال رايت الله سبحانه في المنام فسالته

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

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

العبد فی الوقوع وعدمہ تابع لقصدہ وعدم قصدہ وکل ما ہو کذلک لا یکون بایجاد غیرہ اجیب بان الحق سبحانہ اجری العادۃ بخلق فعل العبد علی حسب قصدہ وَهِيَ ای افعال العباد کُلُّهَا بِإِرَادَتِهِ تعالی وَمَشِيَّتِهِ قد سبق انہما عندنا عبارۃ عن معنی واحد خلافا للکرامیۃ زعموا ان المشیۃ قدیمۃ والارادۃ حادثۃ وَحُكْمُهُ لا یبعد ان یکون ذلک ای الحکم اشارۃ الی خطاب التکوین وہو قولہ تعالی کن فکان جماعۃ من الائمۃ ذہبوا الی ان ایجاد الاشیاء بقولہ وہل ہو کلام نفسی او لفظی قال بعض المحققین نفسی لما اولا فلان اللفظی حادث فیحتاج الی خطاب کن ویلزم التسلسل واما ثانیا فلئلا یکون الواجب محلا للحوادث وقد زعم انہ لفظی والا لزم التکوین فی الازل ویجاب بان الخطاب ازلی وتعلقہ موقوف علی وقت مخصوص کخطاب التکلیف وذہب کثیر من المحققین الی ان قولہ کن فیکون عبارۃ عن ارادۃ الایجاد وسرعۃ التکوین عندہا ولیس ہہنا خطاب وتخیل ان یکون المراد بالحکم والمشیۃ واحدا کما ان المراد بالارادۃ والمشیۃ واحد وَقَضِيَّتُهُ ای قضائہ وہی عبارۃ عن الفعل بالفتح مع زیادۃ احکام بالکسر ای قوۃ بحیث لا یمکن لاحد تغییرہ او اشتمال علی الحکمۃ والمصلحۃ فہو عبارۃ عن صفۃ التکوین واعلم ان لہم فی تفسیر القضاء کلمات مختلفۃ والمنقح ان لہ معان اربعۃ مشہورۃ الاول لغوی وہو اتمام الشیء اما قولا کقولہ تعالی وقضی ربک الا تعبدوا الا ایاہ ای حکم بذلک حکما تاما لا یتغیر او فعلا کقولہ تعالی فقضیہن سبع سموات ای خلقہن متقنا کاملا یحتاج الی التکمیل الثانی مصطلح بعض الاشاعرۃ وہو الارادۃ الازلیۃ المتعلقۃ بالموجودات الکائنۃ کما ہی علیہ فیما لا یزال وہو المذکور فی شرح المواقف الثالث مصطلح بعضہم وہو اثبات الکائنات فی اللوح المحفوظ الرابع مصطلح الفلاسفۃ وہو علمہ تعالی بما ینبغی ان یکون الموجودات علیہ من النظام الاکمل وتسمیۃ العنایۃ الازلیۃ الموجبۃ لفیضان الموجودات عنہ الی احسن الوجوہ الممکنۃ لا یقال الکفار بقضاء اللہ تعالی لوجب الرضا بہ ای بالکفر واللازم ای وجوب الرضا بالکفر باطل لان الرضا بالکفر کفر لانا نقول الکفر مقضی لا قضاء والرضا انما یجب بالقضاء دون المقضی یریدان سوال مغالطۃ من اشتباہ القضاء بالمقضی ولا شک ان القضاء تکوین والتکوین غیر مکون والرضا انما یجب بالتکوین فقط واورد علیہ ان القائل رضیت بقضاء اللہ لا یرید انہ راض بصفۃ من صفاتہ اذ لا معنی لہ یرید انہ رضی بمقتضاہا وہو المقضی وفیہ نظر لان معنی الرضا ہو الاتحاد

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

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

ذكروا ههنا خرافات وقال بعضهم المقصود من الحكايات الاولى ان المجوسي قائل بارادته تعالى لا
المعتزلي هو شر من المجوسي وقال بعضهم المقصود من الحكايتين اثبات تعميم الارادة والقدرة
عند اهل السنة ودون المعتزلة واعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي يستلزم
عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا لانه مامور به وكفره غير مراد لانه منهي عنه
واجابوا بان الامر طلب والطلب اما عين الارادة واما مشروط بها وايا ما كان فانفكاك
الامر عن الارادة محال وكذا حال النهي وعدم الارادة ونحن نقول في جوابهم انا نعلم ان
الشئ قد لا يكون مرادا ويؤمر به اي يامر الله سبحانه وقد يكون مرادا وينهى عنه
اي ينهى الله سبحانه عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى وقد يقال الحكمة فيه
امتحان العباد واظهار استحقاقهم الثواب والعقاب وعنى ان ما حالة المصالح على علمه
اسلم والبعد عن القبح اولانه تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون عما يفعلون اقتباس
من الآية واستدلال بها قول الاشعري انه لا يقبح من الله شئ الا يرى ان السيد اذا اراد
ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يامره ولا يريد عنه لان العاقل لا يريد الجهل
فثبت انفكاك الامر عن الارادة انقلت هذا في الممكن فكيف يثبت به الحكم في الواجب تعالى قلت
هو تمثيل رفعا استبعاد الانفكاك بين الامر والارادة فيه كفاية ويمكن ان يقال ان ما بنية الارادة
والامر لا تباينت في الشاهد والغائب لا يخفى ان في كلام الشارح اضطرابا من سوء الترتيب
وكان الاحسن ان يقول ونحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا لنا ونحن نهى عنه الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يامره بشئ
ولا يريده منه فالله تعالى يامر بما لا يريد وينهى عما يريد لحكم ومصالح يحيط بها علمه تعالى اولانه لا
يسئل عما يفعل ولعل الخجل من النائمين دعا المعتزلة على هذا الدليل انه لو تم لجاز ان يطلب العاقل الجهل لان
الامر للطلب اجمالا عافاهو جوابكم فهو جوابنا واجيب عنه بان الفعل قد يطلب ما يكرهه ولكن
لا يريد الا ما يختاره فالسيد يطلب المامور به ويختار عدم وقوع المطلوب فلا يلزم ان يكون
السيد طالب الجهل وانما يلزم لو كان يختار وقوع المامور به كذا افاده شارح الطوالع وذلك
لان فعل العبد في بعض الآيات منسوب الى قدرة الله سبحانه ومشية تخصيص من يشاء ويهدي من

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

اللهم اغفر لكاتبه ولمن نظر فيه ولسائر المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات

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

وَالْحَسَنُ وَمِنْهَا اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل اي الدنيا والثواب في الآجل بالمد اي ما بعد الموت كذا فسره القوم والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشتمل المباح ولاصحاب التعريف الاول ان يقولوا المباح واسطة بين الحسن والقبيح

بِرِضَاءِ اللهِ تَعَالَى اي بارادته من غير اعتراض اي مؤاخذة عليه **وَالْقَبِيحُ وَمِنْهَا** وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل **لَيْسَ بِرِضَاءِ اللهِ تَعَالَى** لما عليه من اعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشية والتقدير تتعلق بالكل من الحسن والقبيح والرضاء والمحبة والامر لا تتعلق الا بالاحسن دون القبيح

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الاستطاعة هي قدرة خلق الله سبحانه في العبد مؤثرة عند المعتزلة وغير مؤثرة عند الاشعرية **قَالَ الْمُصَنِّفُ وَالْاِسْتِطَاعَةُ مَعَ الْفِعْلِ** اي لا يكون للعبد قدرة على الفعل قبل الفعل بل اذا اراد الفعل خلق الله سبحانه فيه القدرة خلافا للمعتزلة فانهم قالوا القدرة موجودة في العبد قبل الفعل ومع الفعل وهذا قول اكثرهم وطابق بعضهم الشيخ كالنجار ومحمد بن عيسى ابن ابان وندى **وَهِيَ حَقِيقَةُ الْقُدْرَةِ** اي ذاتها وعينها وانما ذكر لفظ الحقيقة دفعا لما يتوهم ان الاستطاعة في هذا البحث عبارة عن سلامة الآلات وذلك لانها بهذا المعنى سابقة على الفعل اجماعا ويجوز ان يكون حقيقة منصوبا على انه حال او مفعول مطلق والقدرة مرفوعا على انه خبر فالمعنى ان الاستطاعة تطلق على القدرة حقيقة وعلى السلامة مجازا **الَّتِي يَكُونُ بِهَا الْفِعْلُ** هذا اي قوله بها الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهي علة للفعل وهي علة انتهى كلام صاحب التبصرة ومحل الاشارة هي الباء لكن لا يخفى ان الباء ليست نصا في العلية فيجوز حملها في كلام المصنف على المصاحبة بمعنى مع فيكون القدرة مع شرطا على وفاق الجمهور

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

الاسباب والآلات له حيثا ﴿٢﴾ هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركب لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة وَصِحَّةُ التَّكْلِيفِ تَعْتَمِدُ اى تتوقف عَلىٰ هٰذِهِ الاِسْتِطَاعَة هذا من تتمة الجواب التى هى سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول اى القدرة التى بها الفعل و خلاصة الجواب ما افاده بقوله فان اريد بالعجز فى قولهم لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز بهذا المعنى ﴿٩٢﴾ بل المحال تكليف العاجز بالمعنى الثانى وان اريد عدم الاستطاعة بالمعنى الثانى فلا نسلم لزومه اى لزوم تكليف العاجز لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التى بها الفعل اعترض عليه بان الفعل بدون حصولها محال فيلزم التكليف بالمحال وعورض بان الفعل معها واجب الامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة والواجب غير مقدور لعدم التمكن من تركه فيلزم التكليف بغير المقدور ايضا قال الشارح رح فى التلويح والتحقيق فى الجواب انه قبل مباشرة الفعل مكلف بايقاع الفعل فى الزمان المستقبل وامتناع الفعل فى هذه الحالة لعدم علة التامة لا ينافى كونه مقدورا بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى كون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به انتهى ملخصا واجاب بعضهم بوجه آخر وهو بيان تكليف الكافر فى الحال انما هو بايقاع الايمان فى المآل ودفع بانه يلزم ان لا يكون عاصيا بالكفر اما قبل الايمان فلعدم التكليف واما بعده فللامتثال واجاب بعضهم بوجه آخر وهو انه يكفى فى التكليف كون الفعل مما يتعلق به القدرة فى الجملة كايمان الكافر لا كخلق الجسم والصعود الى السماء وقد يجاب عنه عن قولهم لو كان الاستطاعة مع الفعل لا قبله لزم تكليف العاجز بان القدرة صالحة للضدين اى القدرة الواحدة يجوز صرفها ﴿٩٣﴾ الى الكفر والايمان وايضا الى الطاعة والمعصية عند ابى حنيفة ﴿٩٤﴾ الامام الاعظم حتى قال ان القدرة المصروفة الى الكفر هى بعينها القدرة التى تصرف الى الايمان و لا اختلاف الا فى التعلق وهو لا يوجب الاختلاف فى نفس القدرة ومثلوه بوضع الجبهة على الارض فانه حقيقة واحدة فاذا صرف الى الصنم كان معصية فالكافر حال كفره قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان المكلف به فاستحق الذم والعقاب فمحصل الجواب ان الكافر حال كفره ليس بعاجز عن الايمان لان ﴿٩٥﴾ القدرة التى صرفها الى الكفر صالحة لان يصرفها الى الايمان ولا يخفى ان فى هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

حواشی متعلقہ صفحہ نمبر ۲۸۶

Maktaba Tul Ishaat.com

کایمان ابی جہل واجمع الکل علی ان التکلیف بہ واقع بل التحقیق ان لا یعد ہذا القسم مما لا یطاق فہذا
تحریر محل النزاع سواء کان ما کان فی وسعہ ممتنعا فی نفسہ کجمع الضدین وہو القسم الاول او
ممکنا فی نفسہ کخلق الجسم وہو القسم الثانی واما یمتنع لا بنفسہ بل بنا ء علی ان اللہ تعالیٰ علم خلافہ کایمان الکافر
وطاعۃ العاصی وہو القسم الثالث فلا نزاع فی وقوع التکلیف بہ لکونہ مقدورا للمکلف بالنظر الیہ وامتناعہ بالنظر الی ان
تخلف العلم الالٰہی محال لا ینافی امکانہ فی نفسہ نعم دعوی الاتفاق نظرا ما اولا فلان الشارح قال فی التلویح
ان التکلیف بالقسم الثانی غیر واقع عند الجمہور خلافا للاشعری واما ثانیا فلان امام الحرمین والامام
الرازی وغیرہما ذہبوا الی وقوع التکلیف بما لیس فی الوسع حتی القسم الاول واقوی مستند للاتہم ان
ابا جہل مکلف بالایمان وہو تصدیق النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی جمیع ما جاء بہ ومن جملۃ ما جاء بہ انہ لا یؤمن فقد
کلف فی ان یصدق الشارع فی انہ لا یصدقہ وہذا جمع بین النقیضین وہو ممتنع لذاتہ واجیب عن دلیلہم
بوجوہ احدہا ما اختارہ البیضاوی فی منہاجہ وہو انا لا نسلم انا مامور بالایمان بعد ما نزل انہ لا یؤمن وفیہ بحث
ان العاقل مکلف ما دام حیا ثانیہا ما اختارہ الفاضل المراغب فی شرحہ وہو انا لا نسلم انہ کان مامورا بما
ما نزل وان تکذیب بعضہ کفر ثالثہا ما ذکرہ الشارح فی التہذیب وہو انہ انما کلف بہ تحصیلا لایمان
وہو ممکن فی نفسہ انما الممتنع لسابق العلم والاخبار وفیہ انا لا نسلم انہ کلف بمطلق الایمان بل بالایمان المشتمل
علی جمیع النقیضین رابعہا ما صوبہ یعقوب البنانی شارح التہذیب من ان الواجب علی المکلف ہو الایمان
الاجمالی بان یعتقد ان جمیع ما جاء بہ الشارع حق والمستلزم للمحال ہو الملاحظۃ التفصیلیۃ وفیہ عندی
ان صاحب الاجمالی اذا طلع علی امر مفصل وجب علیہ الایمان بہ اللہم الا ان یدعی استحالۃ الاطلاع
لاستلزامہ جمع النقیضین خامسہا ما اختارہ وہو ان الشارع لم یصرح بان ابا جہل لا یؤمن بل انما ورد
فیہ آیات غیر مصرحۃ باسمہ کقولہ تعالیٰ ان الذین کفروا سواء علیہم ءانذرتہم ام لم تنذرہم لا یؤمنون واما ستصلی
نارا ذات لہب فانما یدل علی دخولہ النار وہو غیر مخصوص بالکفار فافہم واشکر بقی ہہنا بحث
وہو ان بعض الاشعریۃ استدلوا علی وقوع التکلیف بالمحال بوجوہ لا تساعد مطلوبہم وانما ہی من القسم
الثالث الذی لا نزاع فی وقوع التکلیف فاحدہا ان الحق سبحانہ کلف الکافر بالایمان مع سبق علمہ بخلافہ فہو
تکلیف بالمحال الثانی ان الاستطاعۃ محال الثالث انہ لا تاثیر لقدرۃ العبد بل الفعل مخلوق اللہ سبحانہ ابتداء
والفعل من غیر القادر محال الرابع ان العلم والارادۃ القدیمتین لان تعلقا بوجود الفعل فہو واجب وبعدمہ ممتنع

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

في قوله تعالى رزقناه رزقا حسنا انه مفعول به او مفعول مطلق بكذا اختاره البيضاوي مستدلا
بقوله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون اي تجعلون نصيبكم من القرآن التكذيب وفيه نظر لان
الصحيح في معناه ومعنا وتجعلون شكر رزقكم كما هو المأثور وقال العلامة اكمل الدين بن محمد في
شرح الكشاف صلة مصدر بمعنى الاخراج وشاع في اللغة اولا على اخراج خط لآخر حتى ينتفع به ثم شاع
لغة وشرعا على اعطاء الله تعالى الحيوان ما ينتفع وعلى ما اعطاه الله كاطلاق الخلق على المخلوق
قال المصنف وَالْحَلَالُ رِزْقٌ وَالْحَرَامُ رِزْقٌ لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى اي يرسله
ويبلغه الى الحيوان فيأكله ويشربه وانما سكت عنه نظهوره بالمعاينة ولان الاكل قد يطلق
بحيث يشتمل هذا التعريف ماخوذ من المواقف وورد عليه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون اذ للاكل
يستحيل ان ينفق ويجاب بان المنفق يسمى رزقا مجازا وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما
قيل لم يذكر المكروه لانه في حكم الحرام قلت لا حاجة لانه ليس بصدد الحصر وهذا التعريف اولى
من تفسيره اي الرزق وعدل عن لفظ التعريف لانه انسب بالتعريفات اللفظية ولانه
تفسير لما وقع من لفظ الرزق في الآيات بما يتغذى به الحيوان ماكولا او مشروبا بالخلوه عن
الاضافة اي اضافة الرزق الى الله تعالى مع انه اي الاضافة معتبر في مفهوم الرزق و
ذلك لان سبب النزاع في المسئلة هو ان الله سبحانه اضاف الرزق الى نفسه نحو ان الله هو الرزاق
فزعم المعتزلة ان الحرام لو كان رزقا لكان مما ساقه الله الى العبد والملازم لانه يلزم نسبة سوق
الحرام الى الله سبحانه وهو قبيح ولانه يلزم ان يكون آكل الحرام معذورا قلنا لا يقبح منه شئ والآكل
يوخذ بالكسب فظهر انه لو لم ينسب الرزق الى الحق سبحانه لم يكن نزاع بين الفريقين لان الحرام مما
يتغذى به فهو رزق بهذا المعنى عند المعتزلة ايضا وانما النفي بالاولوية لان الاضافة معلومة من الخارج
فلا ضرورة في ادخالها التعريف واعلم ان للاشاعرة في تفسير الرزق اقوالا والذي ذكره الشارح

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

غذا للمتضرر يجب ان يأكله وتمتنع ان يأكله غيره والا لزم الجهل والعجز تعالى عن ذلك وبذا وجب
وامتناع بالغير واما بمعنى الملك فلا يمتنع اذا فسر الرزق بالملك كما هو راى المعتزلة فلا تمتنع
ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره رزقه والحق عندى ان الرزق مستعمل بكل من تفسيرى
الاشاعرة والمعتزلة ومن الثانى قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون والحمل على مجاز المشارفة مما لا
ضرورة اليبقى ههنا بحث السعر ولم يذكره المصنف والسعر بالكسر تقدير قيمة الشئ طعاما
او غيره فان قل القيمة فهو رخص وان كثر فهو غلاء وهو عند بعض المعتزلة فعل العبد بالمباشرة
لانه اتفاق المتبايعين على ثمن مخصوص وقال بعضهم من فعل العبد بالتوليد لان الغلاء من الاثام
والرخص من تركه وقال الاشاعرة هو فعل الله تعالى وان كان له فى الظاهر اسباب واقعة
باختياره لعباده وعن ط

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام فى الهداية والاضلال اعلم ان الله سبحانه وصف نفسه
بالهداية فى كثير من الآيات كقوله تعالى ان الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء واختلف
فى تفسيرهما فقال الاشاعرة الهداية بخلق الطاعة فى العبد والاضلال خلق المعصية فيه بناء
على اصلهم من ستة بانه خلق الكل لله تعالى وخالفهم المعتزلة زاعمين ان خلق الطاعة ينافى
استحقاق الثواب وخلق المعصية ينافى استحقاق العقاب وايضا هو قبيح وفسروا الهداية ببيان
طريق الصواب والاضلال بوجدانه العبد ضالا لا لغير ذلك من التاويلات الباردة قال
المصنف والله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء بمعنى خلق الضلالة والاهتداء عند
الاشاعرة لانه الخالق وحده فتكون افعال العبد مخلوقة لله تعالى طاعة او معصية وفى التقييد
بالمشية اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق كما زعمت

المعتزلة لانه لا بيان بالطريق عام فی حق الكل من الضالين والمهتدين فيكون التبيه
ضائعا وقد اشار الحق سبحانه بقوله تعالى والتمديد عمّا الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط
مستقيم الى ان البيان عام والهداية خاصة ولا اضلال اى اشاعة ليس الاضلال عبادة
عن وجدان العبد ضالا او تسمية ضالا اولت المعتزلة الاضلال بوجوه احدها ان همزة الاضلال
قد تكون لوجدان المفعول على صفة كقول بعض العرب حاربناكم فما اجبناكم وسالمناكم فما اتممناكم
اى ما وجدناكم على صفة الجبن والبخل بمعنى قوله الفضل من يشاء يجده على صفة الفضالة فلا يلزم
ان يكون الضلالة مخلوقة تعالى ثانيها ان معناه تسمية العبد ضالا كما فى قوله تعالى وجعلوا
الملائكة هم عباد الرحمن اناثا اى سموهم اناثا للقطع بانه لا قدرة لهم على جعل الحقيقى وهذا الوجه
لعدم المعتزلة فدفعها اشار اليه بقوله اذ لا معنى لتعليق ذلك اى الوجدان والتسمية بمشية
الله تعالى اما الوجدان فهو العلم والحق سبحانه عالم بكل شئ شاء ذلك او لم يشاء واما التسمية فنفيها
نظرا انها مما يصح تعليقه بالمشية ويمكن الجواب بان قولك يسمى الله من يشاء بالضلال يفيد ان
التسمية موكولة الى محض مشيته من غير نظر الى وصف المسمى فيجوز ان يسمى العبد الصالح ضالا و
ذلك باطل وقد يوجه بان التسمية موقوفة على اختيار العبد الضلال فهى مقيدة بمشية العبد
لا بمشيته الحق سبحانه ثالثها ان الاضلال كناية عن منع الالطاف الجائزة الى الكبير وادرد عليهم
ان المنع فعل فلا يجوز على الله تعالى فاجابوا بانه علم ان الالطاف الجائزة لا تنفع فيهم ويردد بانه يلزم
غلبة ارادتهم على ارادة الحق سبحانه رابعها ان الاضلال هو التعذيب والاهلاك ورد فعه انه يلزم
على اصلكم ان لا تخلق الشيطان لانكم لا تجوزون ان يخلق الله تعالى المضلين مكلف واحد فكيف يجوز
خلق من فعل اكثر الخلق ثم اعترض على الاشاعرة بانه لو كان الهداية خلق الطاعة لما نسب الله

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

ثالثا بان الاستلزام فی المطاوعة قد لا یحصل اذا کان المفعول مختارا للا یلزم سقوط اختیاره وثانیها الانا نسلم المطاوعة فی ہدی واہتدی لقولہم ہداہ فلم یہتد ورد بانہ مجاز من عدم الوصول ہذا اورد ناہ تشحیذا للخواطر اما الجزم بالحق فی نحو ہذہ المسئلة فدونہ خرط القتاد وعندنا الہدایة ہی الدلالة علی طریق یوصل الی المطلوب سواء حصل الوصول او لا ہتدی اذا وصل یستدل علیہ بقولہ تعالی ما شموذ فہدیناہم فاستحبوا العمی علی الہدی وہذا التفسیر ہو التفسیر الاول للمعتزلة او قریب منہ ولذا احتج الفاضل الخیالی علی رد تفسیر الاول للمعتزلة بما احتج بہ صاحب الکشاف علی صحة التفسیر الثانی لہم وذا من العجائب بقی ہہنا ابحاث الاول ان قلت ما السبب فی اختلاف النقل عن الاشاعرة اجیب بان مرادہم من الاول المعنی الشرعی المستعمل فی غالب استعمالات الشرع للہدایة المنسوبة الی الحق تعالی ومن الثانی المعنی اللغوی والعرفی ثم لا یخفی ان الخلاف الاول کلامی مبنی علی مسئلة خلق الافعال واما الثانی فلغوی لا یدعوا الیہ غرض شرعی بل مرجعہ تتبع الاستعمالات ولا غرض للمتکلم فی البحث عنہ ولذا وافق بعض الاکابر فیہ المعتزلة وعندی ان اول ما نشا الخلاف الثانی ہو من غلط الناظرین فی الکشاف فان الزمخشری اختار الدلالة الموصلة واعترض علیہ الامام الرازی فی التفسیر الکبیر واختار الدلالة المطلقة نظرا الی استعمال العرب لابناء علی رعایة المذہب فزعم الناس ان الاول للمعتزلة والثانی للاشاعرة کما ان الزمخشری اختار ان لام الحمد لتعدد الجنس واختار بعض المورخین منا الاستغراق فزعم المتاخرون ان کون اللام فی الحمد للجنس مذہب المعتزلة وللاستغراق مذہب اہل السنة مع انہ لا یتعلق بذلک شیء من المذاہب البحث الثانی قال بعض المحققین الظاہر من تتبع اللغة وہو ان الہدایة الدلالة علی الطریق وفی الہدایة راہ نمودن فہو حقیقة فی ہذا المعنی ومجاز فی الدلالة الموصلة فہذا مختار الامام الرازی وقال صاحب الکشاف بالعکس وقال الزجاج والواحدی موضوع للقدر المشترک وہو البیان ولا یخفی علیک انہ لا باس علی من یعتقد احد ہذہ الاقوال وان البحث فی ترجیح بعضہا علی بعض فی ہذا المقام خروج عن القانون الاستطرادی وان دعوی التجوز یومئ بہ الادلة المستدل من ای جانب کان البحث الثالث افاد الشارح فی شرح الکشاف ان الہدایة تتعدی بنفسہا الی المفعول الثانی وبالی وباللام ومعناہ علی الاول الایصال وعلی الاخرین ارادة الطریق نحو اہدنا الصراط المستقیم والعجب من بعض الفضلاء اعترض علیہ بقولہ تعالی انک لا تہدی

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

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

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

ذكر هذه الآية بعد ذكر الرسول والمراد بها فارعون تعالى
الرد وتبيانها ان فرعون مع كمال سلطنته
وكان يريد قهر موسى على العقل وما كان يتجرع
قتل موسى دم واللا يجازه وما لا يجهل فهو دم
وقالت ان فرعون حسن لموسى دم
عمد الى موسى عليه السلام فى مهاده وقال فى
آخر قصته لموسى اصبت واما ابو جهل فكان
اصبت ولا اصر بعض الى ان ضربها ابو جهل
لكن الجيب هنا معانه وان كان يجوز
فى معانيه العين فالاول

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

الاتساع ان يصير اليمنى منها يسرى واليسرى منها يمنى فلا يزال فيها اى فى الارض معذبا
حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك رواه الترمذى وابن ابى الدنيا والبيهقى وقال عليه السلام
القبر روضة من رياض الجنة الروضة الارض التى يقف فيها الماء وينبت بها النبت والاشجار و
بالفارسية باغ والرياض بالكسر جمع او حفرة من حفر النيران الحفرة بالضم بالفارسية مغاك كاريز
والنيران بالكسر جمع نار واورده بلفظ الجمع بخلاف الجنة تهويلا والحديث رواه الترمذى عن ابى
سعيد والطبرانى عن ابى هريرة ثم الحديث محمول على ظاهره عند المحققين وقد شوهد الريحان والنيران
فى قبور الصالحين والنار فى قبور غيرهم وبالجملة الاحاديث فى هذا المعنى فى حال القبر وفى كثير
من احوال الاخرة متواترة كالبعث والحساب والصراط والحوض والشفاعة وان لم يبلغ احادها
بمد الهمزة على افعال جمع احاد اى لم يبلغ افرادها من حيث الفاظها حد التواتر وبيانه ان تواتر الخبر
اما لفظى وهو ان يكون لفظه منقولا بعينه كالقرآن المنقول بلفظه المتفق عليه بين الرواة واما معنوى و
هو ان الفاظ الخبر مختلفة وكل لفظ منها مروى من الاحاد بلا تواتر لكن يكون المعنى المشترك بين الفاظه
مرويا بالتواتر كجود حاتم والتواتر المعنوى ايضا حجة كاللفظى فان المخبرين اخبرونا بجوده بهذا او بالفاظ مختلفة
افاد اليقين معناها المشترك ثم قد روى احاديث عذاب القبر وسواله عن جمع عظيم من الصحابة فمنهم عمر بن الخطاب
وعثمان بن عفان وانس بن مالك والبراء وتميم الدارى وثوبان وجابر بن عبد الله وحذيفة وعبادة
بن الصامت وعبد الله بن رواحة وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمرو وعبد الله بن مسعود وعمرو

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

اولذة التنعيم وليس ہذا العجب بل قد شہدت النصوص بحیوۃ ما نسمیہ جمادًا قال اللہ تعالی وان من شئ الا یسبح بحمدہ وانا نسمیہا جمادًا واموا تا فانما ہی بالنسبۃ الی الحیوۃ الحاصلۃ لنا وہذا لے ادراک العلم واللذۃ لا یستلزم اعادۃ الروح فی البدن ہذا جواب اشکال وردہ المعتزلۃ مستدلین بقولہ تعالے لا یذوقون فیہا الموت الا الموتۃ الاولی اذ لو اعید الروح انما ہو الحیوۃ الکاملۃ واما ادراک الالم واللذۃ فیمکن ان یحصل بادنی تعلق للروح بالبدن سواء کان الروح فوق السماء السابعۃ او محبوسًا فی سجین وشبہوا ہذا التعلق بوقوع شعاع الشمس من السماء الرابعۃ علی الارض وعندی فی ہذا الجواب بحث وہو ان الاحادیث الصحیحۃ ناطقۃ بان الروح یعاد فی الجسد عند السوال فالجواب بانکار الاعادۃ غیر موجہ وقد اجاب المشائخ من ہذہ الآیۃ بوجوہ آخر احدہا ان حیوۃ القبر وان کانت عند السوال باعادۃ الروح فہی حیوۃ ضعیفۃ فجاز ان لا یسمی زوالہا موتا وقال شیخ الاسلام ابن حجر ظاہر الخبر یدل علی ان الروح تدخل فی نصف الجسد الاعلی ثانیہا ان الموتۃ الحاصل بعد اعادۃ الروح مندرج فی الموتۃ الاولی ثالثہا ان الضمیر للجنۃ والاستثناء تاکید لعدم الذوق علی سبیل التعلیق بالمحال فالمعنی لو امکن ذوقہم الموت الاول فی الجنۃ لذاقوہ لکنہ غیر ممکن فلا موت فی الجنۃ ویجوز ان یکون قولہ وہذا لا یستلزم اعادۃ الروح فی البدن اشارۃ الی دفع اشکال آخر للمعتزلۃ وہو ان القول بحیوۃ المیت سفسطۃ للفرق البدیہی بین الحی ومیتہ وحاصل الجواب ان الحیوۃ التی للمیت لیست کحیوۃ غیرہ باعادۃ الروح فی الجسد اعادۃ کاملۃ ولا یستلزم ان یتحرک ویضطرب من الالم او یری اثر العذاب علیہ من احراق اوضرب حتی ان الغریق فی الماء والماکول فی بطون الحیوانات والمصلوب فی الہواء یعذب وان لم نطلع علیہ جواب عن اشکال للمعتزلۃ وحاصلہ انا لا نری المیت معذبا فالحکم بعذابہ سفسطۃ لا سیما فی ثلاثۃ اشخاص احدہم الغریق لا لا حراق فی الماء البارد غیر معقول الثانی من اکلہ السباع اذ لو عذب لاحترق بطونہا الثالث المصلوب لا یزال فی الہواء یراہ ویشہدہ الناظرون بلا سوال وضیق مکان وعذاب وحاصل الجواب ان اللہ تعالے علی کل شئ قدیر وانا لا ندرک الا ما خلق اللہ سبحنہ ادراکہ فینا فیجوز ان یستر ہذہ الاحوال عن حواسنا کما کان جبرئیل علیہ السلام ینزل علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویکلمہ ولا یشعر الحاضرون بذلک وکما ان صاحب السکتۃ حی ولا ندرک حیوتہ ومن تامل فی عجائب ملکہ وملکوتہ بفتحتین ہو الملک

٣٢٢

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان

باقى بر صفحه ٣٢٧ تحرير يابد

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

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

---

٥٢ قوله فرأة الكتاب الخ ولا يخفى ان هذا ينافي ما ذكره في حاشية الخيالي من ان الوزن للاعمال نفسها لا لصحائفها فتأمل منه

٥٣ قوله وزنها عبث الخ اقول لا يخفى ان هذا انما يتم لو كان الغرض من الوزن تعريف الله تعالى لعباده مقاديرها ليجازيهم بحسبها وليس كذلك بل الغرض منه تعريف العباد مقاديرها ليعلموا ان الله تعالى يجازيهم بحسبها فلا عبث فيه كما لا يخفى على المتأمل منه

٥٤ قوله فلا بد من بيانه الخ اقول لا يخفى ان هذا انما يتم لو كان الغرض من الوزن تعريف الله تعالى لعباده مقاديرها ليجازيهم بحسبها وليس كذلك بل الغرض منه تعريف العباد مقاديرها ليعلموا ان الله تعالى يجازيهم بحسبها فلا عبث فيه كما لا يخفى على المتأمل منه

٥٥ قوله والمنفعة دون الغرض الخ اقول لا يخفى ان هذا انما يتم لو كان الغرض من الوزن تعريف الله تعالى لعباده مقاديرها ليجازيهم بحسبها وليس كذلك بل الغرض منه تعريف العباد مقاديرها ليعلموا ان الله تعالى يجازيهم بحسبها فلا عبث فيه كما لا يخفى على المتأمل منه

٥٦ قوله اي تحصيل ذلك الغرض الخ اقول لا يخفى ان هذا انما يتم لو كان الغرض من الوزن تعريف الله تعالى لعباده مقاديرها ليجازيهم بحسبها وليس كذلك بل الغرض منه تعريف العباد مقاديرها ليعلموا ان الله تعالى يجازيهم بحسبها فلا عبث فيه كما لا يخفى على المتأمل منه

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

العرفی وہو عدم الانقطاع زمانا یعتد بہ کما یقال دام الحرب بینہم وھذا لا ینافی الھلاک لحظۃ ۱۲
طرفۃ عین واجاب بعض المحققین بحمل الدوام علی الحقیقی والاکل علی نوعہ والھلاک علی ھلاک الاشخاص
وھذا بان یھلک کل شخص من الاکل بعد وجودہ مثلہ فیھلک الاشخاص ویدوم النوع ولا ینقطع ولو
لحظۃ وھذا اوفق بمذہب اہل الظواہر علی ان الھلاک لا یستلزم الفناء جواب ثان بل یکفی الخروج عن
الانتفاع بہ وہو الاکل لقولہم ہلک الطعام اذا لم یصلح للاکل والحاصل انہ یجوز ان یفسد صورۃ الاکل
بتفریق اجزاءہ او بتغیر طعمہ بحیث لا یصلح للاکل ولا یفسد مادتہ فیکون الاکل دائما بادتہ مع ہلاک
صورتہ فی بعض الاوقات کما اذا فرقنا ترکیب السریر فیکون ہالکا بزوال صورتہ وباقیا ببقاء مادتہ
ولو سلم ان اکلہا دائم بصورتہ ولا یجوز خروجہ عن الانتفاع بہ فیجوز ان یکون المراد لقولہ تعالی کل شیء
ہالک الا وجہہ ان کل ممکن فہو ہالک فی حد ذاتہ بمعنی ان الوجود الامکانی بالنظر الی الوجود الواجبی
کالعدم ومن ہہنا قیل الوجود بین العدمین کالطہر بین الدمین وقال الامام الغزالی رح الممکن فی
حد ذاتہ ہالک دائما لانہ یہلک ویدل علی ذلک الجملۃ الاسمیۃ الدالۃ علی الاستمرار وقال الحکماء الممکن
فی نفسہ لیس بواجب ایس وبہذا ظہر معنی الحدیث ما صدق کلمۃ قالہا الشاعر کلمۃ لبید الا کل شیء
ما خلا اللہ باطل رواہ البخاری ومسلم وہہنا وجہان آخران للجواب احدہما ان الجنۃ اذا خلقت یوم
القیمۃ فہی شیء تدخل تحت قولہ تعالی کل شیء ہالک الا وجہہ فیجب ہلاکہا بعد خلقہا یوم القیمۃ فالالزام
مشترک واجیب بان المراد ہی الاشیاء الموجودۃ فی الدنیا فقط بقرینۃ ان الآخرۃ وار البقاء رفع بانہ تخصیص
بقرینۃ خارجیۃ فنحن ایضا نخصصہ بغیر الجنۃ والنار بقرینۃ الآیات والاحادیث الدالۃ علی وجودہما مع قولہ
اکلہا دائم ثانیہما قال ابو العالیۃ المفسر التابعی کل شیء ہالک الا ما اریدبہ وجہہ ای کل شیء من الدنیا ضائع
الا عمل الصالح بقی ہہنا شبہتان للمعتزلۃ الاولی خلق الجنۃ والنار قبل یوم الجزاء بعث قلنا بعد تسلیم الصحۃ
العقلی ان بعض السعداء کالشہداء یدخلون الجنۃ عقیب الموت وبعضہم ینظرون الی زہرتہا ونعیمہا
فیجدون روحہا ویفرحون برؤیۃ مکانہم وبعض الاشقیاء یدخلون النار عقیب الموت وبعضہم ینظرون
الیہا ویجدون سمومہا ویغتمون برؤیۃ مکانہم کما جاء فی الاحادیث الصحیحۃ الثانیۃ قال الحق سبحانہ

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

وبالجملة المراد هنا

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

ثم ان من صدق بالجنۃ ومع ذلک یجب علیہ ان یتوب عن ذنبہ بالجنۃ ومع ذلک یجب علیہ ان یتوب عن ذنبہ لیتم التوبۃ بنبغی ان یکون ومنا والاجماع علی ما قالہ

فثبت بہ دلیل مع التصدیق ای بجودہ

علی ما لیس بمصدق ویحکم علیہا بالظاہر فتدبر

علمنا بعدم ایمانہ للالہ

علوم الکفر ولیس کذلک

داخل فی حقیقۃ الایمان

حتی اعلم انہ لم یسجد لہ

مثل الخشوع علی سبیل التعظیم

واعتقادا والالوہیۃ بل سجد لہا وقلبہ مطمئن بالتصدیق لم نحکم بکفرہ فیما بینہ وبین اللہ وان اجری علیہ احکام الکفر فی الظاہر

وقولہ الرجوع من المعصیۃ الی الطاعۃ

ہی للخواص وہی التی لا یریدون عنہا حولا

تتوق النبیاء انہ اولیاء ای بدواع

الی العبد بالتوبۃ وفی حق العاصی فانہ

للاوابین غفورا ای لرجوعہم

الی الطاعۃ وعبر عنہ الاوابین و

ہی ایجاز ما بین الشائین بالطاعۃ و

توبۃ عن ما تظہر عزائم التوبۃ وہی للاوابین

والموحدین کذا فی شرح العقائد

الاکبر للقاری

الی قال القاری فی شرح الفقہ

علی معتقد من یقول بہی

لا یجوز لہا انا قادر علیہا کذا فی

وقولہ بعض النحاۃ

انتہی

المراد ببعض النحاۃ

نصوحا بفتح النون وہو مصدر

یقال نصحت نصحا ونصاحۃ ونصوحا

وقال الفراء العرب تجعل کل

ما کان من صفۃ الانسان

النصح صاحبہا

وہو ان ینصح فی عملہ

ابن ملک

الاوجہ ان یقال فی تفسیر جاء البیان

وقولہ قال ہی الندم الخ

الذنب ثم لا یعود

عن ابن مسعود وابن عباس

الحق جل ان یقول توبۃ نصوح بالاضافۃ

وقولہ تعالی

ابن ملک

وان طائفتان

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

یرید بذلک النفاق الذی ھو الکفر المبطن وانا استبعد ذلک عنہ لانہ من وعیۃ التفسیر والحدیث
فکیف یخفی علیہ النصوص الناطقۃ بخلافہ والحق ان النفاق نوعان نفاق فی التصدیق وھو
اشد انواع الکفر لقولہ تعالیٰ ان المنافقین فی الدرک الاسفل من النار ونفاق فی العمل وھو ترک الطاعۃ وعدم
توافق الظاھر والباطن فی خلوص العمل ولیس ھذا بکفر وھو مراد الحسن البصری وھذا الاصطلاح ایضا
ماخوذ من الشرع فعن عبداللہ بن عمرو قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اربع من کن فیہ کان
منافقا خالصا ومن کانت فیہ خصلۃ منھن کانت فیہ خصلۃ من النفاق حتی یدعھا اذا ائتمن خان
واذا حدث کذب واذا خاصم فجر رواہ البخاری ومسلم فاحفظہ فاخذنا بالمتفق علیہ وترکنا
المختلف فیہ وقلنا ھو فاسق ولیس بمؤمن ولا کافر وکمنافق وھذا الدلیل من مخترعات واصل بن
عطاء وعرضہ علی عمرو بن عبید فرجح عمرو الی مذھبہ وکلاھما من اصحاب الحسن البصری والجواب ان
ھذا احداث للمقول المخالف لما اجمع علیہ السلف الامام متعلقۃ بالمخالف من عدم المنزلۃ بین المنزلتین
ای لیس اخذنا بالمتفق علیہ بل ھو خرق للاجماع فیکون باطلا والظاھر ان المراد بالسلف اصحاب
الاقاویل الثلاثۃ لا اھل السنۃ خاصۃ قیل فی الجواب بحث لان الحسن البصری قائل بالمنزلۃ بین
المنزلتین وھو مجتھد عظیم القدر فلا اجماع مع مخالفتہ والمختار عندی فی الجواب ان ھذا المنافق معلوم
عندہ واجاب العلماء بوجوہ احدھا ان النفاق کفر مضمر فالحسن انما اثبت المنزلۃ بین الکفر المجاھر
والایمان لا بین الکفر المطلق والایمان ثانیھا ماروی ان الحسن رجع الی مذھب اھل السنۃ وقال
مؤمن قلت وعلی ما اخترناہ یکون رجوعہ عن تسمیتہ منافقا لانہ یوھم التکفیر وموافقۃ الخوارج ثالثھا
ان المراد اجماع من کان قبل الحسن واعترض علیہ بانہ لو ثبت لم یخالفہ الحسن قیل لعل الاجماع خفی علیہ
قلت بعیدا نہ احد عظماء التابعین واساطین المحققین الثانی انہ ای صاحب الکبیرۃ لیس بمؤمن
لقولہ تعالیٰ افمن کان مؤمنا کمن کان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق والمقابلۃ تدل علی المغایرۃ
وقولہ علیہ السلام لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن ولا یسرق السارق حین یسرق وھو
مؤمن ولا یشرب الخمر حین یشربھا وھو مؤمن رواہ البخاری ومسلم عن ابی ھریرۃ ولعل معنی الظرف
ان ھذا التشدید ھو وقت العمل وقولہ علیہ السلام لا ایمان

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

بالفتح والتشديد او بالكسر والتخفيف بالغ في السؤال عن دخول الفاسق الجنة وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر يحتمل ان يكون مقول القول قوله وان زنى الى آخره وان يكون قوله وان زنى وان سرق بيانا للسؤال او متعلقا بالدخول فيكون مقول القول قوله على رغم انف ابي ذر قال ابو ذر رأيت النبي صلى الله عليه وسلم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان رغم انف ابي ذر قال ابو ذر فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا اتبعه وهو يقول وان رغم انف ابي ذر قال وكان ابو ذر اذا حدث بهذا قال وان رغم انف ابي ذر رواه البخاري ومسلم الرغم بالفتح التراب والرغم مثلث الراء التلطخ بالتراب يعني خاك آلوده شدن ورغم انف عبارة عن الذل والجار متعلق بمحذوف اي قلت ذلك ويحتمل ان يتعلق بدخل لا بقوله زنى وسرق فانه اغراء على المعصية واحتجت الخوارج على ان مرتكب المعصية كافر بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ووجه الاستدلال ان عدم الحكم عدم العمل واجيب بوجوه احدها ان المراد بعدم الحكم عدم التصديق لا عدم العمل ثانيها ان المراد عدم الحكم على سبيل الاستهانة ثالثها ان المعنى من لم يحكم بجميع ما انزل الله ولا شك انه كافر لانه من جملة الايمان وقد يستدل على هذا بان كلمة ما نكرة وقعت بعد النفي فتكون عامة رابعها ان الآية في اليهود وما انزل الله هو التوراة

Maktaba Tul Ishaat.com

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

ان اللام للعهد ای العذاب المخلد ثالثها ان العذاب الذی یکون بعده نعیم عظیم واتم فی حکم العدم رابعها ان الحصر ادعائی للمبالغة بدلیل ان المصدق الشارب للخمر والقاتل للنفس مستحق للعذاب ولیس بمکذب لله تعالی ورسوله صلی الله علیه وآله وسلم واما قول الخوارج ان الفاسق مکذب لانه لو یعتقد الوعید ویرجو العفو ویرید التوبة وقوله تعالی فانذرتکم نارا تلظی لا یصلاها الا الاشقی الذی کذب وتولی فقوله تلظی بحذف احدی التائین ای تتلهب والتلظی بالفارسیة زبانه زدن آتش لا یصلاها ای یدخلها وتقریر الاستدلال ان الآیة نطقت بانه لا یدخل النار الا المکذب والمکذب کافر والجواب بوجوه احدها انه اراد بالصلی الدخول بالدوام لانه الفرد الکامل الثانی ان الحصر للمبالغة ای کان النار لم تخلق الا للاشقی المکذب ویدل علیه ما ذکره المفسرون من ان المراد بالاشقی ابوجهل وامیة بن خلف الثالث ان للنار سبع طبقات بعضها اشد من بعض علی حسب تفاوت الاعمال والمذکور فی الآیة طبقة منها والمذکور فی الآیة طبقة منها کما یشیر الیه تنکیر النار وقوله تعالی ان الخزی الیوم والسوء علی الکفرین ای الذلة والعذاب یوم القیمة علیهم وتقریر الاستدلال ان الآیة حصرت الخزی والعذاب فی الکفار والجواب بوجوه احدها ان المفرد المحلی باللام لا عموم له عند علماء البیان والاصول ثانیها ان المراد بالخزی هو الکامل ای العذاب الابدی ثالثها ان الخزی والعذاب الذی یعقبه عزة ونعیم ابدا فی حکم العدم الی غیر ذلک کقوله تعالی واما الذین فسقوا فماویهم النار کلما ارادوا ان یخرجوا منها اعیدوا فیها وقیل لهم ذوقوا عذاب النار الذی کنتم به تکذبون قالوا یدل علی ان کل فاسق مخلد فی النار والجواب ان المراد بهم الکفار والجواب عن الکل بانها ای هذه النصوص متروکة الظواهر کما ذکرنا من تاویلها بالنصوص القاطعة علة للترک علی متعلقة بالقاطعة لتضمین معنی الدلالة ویجوز ان تتعلق بالنصوص اذا جعل بمعنی التنصیصات ان مرتکب الکبیرة لیس بکافر والاجماع عطف علی النصوص المنعقد علی ذلک علی ما مر من النصوص واجماع الامة من عصر النبی صلی الله علیه وسلم الی یومنا هذا علی الجنازة والاستغفار للمیت الفاسق ولما کان هذا

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

بعد الاسلام ان كان وما ثبت عدوه
رسول بتلاوته وايديه وهذا قول جهم و
شيعته والفرق عنده في ذلك بين الجنة
والنار انه رأى القول فيها حياتهم و
حركاتهم ويصيرون جمادا لا يحس ولا
يحسون بالم وهذا قول ابي الهذيل العلاف
امام المعتزلة واحدث النار سوى عنده في
هذا الحكم الشيخ قول ثالث بعقل لا يفنيها بها
وفاقا لها تبارك وتعالى فانه يجعل لها اما
تشتهي اليه فتفنى ويزول عذابها ودليل قول
الشيخ قوله تعالى خالدين فيها الا ما
شاء ربك ان ربك فعال لما يريد ودليل قول
ابن تيمية قوله تعالى خالدين فيها ما دامت
السموات والارض الا ما شاء ربك ان ربك
فعال لما يريد فان هذا

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

۳۸۰

وليس بتوبة فمعنى الآية ان يجتنب كل واحد منكم كفره نكفر سيئته آن قلت فعلى هذا يلزم ان يكون المؤمن مغفور الذنوب كلها وهذا مذهب المرجئة القائلين بانه لا يضر مع الايمان معصية وهذا اعظم فسادا من مذهب المعتزلة اجيب بوجوه احدها ان المراد هي السيئات التي قبل الكفر وفي الحديث الاسلام يهدم ما كان قبله رواه مسلم ثانيها ان التكفير مقيد بالمشية كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء واورد عليه انكم اذا قيدتم بالمشية فلا حاجة الى حمل الكبائر على الكفر اجيب بانه لا فائدة في تعليق التكفير بالاجتناب اذ يجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب ايضا ثالثها ان المعنى نكفر عنكم سيئاتكم بالتوبة ولا شك في ان التوبة انما تكفر ذنوب المؤمن لا الكافر ولنا في هذا المقام كلام شريف وهو ان تفسير الآية بما ذكره الشارح تكلف والاحسن المطابق للآثار هو ان المراد بالكبائر ضد الصغائر وتكفير السيئات هو اسقاط الصغائر بالطاعات فعن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر رواه مسلم وعن عثمان رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من امرئ مسلم تحضره صلوة مكتوبة فيحسن وضوءها وخشوعها وركوعها الا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب ما لم تؤت كبيرة رواه مسلم وعن ابن مسعود ان رجلا اصاب من امرأة قبلة فاتى النبي صلى الله عليه وسلم فاخبره فانزل الله تعالى واقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات فقال الرجل يا رسول الله الي هذا قال لجميع امتي كلهم رواه البخاري ومسلم والاحاديث في هذا الباب كثيرة والفرق بين هذا التفسير وتفسير المعتزلة ظاهر لان مجتنب الكبائر اذا عمل صغائر ويعمل بعدها طاعة مكفرة كان جائز العقوبة عندنا لا عندهم

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

هو کاف فی صحة الدلیل ثانیا قیل الآیة من باب التهکم لان الکفار قالوا فی الاصنام هؤلاء شفعاؤنا عند الله والجواب انه احتمال بعید والممنوع من المانع هو الاحتمال القریب ولیس المراد ان تعلیق الحکم وهو عدم النفع بالکافر یدل علی نفیه عما عداه جواب عن سوال یتوقف علی مقدمة هی ان مفهوم المخالفة حکم یثبت للمسکوت عنه مخالفا ثبت للمذکور کقوله علیه الصلوة والسلام فی الغنم السائمة زکوة ویفهم منه انه لا زکوة فی غیر السائمة وهذا عند الشافعی وانکره الحنفیة والمعتزلة وقالوا حکم غیر السائمة معلوم من نص آخر لا من هذا الحدیث ثم تقریر السوال ان الاستدلال بالآیة قول بمفهوم المخالفة لان الآیة ناطقة بنفی الشفاعة عن الکفار وانتم تستدلون بها علی ثبوت الشفاعة للمؤمنین والمعتزلة ینکرون مفهوم المخالفة فکیف یتم الحجة علیهم وحاصل الجواب ان مطلوبنا ثابت من سیاق الآیة کما لا یخفی علی الغارب باسالیب الکلام لا من مفهوم المخالفة حتی یرد علیه انه انما یقوم حجة علی من یقول بمفهوم المخالفة لا علی المعتزلة وقوله علیه الصلوة والسلام شفاعتی لاهل الکبائر من امتی رواه ابو داود والترمذی والبیهقی فی شعب الایمان وصححه عن انس بن مالک ورواه الحاکم وصححه عن جابر ورواه الطبرانی عن عبد الله بن عباس رض وابن عمر ورواه البیهقی فی کتاب البعث عن کعب بن مجرة وقال انس بن مالک قلنا یا رسول الله لمن تشفع یوم القیمة قال لاهل الکبائر واهل العظائم واهل الدماء رواه الامام الاعظم ابو حنیفة رض وهو مشهور والحدیث المشهور مما یفید العلم الاستدلالی بل الاحادیث فی باب الشفاعة متواترة المعنی

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

استشكل مروان بن الحكم قوله تعالى ولا تحسبن الذين يفرحون بما آتوا ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب وقال لو كان كذلك لنعذبن اجمعين اجاب ابن عباس رضی اللہ عنہ انها في اهل الكتاب كما في الصحيحين والازمان جواب ثان اي لا نسلم دلالتها على النفي في كل زمان بل يجوز ان يكون لعدم قبول الشفاعة زمن مخصوص كالوقت الذي لا يؤذن فيه بالشفاعة لقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ووجه بعضهم بان القيمة ايام كثيرة والمذكور في قوله تعالى اتقوا يوما هو يوم منها وعندنا فيه بحث لان المعلوم من ظواهر النصوص ان الحساب والشفاعة ودخول الجنة والنار في يوم واحد اللهم الا ان يجاب بان اليوم قد يفسر بالوقت ولذا قيل في قول القائل عبدي حر يوم يقدم زيد انه يعتق ولو قدم ليلا فلعل الموجه اراد تفسير الآية بهذا والاحوال جواب ثالث وهو انا لا نسلم دلالتها على النفي في كل حال بل يجوز ان عدم نفع الشفاعة خاصا ببعض الاحوال كما اذا صدر الحكم القطعي بادخال النار وعن عائشة رضی اللہ عنہا قالت يا رسول الله هل تذكرون اهليكم يوم القيمة قال اما في ثلاثة مواطن فلا يذكر احد احدا عند الميزان وعند الكتاب وعند الصراط رواه ابو داؤد وقد يزعم ان ذكر الاحوال مستدرك لان ذكر الازمان يغني عنه ولنا فيه نظر لان الاستدراك انما يتم لو وقعت هذه الاحوال على كل مكلف في زمن واحد لكنه يجوز ان يقع في زمن واحد احوال مختلفة على المكلفين فبعضهم يحاسب وبعضهم يقرء الكتاب وبعضهم يوزن كتابه والله اعلم انه يجب تخصيصها بالكفار خبر عن الجواب وهو جواب رابع يعني انا سلمنا دلالتها على النفي عن كل شخص في كل وقت وكل حال فنقول هي من العام الذي خص منه البعض وهم المشفوع لهم ان قلت تسليم عموم الاشخاص والاوقات والاحوال ينافي ثبوت الشفاعة للبعض فالجواب ان تخصيص البعض من العام هو كالاستثناء ولا يجوز الاستثناء الا من حكم كلي فهذا التخصيص لا ينافي العموم بل يستلزمه كقولك جميع عبيدي احرار الا زيد وهذا معنى ما قيل ان المسلم لا التهاء على العموم لارادة العموم وقد سلف توضيح ذلك جمعا بين الادلة علة للتخصيص او للوجوب اي الادلة النافية للشفاعة والمثبتة له وهذا جواب ما يقال من ان تخصيص العام خلاف الظاهر لا يرتكب الا لضرورة وحاصل الجواب ان النصوص لا يجوز تعارضها فدفع التعارض ضرورة داعية الى التخصيص يبقى ههنا نكتتان الاولى قال اهل السنة لو تم ادلة المعتزلة لم يكن شفاعة اصلا فيبطل اعترافهم بالشفاعة لزيادة الثواب وان خصوا العموم فهو خلاف الظاهر بلا دليل على ان العام

وقد صح بقول ان الشفاعة بعض الاحاديث دال على ان محمدا لا يشفع لبعض ولا يشفع في بعض مواطن القيامة وذلك لا يدل على انه لا يشفع لاحد البتة من اصحاب الكبائر ولا انه يمتنع من الشفاعة في جميع المواطن والذي تحقق انه تعالى بين ان احدا من الانبياء لا يشفع الا باذن الله فلعل الرسول لم يكن ماذونا في بعض المواضع وبعض الاوقات

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

عن عمرو وذکر بعض اللغویین ان الامن لازم یقال آمنت ای صرت به بلا خوف وبالهمزة یتعدی
الی مفعول واحد یقال آمنت زیدا ای جعلته آمنا کان بالتشدید حقیقة آمن به ای معناه الحقیقی
امنه التکذیب والمخالفة ای جعله آمنا عن التکذیب فالضمیر مفعول اول والتکذیب ثانٍ وهذا
بیان لمناسبة بین المعنیین للایمان ولهما معناه الاصلی بحسب اشتقاقه من الامن وهو جعل الغیر آمنا
ثانیهما معناه بحسب الوضع الثانی وهو التصدیق وکلا المعنیین لغوی وحقیقة والثانی لشابه المجاز
وتوضیح ذلک ان اهل اللغة کثیرا ما یضعون اللفظ لمعنی ثان مناسب لمعناه الاصلی کما ان الکتابة
فی الاصل الجمع ولذا یسمون العسکر کتیبة ثم وضعوها لهذه الصناعة لانها جمع الحروف وکما ان الغواء
فی الاصل اللحم المشوی ثم وضع للقلب لسواد لونه وامثال هذا کثیرة وکلا المعنیین حقیقی لکن الاول
کالحقیقی والثانی کالمجازی ولذا قال الشارح کان بلفظ التشبیه یرید ان الایمان فی الاصل جعل
الغیر آمنا ثم وضع للتصدیق لان المصدق کانه یجعل المخبر آمنا من التکذیب والمخالفة وههنا ابحاث
الاول ان عبارة الکشاف هکذا الایمان افعال من الامن یقال آمنته امنته غیری ثم یقال
امنه اذا صدقه وحقیقة امنه التکذیب والمخالفة انتهی فهم بعض شراحه ان الایمان فی التصدیق
مجاز لغوی ورد علیه الشارح فی شرح الکشاف وقال الحق انه حقیقة ولکنه قصد زیادة التدقیق
فی الوضع واللغة قلت ولا زالة هذا الوهم زاد الشارح لفظ التشبیه الثانی زعم بعض المحشین ان کلمة
کان ههنا للظن لانه لا یجب ان یوجد معنی المشتق منه فی المشتق فلا یجب ان یوجد معنی الامن فی الایمان
وفیه نظر لان معنی الاشتقاق هو المناسب فی المعنی الثالث وقع فی بعض النسخ کان حقیقة آمن به امنه
عن التکذیب والظاهر ان زیادة الجار تصحیف ویحتمل الزیادة لتوضیح المعنی نحو دخلت فی الدار او
یکون مبنیا علی قول من یعدی الایمان الی مفعول واحد الرابع قد یزعم ان فی کلام الشارح سوء ادب
لانه یصیر معنی قولک آمنت بالله جعلته آمنا عن المخالفة وهذا من قلة الفهم لان الشارح ذکر معناه
بحسب الوضع الاول وقولک آمنت بالله خال عن هذا المعنی ومستعمل فی معناه الوضع الثانی وهو
التصدیق یعدی مجهول من التعدیة ای یعدی الایمان بمعنی التصدیق الی مفعوله باللام کما فی
قوله تعالی حکایة عن قول اخوة یوسف لابیهم وما انت بمؤمن لنا ای بمصدق فی ان
یوسف اکله الذئب والتفسیر بالمصدق اشارة الی اثبات ان الایمان فی اللغة التصدیق قیل الاولی التمثیل

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

اقول الثاني ان الايمان هو التصديق
بالقلب واللسان معا وهو قول بعض
الزيدية وابي الحسن الاشعري والماتريدي
بقلبه الا ان الاول يقول ان الاقرار
قول ما افترض من الصورة الايمان اقرار باللسان
واحد بالقلب اهـ
الكفار قبل ان كثيرا منهما كانوا عالمين
بصدقه صلى الله عليه وسلم كما دل عليه الآيات
المذكورة ولكنهم لم يؤمنوا ومنها ان
الله تعالى اخبر عنهم بانهم يعلمون ومنها ان
الله تعالى امر بالايمان وقد امر من علم
بعدم ايمانه ومنها ان الله تعالى ذم من
لم يؤمن وذم من علم انه لا يؤمن ومنها ان
الله تعالى اخبر عن الكتاب بانهم يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم ومنها ان الله تعالى
اخبر عن موسى بانه علم ان فرعون
وقومه لا يؤمنون ومنها ان الله تعالى
اخبر عن ابليس انه علم ان ما امر به
من السجود لآدم حق ومع ذلك لم يسجد
وقد اجاب عن هذه الآيات بعضهم
بان المراد بالعلم الظن وهو ضعيف
لان الظن لا يكفي في الايمان بل لا بد
من اليقين وبعضهم بان المراد بالعلم
الاعتقاد وهو ضعيف ايضا لان الاعتقاد
قد يكون فاسدا والايمان لا يكون
كذلك وبعضهم بان المراد بالعلم
التصديق وهو ضعيف ايضا لان
التصديق قد يكون بالقلب وقد يكون
باللسان والايمان لا يكون الا بهما
معا وقد خلف بعض الايمان بالقلب
دون اللسان وقد خلف بعض الايمان
باللسان دون القلب وبعضهم بان
المراد بالعلم العلم الذي يتعقبه
التصديق وهو ضعيف ايضا لان
التصديق قد يتعقبه الجحود
وبعضهم بان المراد بالعلم
العلم الذي يتعقبه الاقرار
وهو ضعيف ايضا لان الاقرار
قد يتعقبه الجحود
وبعضهم بان المراد بالعلم
العلم الذي يتعقبه الاقرار
وهو ضعيف ايضا لان الاقرار
قد يتعقبه الجحود

Maktaba Tul Ishaat.com

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

بقیہ حواشی صفحہ ٣٨٨

بقیہ برصفحہ ٣٩٠

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

اللهم اغفر لكاتبه و

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

لے قوله والاقرار ليس بركن الخ اى الشرعى وكذا في النصوص فيما يظهر ۱۲ منه

لے قوله لما ان التصديق بالقلب امر باطن الخ اى لا يعلمه الا الله تعالى ۱۲ منه

لے قوله وهذا اذا لم يكن مباشرا العلامات التكذيب الخ اى بان اتى بما يدل على التكذيب من السجود للصنم وقتل نبى ونحو ذلك ۱۲ منه

لے قوله فهو كافر عند الله ايضا خلافا لبعضهم اى كالكرامية حيث قالوا ان الاقرار بدون التصديق بالقلب يكفى للنجاة في الآخرة ۱۲ منه

لے قوله ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق الخ اى فانه كافر عند الله تعالى ۱۲ منه

لے قوله فبالعكس اى فمؤمن عند الخلق كافر عند الله تعالى ۱۲ منه

لے قوله والنصوص معاضدة الخ اى للاختيار المذكور ۱۲ منه

لے قوله على ان القلب هو محل الايمان الخ اى لا على ان الايمان هو التصديق فقط فلا يكون النصوص معاضدة للاختيار المذكور ۱۲ منه

لے قوله قال الله تعالى اولئك اشارة الخ اى فان الاشارة الى الموصول تدل على ان ما في حيز الصلة من الايمان والتقوى كان ثابتا في القلب ۱۲ منه

لے قوله فمن مبتدء والخبر محذوف الخ اى فلا يرد ان الاكراه لا يتحقق في الاخبار فكيف يصح الاستثناء ۱۲ منه

لے قوله فعليهم غضب وعذاب الخ اى فلا يلزم من الاستثناء دخول المكره تحت الوعيد ۱۲ منه

لے قوله قالت الاعراب آمنا الخ اى فالاعراب اخبروا عن ايمانهم بالقلب ۱۲ منه

لے قوله قل لم تؤمنوا الخ اى فلا يصح ايمانهم ۱۲ منه

لے قوله ولكن قولوا اسلمنا الخ اى فالاسلام هو الانقياد الظاهر ۱۲ منه

لے قوله ولما يدخل الايمان في قلوبكم الخ اى فلا يكون الايمان هو التصديق القلبى ۱۲ منه

لے قوله لما نافية جازمة الخ اى فلا يرد ان لما لا تدخل على المضارع ۱۲ منه

لے قوله وهم اعراب الخ اى فلا يرد ان الاعراب لا يتصور منهم الكفر ۱۲ منه

لے قوله قدموا المدينة الخ اى فلا يرد ان الاسلام لا يتصور منهم ۱۲ منه

لے قوله فاسلموا نفاقا للطمع في العطيات الخ اى فلا يرد ان الاسلام لا يتصور منهم ۱۲ منه

لے قوله وههنا بحث من وجهين الخ اى في الاستدلال على ان الايمان هو التصديق ۱۲ منه

لے قوله الاول انه يجوز ان يكون الايمان في الآيات عبارة عن التصديق الخ اى فلا يكون الايمان هو التصديق ۱۲ منه

لے قوله الثاني انه يجوز ان يراد بها الايمان اللغوى الخ اى فلا يكون الايمان هو التصديق ۱۲ منه

لے قوله اجيب بان الاصل في الكلام الحقيقة الخ اى فلا يرد ان الاصل في الكلام الحقيقة ۱۲ منه

لے قوله والتسمية باسم الكل مجاز الخ اى فلا يرد ان التسمية باسم الكل ايضا حقيقة ۱۲ منه

لے قوله وكذا الشاهد من لفظ الايمان في كلام الشارع هو الايمان الشرعى الخ اى فلا يرد ان الشاهد من لفظ الايمان في كلام الشارع هو التصديق ۱۲ منه

لے قوله وقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم اللهم ثبت قلبى على دينك الخ اى فالثبات على الدين هو الثبات على الايمان الشرعى ۱۲ منه

لے قوله عن ام سلمة رضى الله عنها الخ اى زوجة النبى صلى الله عليه وسلم ۱۲ منه

لے قوله ان رسول الله صلى الله عليه كان يكثر في دعائه ان يقول اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلبى على دينك الخ اى فالثبات على الدين هو الثبات على الايمان الشرعى ۱۲ منه

لے قوله رواه الامام احمد الخ اى في مسنده ۱۲ منه

لے قوله وهذا الدعاء تعليم لامته اى على ايمانك الخ اى فالثبات على الدين هو الثبات على الايمان الشرعى ۱۲ منه

لے قوله لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والايمان والاسلام واحد الخ اى فالاسلام هو الايمان الشرعى ۱۲ منه

لے قوله وقال عليه السلام لا ساقر بالضم في اللغة الاسد الخ اى فلا يرد ان الاسد لا يتصور منه الكفر ۱۲ منه

لے قوله وهو صحابى عظيم القدر الخ اى فلا يرد ان الصحابى لا يتصور منه الكفر ۱۲ منه

لے قوله وكان ابوه زيد بن حارثة رجلا من بنى كلب الخ اى فلا يرد ان الصحابى لا يتصور منه الكفر ۱۲ منه

لے قوله صبى صغيرا في الجاهلية فاشتراه حكيم بن حزام القرشى لعمته خديجة فلما تزوجها الخ اى فلا يرد ان الصحابى لا يتصور منه الكفر ۱۲ منه

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

مولوی محمد اخبار دار

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ثم اعلم ان الشارح لما فرغ من بيان ان الايمان والاسلام متحدان عرفا شرع في بيان ان كل واحد منهما
هل يدخل في الآخر شرعا ام لا فقال وان ذكر كل منهما على انفراده اي ان ذكر كل منهما
منفردا عن الآخر كما في قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات او قوله تعالى
ان المسلمين والمسلمات فالظاهر ان كل واحد منهما يشمل الآخر ويدخل فيه
شرعا ويتناول جميع ما يتناوله الآخر من الاعمال والاعتقادات والاقوال
والاحوال وقد ورد في الحديث الايمان بضع وسبعون شعبة والحياء شعبة من الايمان
والاسلام خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة
وحج البيت وصوم رمضان وورد الاسلام علانية والايمان في القلب واشار بقوله
ولا تناول الخ الى ان ما ورد في الحديث من ان الايمان بضع وسبعون شعبة
والحياء شعبة من الايمان والاسلام خمس شهادة ان لا اله الا الله الخ
لا يجوز ان يكون تعدادا لاجزاء الايمان والاسلام بحيث يكون كل واحد منهما
عبارة عن مجموع تلك الخصال المعدودة لان الايمان والاسلام امران بسيطان
لا تركيب فيهما اصلا وان يكون تعدادا لاجزاء احدهما بحيث يكون الآخر
عبارة عن مجموع تلك الخصال المعدودة لان الايمان والاسلام متحدان
عرفا وشرعا على ما مر فلا يكون احدهما عبارة عن مجموع تلك الخصال
دون الآخر بل يكون كل واحد منهما عبارة عن مجموع تلك الخصال
فلا بد ان يكون تعدادا لاجزاء كل واحد منهما بحيث يكون كل واحد
منهما عبارة عن كل واحد من تلك الخصال وهذا ظاهر فساده
وانما جعل الشارح الاول والثاني بيانا لما اخبر به لان الامر والنهي
انشاء ضد الاخبار فكيف يصح بيانه بهما وقوله ومن بيان لما اخبر به
اورد عليه ان الامر والنهي انشاء ضد الاخبار فكيف يصح بيانه بهما
اجيب بوجوه احدها ان معنى الاخبار هو الارسال ثانيها ان الامر بالشيء
في حكم الاخبار بانه واجب وكذا النهي في حكم الاخبار بانه حرام
ثالثها ان المراد بالاوامر والنواهي المامورات والمنهيات
وهذا خبر بان هذا واجب وهذا حرام وفيه ان التصريح بالتركيب الجزئي
قليل جدا وبالتاويل يؤول الى الجواب الثاني

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

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

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

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

حواشی متعلقہ صفحہ ۴۱۸

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

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

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

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

ارباً واحداً ام الف رب ادين اذا تقسمت الامور تركت اللات والعزى جميعا كذلك يفعل الرجل البصير

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

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

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

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

فاجاب بمنع كلا من الاجتهاد
الاول فانها بقوام
لتصديق نبي آخر
فحشة وكانوا يعدونه
بيان لما ذكر
الدور
طمعا لنوال
شوكته
اشاعرة
الى النبي
وصار فشة

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

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

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

وهو مختار الاستاذ ابی اسحٰق والنظام المعتزلی والشریف المرتضی الشیعی زعموا ان القرآن لیس
فی البلاغة فوق طاقة البشر ولکن اللہ سبحانہ صرف القوی والعقول عن معارضتہ مستدلین
بانہ مرکب من الکلمات المستعملة فی العرب واجیب انہ لو تم لقدر کل عربی علی معارضتہ سبحان واٰل
وذا باطل ثالثہا الاسلوب الغریب الخارج عن نثر العرب ونظمہا وہذا مختار بعض المعتزلة رابعہا
مجموع البلاغة والاسلوب وہو رأی امام الحرمین والقاضی ابی بکر الباقلانی المسئلة الثانیة
قد ذکر المحققون انواعا من الاعجاز فی القرآن احدہا الاخبار بالمغیبات من الوقائع المستقبلة
واسرار المنافقین ثانیہا التاثیر فی القلوب حتی اسلم کثیر من المعاندین من قرع بعض الآیات
علی قلوبہم ثالثہا التحصن عن الزیادة والنقصان مع طول الزمان وحرص الاعداء سیما الشیعة
والملاحدة علیہ رابعہا السلامة عن الاختلاف مع الطول وذکر بعضہم ہذہ الوجوہ فیما اعجز العرب
ولیس بوجہ اذ اعجاز العرب موجود فی قصر سورة فی کل زمان بخلافہا فاعرف المسئلة الثالثة
اختلف فی ان العلم بکون القرآن معجزا بدیہی او نظری والذی اختارہ القاضی الباقلانی انہ
ضروری علی العربی العارف بالبلاغة ونظری علی غیرہ المسئلة الرابعة زعم بعض المعتزلة ان
الاعجاز یتعلق بمجموع القرآن وفیہ نظر لقولہ تعالی فاتوا بسورة من مثلہ ولان الاعجاز ثبت
بمکة والقرآن لم یکمل نزولہ وقال القاضی المعجز سورة طویلة کانت او قصیرة وقال بعضہم
اقصر السور کالکوثر وما یساویہ فی عدد الحروف معجز واستدل بعضہم بقولہ تعالی فلیاتوا بحدیث
مثلہ علی ان قلیلہ وکثیرہ معجز ولو آیة قصیرة المسئلة الخامسة طعن الملاحدة فی اعجاز القرآن بوجوہ
احدہا انا قد نجد خطب الفصحاء وقصائدہم ابلغ قلنا ہذا من قصور المعترفة بکلام العرب وکان
کفار قریش مع شدة عداوتہم یرتضون رؤسہم اذا سمعوہ التذاذا بہ ویقولون لا یشبہ کلام
البشر ویزعمون من شدة اثرہ فی القلب انہ سحر ثانیہا ان الصحابة اختلفوا فی ان التسمیة و
الفاتحة والمعوذتین من القرآن فلو کان معجزا ببلاغتہ لم یشتبہ علیہم فانہم عرب قلنا التسمیة
من القرآن اجماعا وانما الخلاف فی کونہ جزءا من کل سورة وانکار الفاتحة والمعوذتین مروی
عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ

۱ قولہ وہو مختار الاستاذ الخ اختلفوا فی کیفیة اعجاز القرآن فقال الاستاذ والنظام الخ فرقہم العروضیہا مع فرقہم بان
۲ قولہ والتظلم بالافضاء الخ والاکثرون علی ان الاعجاز بالتوزیع الخ فجوزوا ان یقدر کل عربی علیہا وذہبوا الیہا
۳ قولہ وہو مجموع البلاغة الخ قال القاضی الباقلانی الخ

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

في الاحوال واما ما نقل عن عثمان رض ان فيه لحنا فموضوع عند المحققين او ماول بسهو الكاتب
ثانيها ان فيه تناقضا نحو هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء وفي موضع
آخر ذكر خلق السماء ثم قال والارض بعد ذلك دحاها اجيب بان خلق الارض مقدم ودحوها متاخر
ويطلب تمام هذه المباحث من كتابنا سدرة المنتهى وثالثهما انه قد نقل عنه من الامور
الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه كلمة ما مفعول لم يسم فاعله والضمير في منه راجع اليه ومن
الاولى بيان له اعني بالقدر المشترك ظهور المعجزة حد التواتر مفعول بلغ وان كانت تفاصيلها
اي تفاصيل الامور آحادا اي اخبار آحاد وشجاعة على رض وجودحاتم يريد ان تواتر القدر المشترك
يفيد القطع كما ان الشجاعة والجود معلومان قطعا مع انهما منقولان في ضمن حكايات نقلت كل
واحدة منها باحاد الرواة وهي اي الامور او تفاصيلها مذكورة في كتب السير بكسر السين
وفتح الياء جمع سيرة بالكسر هي الخصلة وهي كتب يذكر فيها احوال الانبياء والاولياء وقد رويت
خوارق لا تحصى عن النبي صلى الله عليه وسلم كتكلم البهائم مرات والاحجار مرات والاشجار مرات و
شهادة الكل بنبوته وبكاء جذع النخل يوم ترك الانكار به واشباع الخلق العظيم من طعام قليل مرات
عديدة ونبوع الماء من اصابعه حتى كفى قوما كثيرا او شفاء الامراض الصعبة من لمسه في الساعة

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

Maktaba Tul Ishaat.com

آتیک الساعۃ وحسن الخلق والتجنب عن الاصنام وعادات الجاہلیۃ وعبادۃ الحق سبحنہ فی غار حرا
وحال الدعوۃ ای دعوۃ الناس الی الایمان من تحمل الشاق الشدیدۃ فی تبلیغ الحق والاجتہاد
باللسان والسنان ودعوۃ الملوک الجبابرۃ کملک غسان وکسرے فارس وقیصر الروم ونجاشی
الحبشۃ ومقوقس مصر وغیرہم مع ان بعضہم اوعدہ بالبطش فلم یخف مع قلۃ اعوانہ واسبابہ دبعد تاھما
حین فتح البلاد ودخل الناس فی دین اللہ افواجا واطاعۃ العرب کلہم وجاءتہ الہدایا والرسل
من ملوک الاطراف فانہ لم یغیر اخلاقہ من المسکنۃ والتواضع للفقراء والشفقۃ علی الیتامے
والارامل والقناعۃ بطعام قلیل وثوب خشن ومسکن وضیق کمساکین المساکین وقد کانت تجلب
الیہ الاموال العظیمۃ من الغنایم والخراجات فینفقہا علی الناس ولا یدخر لنفسہ شیئا حتے توفی
ودرعہ رہن وکانت قریش تعلم یوم فتح مکۃ انہ قاتلہم اجمعین فقال لا تثریب علیکم الیوم یغفر اللہ
لکم وہو ارحم الراحمین واخلاقہ العظیمۃ جمع خلق بضمتین اما سخاوتہ فلم یسال عن شیئ فقال لا
واما شجاعتہ فلم یفر قط ولو عظم الباس یوم احد وحنین وکان یقوم فی صف الحرب قدامہم
واما صلعمہ فروی انہ جاءہ یہودی یسالہ دینا فجلس معہ حتے صلے الناس العشاء فجعلت
الصحابۃ یہدونہ فنہاہم النبی صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم قالوا یہودی یحنک قال ان
لصاحبک الحق مقالا فاسلم الیہودی وقال کنت اجرب حلمک فی التوریۃ واما تواضعہ فانہ

Maktaba Tul Ishaat.com

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

لمجزه فی سائر العلوم العادیة بامتناع اجتماع هذه الامور فی غیر الانبیاء وان یجمع الله
تعالی عطف علی اجتماع هذه الکمالات فی حق من یعلم الحق تعالی انه الضمیر لمن یفتری
علیه تعالی بدعوی الرسالة والکتاب وتشریع الاوامر والنواهی ثم یمهله عطف علی یجمع
ثلاثا وعشرین سنة فان النبی صلی الله علیه وآله وسلم بعث وعمره اربعون سنة وتوفی وعمره
ثلاث وستون سنة علی الصحیح وقد ادعی بعض الکذابین النبوة کمسیلمة الیمامی والاسود العنسی و
سجاح الکاهنة فقتل بعضهم وتاب بعضهم وبالجملة لم ینتظم امر الکاذب فی النبوة الا ایاما معدودة ثم
یظهر یقوی الله تعالی دینه علی سائر الادیان کما وعده فی القرآن ووقوع الاظهار فی بعض
الازمنة والبلاد کاف فی صدق الوعد فلا یرد انه قد یغلب الکفار علی بعض بلاد الاسلام انا
غلبة الکفر فی اواخر الزمان فهو ثابت باخبار النبی صلی الله علیه وآله وسلم فهو من دلایل نبوته و
نصره علی اعدائه ویحیی اثاره من الکتاب والحدیث وشرائعه من الفرائض والسنن بعد موته
الی یوم القیمة وبعض هذه الامور وان کان للمخالف دعواه فی غیر الانبیاء لکن مجموع هذه الامور
حجة قاطعة حدسیة وثانیهما هذا المسلک للامام الرازی یعنی وحاصلان تکمیله تکمیل للانبیاء فهو نبی
انه ادعی ذلک الامر العظیم ای النبوة بین اظهر قوم بضم الهاء جمع ظهر خلاف البطن و
یقال هو بین ظهورهم واظهرهم اذا کان فی وسطهم وهم یحیطون به ومن زعم ان معنی اظهر قوم اغلب
قوم فلم یعرف اللغة لا کتاب لهم ولا حکمة معهم ای الا شریعة وبین لهم الکتاب والحکمة
وعلمهم الاحکام والشرائع من الواجبات والسنن والمحرمات والمباحات ومکارم الاخلاق
من الایثار والجود وصلة الرحم واکرام الضیف ونحوها ای اظهرها وعلمها الناس بحیث لا مزید علیه و
اکمل کثیرا من الناس فی الفضایل العلمیة والعملیة ونور العالم بالادیان والعمل
الصالح واظهر للتدین علی الدین کله کما وعده بقوله هو الذی ارسل رسوله بالهدی ودین
الحق لیظهره علی الدین کله ولا معنی للنبوة والرسالة سوی ذلک واعلم ان شواهد نبوته صلی الله
علیه وآله وسلم کثیرة فمنها نصوص التوراة والانجیل

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

رحمہ اللہ فی ہذا المقام فافتراہ علیہ وان نبوتہ لا یختص بالعرب کما زعم بعض النصاریٰ بل بعض الیہود ایضاً وذلک لان بعض کل من الفریقین انکر نبوتہ رأسا وبعض الآخر زعموا انہ مبعوث الی العرب فقط لانہم امیون ولا حاجۃ الی النبی لاہل الکتاب وہذا الزعم منہم باطل لانہ ادعی البعثۃ الی الناس جمیعاً والنبی معصوم عن الکذب باجماع منا ومن اہل الکتاب فان قیل اعتراض علی کونہ خاتم النبیین قد ورد فی الحدیث کما فی صحیح البخاری ومسلم وغیرہما نزول عیسی علیہ الصلوٰۃ والسلام بعدہ قلنا نعم قد ورد لکنہ ای عیسی علیہ السلام متابع محمداً صلی اللہ علیہ وسلم فیحکم علی شریعتہ لان شریعتہ قد نسخت فلا یکون الیہ الوحی ای لتجدید الشرع اما نفی الوحی مطلقاً فنحتاج الی دلیل ونصب احکام جدیدۃ فان قلت قد جاء فی صحیح البخاری ومسلم ان عیسی علیہ السلام یضع الجزیۃ ای لا یقبلہا عن الکفار بل یجبرہم علی الاسلام وہذا حکم جدید اجیب بان ہذا من اخبار النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بان قبول الجزیۃ حکم موقت ای نزولہ فیکون عدم قبولہا من احکام ہذا الشرع وقد یجاب بانہ قد ینتہی الحکم بانتہاء علتہ من غیر ان ینسخ شرع جدید کسقوط نصیب مؤلفۃ القلوب بعد ما اعز اللہ تعالی الاسلام بان یکون خلیفۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال شیخ الاسلام الحافظ ابن حجر العسقلانی رحمہ اللہ ان عیسی علیہ السلام یجتہد او یتعلم قال یاخذ الاحکام عن نبینا محمد صلی اللہ علیہ وسلم بلا واسطۃ ومن العجائب ما ذکرہ بعض المنسوبین الی العلم فی کتاب سماہ انیس الجلساء ان الخضر علیہ السلام کان یدخل علی الامام ابی حنیفۃ رحمہ اللہ کلیوم ویاخذ عنہ الشریعۃ فمات الامام بعد خمس سنین فکان خضر یزورہ قبرہ ویتعلم منہ حتی اکمل علم الشرع فی خمس وعشرین سنۃ اخری ثم امر اللہ تعالی الخضر علیہ السلام ان یذہب الی الامام ابی القاسم القشیری وحید عصرہ فی العلم والکرامات وصنف الف کتاب ووضعہا فی الصندوق وامر تلمیذہ ان یطرح الصندوق فی نہر جیحون ففعل فرای الماء قد انشق وظہر منہ ید لاخذ الصندوق فسال الشیخ عن ہذا السر فقال اذا نزل عیسی بن مریم طلب الکتب المحمدیۃ فلا یجدہا فینزل جبریل علیہ السلام ویقول امرک اللہ تعالی ان تذہب الی نہر جیحون وترکع رکعتین وتقول یا امین الصندوق انا عیسی فاعطنی الصندوق فیسلمہ الیہ فیعمل

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

الا فراد فی الاحوال المعراج و القبر و الجنة و النار مع انه لاحظ للعمل فیها فلو لم یعتقدها کان رواتها عنا
و وجودها و عدمها متساویا و ذا باطل بل الحق ان المذموم هو الظن الفاسد او الظن فیما یمکن فیه التعیین
بالاستدلال مع التکلیف بالیقین فیها کوجوب الواجب و وحدته و صدق النبی صلی الله علیه و
آله وسلم اما الظن بحکم الدلیل الظنی مع عدم امکان تحصیل الیقین فغیر مذموم فاحفظه فکثیرا ما یقع
فیه الخطاء عن النحاریر و مما یؤید ما ذکرنا ان ابا البرکات النسفی اورد سوالا علی ان خبر الواحد لا یفید
الیقین و تقریره ان الاحادیث الافرادیة فی الاحکام الآخرة لاحظ لها الا فی العلم ثم اجاب بان
عقد القلب علیها نوع من العمل لان العقد مغایر للعلم اما اولا فلان المقلد یعتقد بلا علم اذا العلم
ضروری او استدلالی و هو عار عنهما. و اما ثانیا فلان الکفار المعاندین کان لهم علم بلا عقد
قال الله تعالی وجحدوا بها و استیقنتها انفسهم ظلما و علوا انتهی ملخصا خصوصا یرید ان خبر الواحد
لا یعتبر فی العقائد و لا سیما مثل هذا الخبر لاشتماله علی الموانع عن العبرة کما فصلها بقوله اذا اشتمل
خبر الواحد علی اختلاف روایة کما سبق من روایة مائة الف و مائتی الف و قد تقرر ان الاختلاف
یوجب التشکیک للتعارض و کان عطف علی اشتمل القول بوجیه بفتح الجیم ای بما یوجب
یقتضیه مما یفضی الافضاء رسا یدن الی مخالفة ظاهر الکتاب و هو قوله تعالی منهم من
لم نقصص علیک و هو ای ظاهره ان بعض الانبیاء لم یذکر للنبی صلی الله علیه وسلم فی الکتاب
فیجب ترک الاقتصار و الاصح قول المصنف رحمه الله و الاولی ان لا یقتصر قلنا مخالفة الکتاب
امر محتمل غیر ثابت اما اولا فلان عدم ذکر القصص لا یستلزم عدم ذکر عددهم مجملا و فی اقحام الشارح
لفظ ظاهر اشارة الیه و اما ثانیا فلانه یحتمل ان خبر الحدیث عن الآیة و یحتمل عطف علی یفضی مخالفة
الواقع مع کون المخالفة محظورا فی هذا المقام و هو عد النبی من غیر الانبیاء او غیر النبی من
الانبیاء بناء علة لقوله یحتمل او مخالفة او عدا فافهم علما ان اسم العدد اسم خاص فی مدلوله
ای معناه لا یحتمل الزیادة و النقصان ان قیل کثیرا ما یفسر سبعون بالکثیر کما قیل فی قوله تعالی
ان تستغفر لهم سبعین مرة فلن یغفر الله لهم و فی قوله علیه السلام ستفترق امتی علی ثلاث و سبعین
فرقة قلت فسر و بالمعنی المجازی و الشارح م اراد عدم الاحتمال بحسب المعنی الحقیقی
و کلهم کانوا مخبرین مبلغین عن الله تعالی لان هذا ای الاخبار و التبلیغ

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

فاستحسنها فعرف ذلك زوجها يريد فطلقها فتزوجها النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومنه ما روى
ان النبي صلى الله عليه وسلم قرء سورة النجم فلما بلغ ذكره اللات والعزى ومناة وهي اصنام الكفار
اجرى الكفار مدحها على لسانه فسرت قريش ومنه ما روى انه شك في عصمة عائشة رضي الله عنها
بعد ما نزل القرآن بها فلم يستقين الى ان رأى صفوان مجبوبا يوم صعد شجرة فنزعت الريح ازاره
ومنه ما روى ان يوسف عليه السلام هم بالفاحشة حتى جلس بين رجلي زليخا والحق انه رأى البرهان
فلم يهم بذا استفاده صاحب الفتوحات المكية عن يوسف عليه السلام في الرؤيا ومنه ما روى ان داود
عليه السلام استحسن امرة وزيره فارسله للحرب مرة بعد اخرى ليقتل فقتل فتزوجها ولكن في هذا المقام
بحث وهو ان الحكم بالدليل على اطلاقه قبل اذا لم يصح الاسناد او لم تقبل التاويل فان بعض احاديث هذا
الباب مروي بسند صحيح مع قبوله التاويل الفصيح فالمسارعة الى الرد غير مرضية قال الشيخ جلال الدين
الاسيوطي قد وقع للامام الرازي والقاضي ابي بكر الباقلاني وامام الحرمين والامام ابن فورك والقاضي
عياض والامام الغزالي رحمهم الله وآخرين اجلاء انكار احاديث صحيحة حتى ما رواه البخاري ومسلم
اعتمادا على صعوبة الظاهر مع قبول التاويل ويجب منهم ائمة الحديث انتهى مختصرا ومن ذلك قوله عليه
السلام لم يكذب ابراهيم الا ثلاث كذبات وفسرت بقوله اني سقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقوله لسارة
سئل عن زوجته هذا اختي وهذا حديث صحيح الاسناد واول المحدثون بانها سميت كذبات لانها في

مولوی محمد برخوردار
صاحب ملتان
عفی عنہ

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

وحسنه وافتاء وتقريره وتحشيه ساعيه الله اعلم

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

معارف بزرگوار

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

سلیمن ولکن الشیاطین کفروا یعلمون الناس السحر وما انزل علی الملکین ببابل ہاروت وماروت وما یعلمن من احد
حتی یقولا انما نحن فتنۃ فلا تکفر ذم اللہ سبحانہ الیہود بانہم اتبعوا علم السحر المنقول من تعلیم الشیاطین
وہاروت وماروت وقد نزہ اللہ سبحانہ سلیمان عن تعلیم السحر بقولہ وما کفر سلیمان فعلم ان تعلیمہ کفر
فالاصح انہما ملکان بفتح اللام اشارۃ الی رفع جوابین ذکرہما بعض الافاضل فاحدہما انہما
ملکان بکسر اللام وقد قرئ وما انزل علی الملکین بکسرہا وعن الحسن البصری رحمہ اللہ انہما رجلان من اہل
بابل ووجہ الدفع ان ہذہ القراۃ شاذۃ والمتواتر فتح اللام والجواب بانہ مجاز صلاحہما تکلف وثانیہما
انہما شیطانان ببابل وتفسیر الآیۃ ان ما انزل نفی والملکین جبریل ومیکائیل ای لم یترل علیہما
السحر کما زعم الیہود وہاروت وماروت عطف بیان للشیاطین وہذا الوجہ مروی عن ابن عباس
بالاسناد ووجہ الدفع انہ خلاف المشہور لعیصد بعضہما کفرہ کبیرۃ اما الآثار المرویۃ فی قصۃ
زہرۃ فقال الامام الرازی والقاضی عیاض والقاضی البیضاوی موضوعۃ او منقولۃ عن مفتریات
الیہود وتعذیبہما انما ہو علی وجہ المعاتبۃ علی شیء من الزلۃ والسہو لا علی کفر او کبیرۃ کما
یعاتب الانبیاء علی الزلۃ والسہو ہکذا قررہ الشارح ؒ فی مصنفاتہ وہو فی غایۃ البعد للعتاب
الانبیاء لم یکن تعذیبا ولا سیما ہذا التعذیب الشدید والعجب من الشارح ؒ حیث انکر صدور الکبیرۃ
واعترف بالعذاب مع انہما مروی ان بمعاینۃ واحدۃ فان صحت الروایۃ فہما ثابتتان معا ولن یطل
صدور الکبیرۃ بطل التعذیب ایضا وکانا یعظان الناس الوعظ بلیغا ویعلمان السحر ویقولان
انما نحن فتنۃ ای امتحان من اللہ فلا تکفر وذلک لان الحق سبحانہ انزلہما امتحانا للعباد ویزجرانہم
عن السحر ومن تبر الایمان علماء السحر بعد النہی والزجر فہذا اہل طاعۃ تنہما علی وفق امر اللہ سبحانہ
لا معصیۃ ولا کفر فی تعلیم السحر اما قولہ تعالی وما کفر سلیمن فرد علی الیہود حیث زعموا ان سلیمان
کان ساحرا وادعی النبوۃ کذبا وقیل ما کفر ای لم یعتقدہ ولم یعمل بہ ولکن الشیاطین کفروا باعتقادہ والعمل
بہ حال کونہم یعلمون الناس السحر بل فی اعتقادہ ای اعتقاد کلمات الکفر وقلما یخلو السحر عنہما او
الاعتقاد ویکون السحر مؤثرا فلا بأس بہ بل ہو عن معتقدات اہل السنۃ خلافا لبعض المعتزلۃ والعمل بہ

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

مولنا مولوی محمد
برخوردار ملک

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

خرق الافلاک محال وان الحرکۃ السریعۃ من الارض الی العرش ثم الی الارض فی ازمن یقصر خارج عن طوق البشر وان کرۃ النار محرقۃ لا یمکن النفوذ منہا دائما ای وان لم یبن الکلام علی اصولہم فالخرق والالتیام علی السموات جائزان ودلیل امتناع الخرق غیر تام والنصوص شاہدۃ بوقوعہ نحو اذا السماء انشقت واذا السماء انفطرت وذکر الالتیام استطرادی والاجسام کلہا علویۃ او سفلیۃ متماثلۃ ای متفقۃ الحقیقۃ لانہا مرکبۃ من الجواہر الفردۃ وہی متماثلۃ فلیس اختلاف اجسام الا بالعوارض کذا قررہ المشائخ رح یصح علی کل ما یصح علی الآخر فیجوز خرق السماء کخرق العناصر من الہواء والماء ویجوز الحرکۃ بہذہ السرعۃ من البشر لجواز ہا من فلک الافلاک المتحرک فی طرفۃ العین بل الکثیر ویجوز تبرد النار کالماء والہواء واللہ تعالیٰ قادر علی الممکنات کلہا فہو قادر علی الخرق ونحوہ رقولہ فی الیقظۃ اشارۃ الی الرد علی من زعم ان المعراج کان فی المنام وہو قول جمع من اہل السنۃ علی ما روی عن معاویۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال القسطلانی معاویۃ بن ابی سفیان ولد حرب کاتب الوحی لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذو المناقب الجمۃ المتوفی فی رجب سنۃ ستین انتہی انہ سئل عن المعراج فقال کانت رؤیا صالحۃ ای صادقۃ وہذا الاثر رواہ ابن جریر وروی عن عائشۃ رضی اللہ عنہا ہی ام المؤمنین الصدیقۃ بنت ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ صاحبۃ المناقب الرفیعۃ المحافظۃ لعلم الحدیث والفقہ حتی قیل روی عنہا ثلث الشریعۃ وکانت الصحابۃ اذا اشکل علیہم مسئلۃ رجعوا الیہا وکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہا جاشدید اتزوجہا وہی ذات تسع سنین ومات عنہا وہی ذات ثمانی عشرۃ ومات بعد الخمسین المسنۃ خمس او ست او سبع او ثمان انہا قالت ما فقد بلفظ المجہول ای ما غاب یقال فقدتہ ای لم اجدہ جسد محمد صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ المعراج رواہ ابن جریر وفی سندہ مقال وقد قال اللہ تعالیٰ وما جعلنا الرؤیا التی اریناک وصف الرؤیا بالموصول اشارۃ الی انہا رؤیا وحی او تعظیما لہا الا فتنۃ للناس ای امتحانا لہم ہل یصدقون بہا ام ینکرونہا واجیب بان المراد بالرؤیا فی الآیۃ وقول معاویۃ رضہ الرؤیا بالعین وہذہ لغۃ وان کان المشہور استعمال الرؤیا فی المنام وہذا التاویل منقول عن ابن عباس رض قال فی تفسیر الآیۃ ہی رؤیا عین اریہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ اسری بہ الی بیت المقدس رواہ البخاری واجیب عن الآیۃ بوجوہ احدہا انہ رای فی منامہ انہ دخل مکۃ فتاخر وقوع تعبیرہ سنۃ

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

اللهم اغفر لكاتبه ولوالديه ولمن سمعه منه

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

رايتها التوقف وهو راى سعيد بن جبير واختار الشارح القول الثاني على الثالث لانه مؤيد بالحديث
ولانه لا يدل على الرؤية بالعين نص واما قول ابن عباس فلعله اجتهادي واما حديث جابر فما
رايت دليل مشافهة لا شك فيه ففي ثبوته نظر ولا يغرنك وقوعه في غنية الطالبين المنسوبة الى
الغوث الاعظم عبد القادر جيلاني قدس سره العزيز فالنسبة غير صحيحة والاحاديث الموضوعة فاقم
وكرامات الاولياء حق الولي هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن حسب
بفتحتين او بالسكون وما مصدرية اي بقدر الامكان المواظب صفة للعارف اي الملازم على الطاعات
حتى قيل ان الولي بالكامل لا يترك المندوب المجتنب عن المعاصي حتى انه يخرج بالكبيرة واصرار
الصغيرة عن الولاية المعرض عن الانهماك اي الاستغراق في اللذات والشهوات اراد المباحات
واما الاجتناب عن كل ما يلذ ويشتهى فليس من الطريقة المحمدية بل من فعل رهبان النصارى واليهود
وقد صح النهي عنه في الاحاديث وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله بكسر القاف وفتح
الباء اي ممن جانبه غير مقارن نفت لامر او حال منه لدعوى النبوة اشارة الى دفع شبهة المنكرين
للكرامات وهي اشتباه النبي والولي فمنا لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

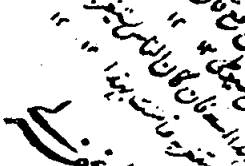
Maktaba Tul Ishaat.com

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

اللهم ارض عنا واعف عنا انك انت العفو

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

في محل الجر باضافة حرف المفاجات والجر والاعمل في ما تقدم على الجار والمجرور بتقدير جره يسوق بقرة السوق راندن والسانق والسائق واللوحة قد حمل عليها اي وضع عليها شيئا ثقيلا وفي رواية بينا رجل راكب على بقرة والمناقات مدنوعة بانه كان راكبا وحاملا اذا التفت البقرة الالتفات النظر الى يمين او شمال او خلف وقالت اني لم اخلق لهذا وانما خلقت للحرث اي للزراعة وفيه تصريح بان الحمل على البقر ظلم فقال الناس اي الصحابة سبحان الله بقرة تكلم بضم الميم وعدف احدى التاءين وكان هذا القول تعجبا لا جوابا وقال النبي صلى الله عليه وسلم امنت بهذا اي بان الله سبحانه قادر عليه والحديث رواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة مع قليل تفاوت وفيه فاني اؤمن به وابو بكر وعمر وما هما ثمة وهذا فضيلة عظيمة للشيخين وفي كون الحديث دليلا على الكرامة نظر اذ ليس تكلم البقرة من تصرف احد من الاولياء ولم ار من شراح من تعرض له وغير ذلك من الاشياء مثل رؤية عمر وهو على المنبر بالمدينة جيش السارية فنادى الجبل فمشرفها جيشة نصب بالردية بمعنى نادى موضع بالعجم طوله ثلث وثمانون درجة وعرضه اربع وثلثون كما في الزيج وهو على اكثر من خمسمائة فرسخ عن المدينة حتى قال لامير جيش يا سارية هو اسم الامير الجبل الجبل نصب على التحذير فهذا ره علة لقال من وراء الجبل اي مما خلفه لمكر العدو هناك لاحتفافه ليضيقوا على المسلمين من حيث لا يعلمون وفيه نظر لمعرفة وسماع صلة به عطف على رؤية كلامه معترضا المسافة روى ان عمر بن الخطاب بعث جيشا وامر عليهم سارية بن زنيم فبينا هو يخطب على المنبر يوم الجمعة بمدينة اذ ترك الخطبة وقال يا سارية الجبل ثلث مرات فالتفت الحاضرون بعضهم الى بعض حتى قال بعضهم انه مجنون فقال علي رضي الله عنه لينظرن ما قال ثم سأله عبد الرحمن بن عوف وكان يستأنس به فقال رأيت المشركين هزموا اخوانا وباتوا بهم من بين ايديهم وظهورهم فامرتهم ان يسندوا ظهورهم



الى الجبل حتى يقاتلوا من وجه فجاء بشير بعد شهر وقال جاءنا العدو وقت الصلوٰة الجمعة فهزمونا فسمعنا مناديا ينادي يا سارية الجبل فلحقنا بالجبل فانهزم العدو وهذا الملخص ما رواه البيهقي وابو نعيم والخطيب وابن مردويه فعلى هذا يكون قوله الجبل منصوبا بتقدير الزم ونحوه وعلى ما ذكره الشيخ بتقدير ائت ولكن المعتمد ما رواه المحدثون وكشرب خالد رضي الله عنه هو خالد بن وليد بن مغيرة القرشي هاجر بعد الحديبية واسلم ولقبه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سيف الله لاجتهاده الشديد في الجهاد ونصرته للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبعد السم هو ما يقتل ذا شرب ما في الساعة واما بالمهل حتى بعد ستة من غير التضرر به ذكر الدميري من علماء الشافعية ان نصارى الحيرة ارسلوا اليه عبد المسيح المعمر باكثر من ثلث مائة وخمسين سنة فجاء وفي يده قارورة فقال خالد ما هو قال سم الساعة اريد ان اشربه اذ ساءت منك ما اكرهه فاخذه خالد وذكر اسم الله وشربه فانصرف رسولهم واخبرهم بهذا العجب فصالحوه ولم يحاربوه وقال القاري الهروي في تخريج الكتاب رواه ابو يعلى والبيهقي وابو نعيم في الدلائل وكجريان النيل نهر عظيم يجري تحت مصر من المغرب والجنوب الى المشرق والشمال بكتاب عمر رضي الله عنه روي انه لما فتح عمرو بن العاص الصحابي مصر في عهد عمر بن الخطاب قال له اهلها ان النيل لا يجري الا بان نلقي فيه جارية بكرا مع افضل ما يكون من الحلي والثياب اذا مضى احدى عشرة ليلة من هذا الشهر فقال عمرو هذا لا يكون في الاسلام فجف النيل حتى اراد الناس الجلاء فكتب الى عمر فاستحسن نهيه عن القاء الجارية وبعث بهذا الكتاب ليلقي في النيل من عبد الله عمر امير المؤمنين الى نيل مصر اما بعد فان كنت تجري من قبلك فلا تجر وان كان الله تعالى يجريك فاسأل الله الواحد القهار ان يجريك فجرى من وقته الى يومنا رواه ابو الشيخ واختصرناه وفي سنده من لا يعرف

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

بسم الله الرحمن الرحيم

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

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

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

حواشی
متعلقہ صفحہ نمبر
۴۸۶

Maktaba Tul Ishaat.com

حواشی متعلقہ صفحہ نمبر ۴۸۷

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

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

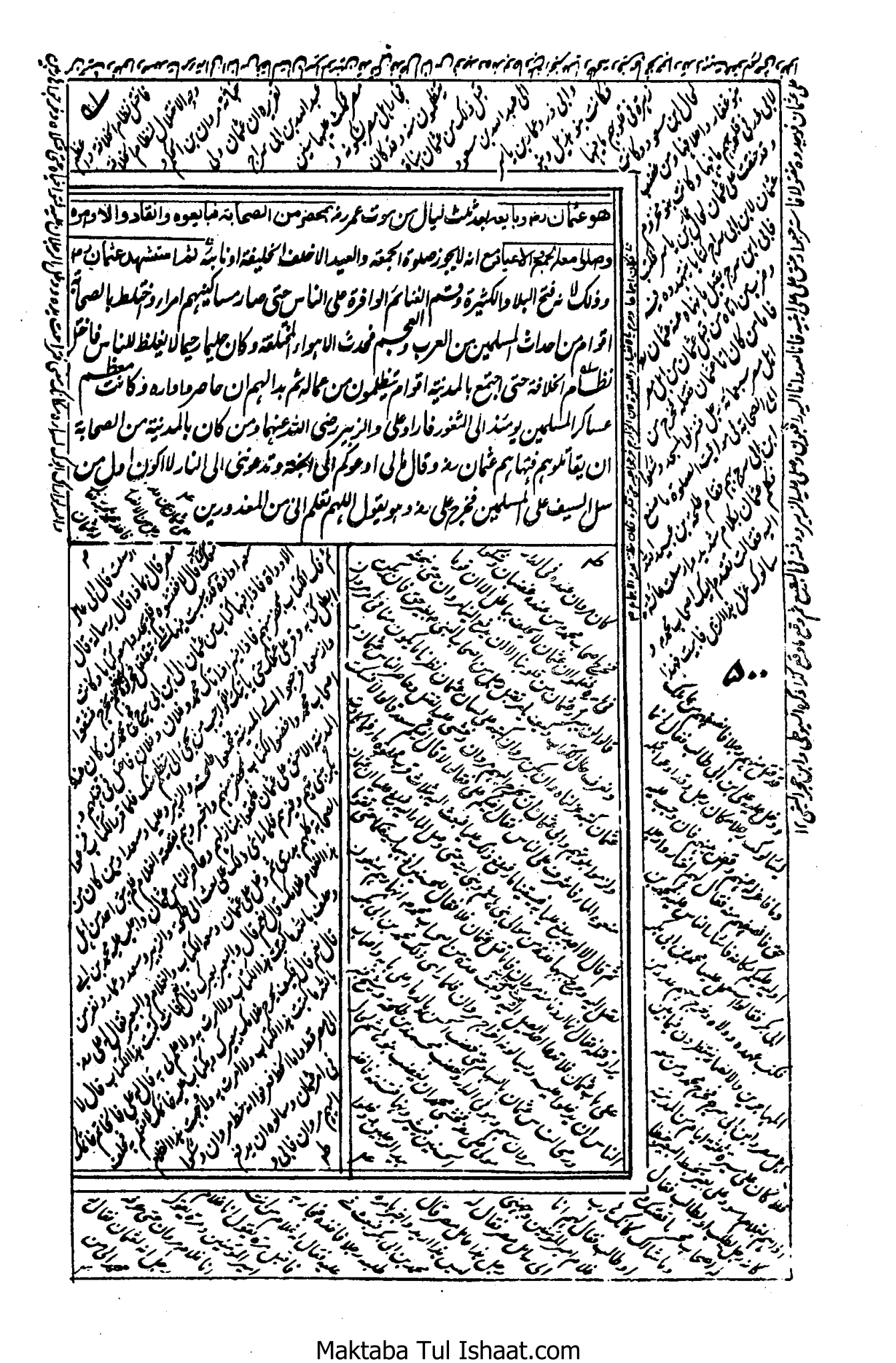
Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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



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

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

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

سنتين وثلثة اشهر ثم يزيد بن عبد الملك اربعا ثم هشام بن عبد الملك عشرين ثم الوليد بن يزيد
بن عبد الملك سنة وشهرين ثم يزيد بن الوليد خمسة اشهر ثم ابراهيم بن الوليد اربعة اشهر ثم مروان
بن محمد بن مروان بن الحكم نحو خمس سنين وانقضى به دولة المروانية ثم قام العباسيون فاولهم
عبد الله الملقب بالسفاح بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس اربع سنين ثم اخوه المنصور اثنتين
وعشرين سنة ثم محمد بن عبد الله الملقب بالمهدي عشر سنين وكان من الصلحاء ثم ابنه الهادي
موسى سنة ثم هارون الرشيد ثلثا وعشرين ثم ابنه الامين اربعا ثم اخوه المامون الفيلسوف عشرين
ثم اخوه المعتصم بالله تسعا ثم ابنه هارون الواثق بالله ستا ثم اخوه جعفر المتوكل على الله اربعة عشر
ثم محمد المنتصر بالله سنة اشهر ثم احمد المستعين بالله بن المتوكل ثم محمد المعتز بالله اربعا ثم محمد المهتدي
بالله سنة واحدة ثم احمد المعتمد على الله بن المتوكل عشرين سنة ثم احمد المعتضد بالله نحو عشرة
ثم علي المكتفي بالله ست سنين ثم اخوه جعفر المقتضد بالله اربعا وعشرين ثم محمد القاهر بالله سنة
ونصفا ثم احمد الراضي بالله ست سنين ثم ابراهيم المتقي لله ثلثا ثم عبد الله المستكفي بالله سنة و
اربعة اشهر ثم المطيع لله احدى وعشرين سنة ثم عبد الكريم الطائع لله سبعة عشر ثم القادر بالله
نحو خمس واربعين ثم القائم بامر الله نحو عشرين ثم المستظهر بالله خمسا وعشرين ثم المسترشد
بالله سبعة عشر ثم الراشد بالله نحو سنة ثم المقتفي لامر الله خمسا وثلثين ثم المستنجد بالله عشرا ثم
المستضيء بامر الله باربع سنين ثم الناصر لدين الله سبعا واربعين ثم ابنه الظاهر بالله نحو ثلثة عشر
ثم ابنه المنتصر بالله نحو ثلثة عشر ثم المستعصم بالله نحو اثنتي عشر فخرج التتار كفار الترك فقتلوه
في بغداد ثم قتلوا من المسلمين في كورهم وانائهم وصبيانهم في بلاد المسلمين ما لا يحصى وتمت دولة
العباسية ومن العجائب ان كل سادس منهم خلع عن الخلافة او قتل والسادس الاول حسن بن علي
وتمام قصصهم ذكرناه في تاريخ الخلفاء للاسيوطي ولعل المراد من الحديث ان الخلافة الكاملة التي لا

يشوبها شيء من المخالفة اي مخالفة الخليفة الحق وميل عن المتابعة اي اعراضه عن متابعة النبي صلى الله
عليه وسلم في الزهد وكمال التقوى وقيل معناه مخالفة الناس الخليفة وميلهم عن متابعته وورد عليه
ان هذا لم يوجد الا في الشيخين فتكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ومما يدل على ان الخلافة
لم تنقطع على ثلثين قوله عليه الصلوة والسلام لا يزال الدين قائما حتى يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم

Maktaba Tul Ishaat.com

حواشی متعلقہ صفحہ نمبر ۵۰۶

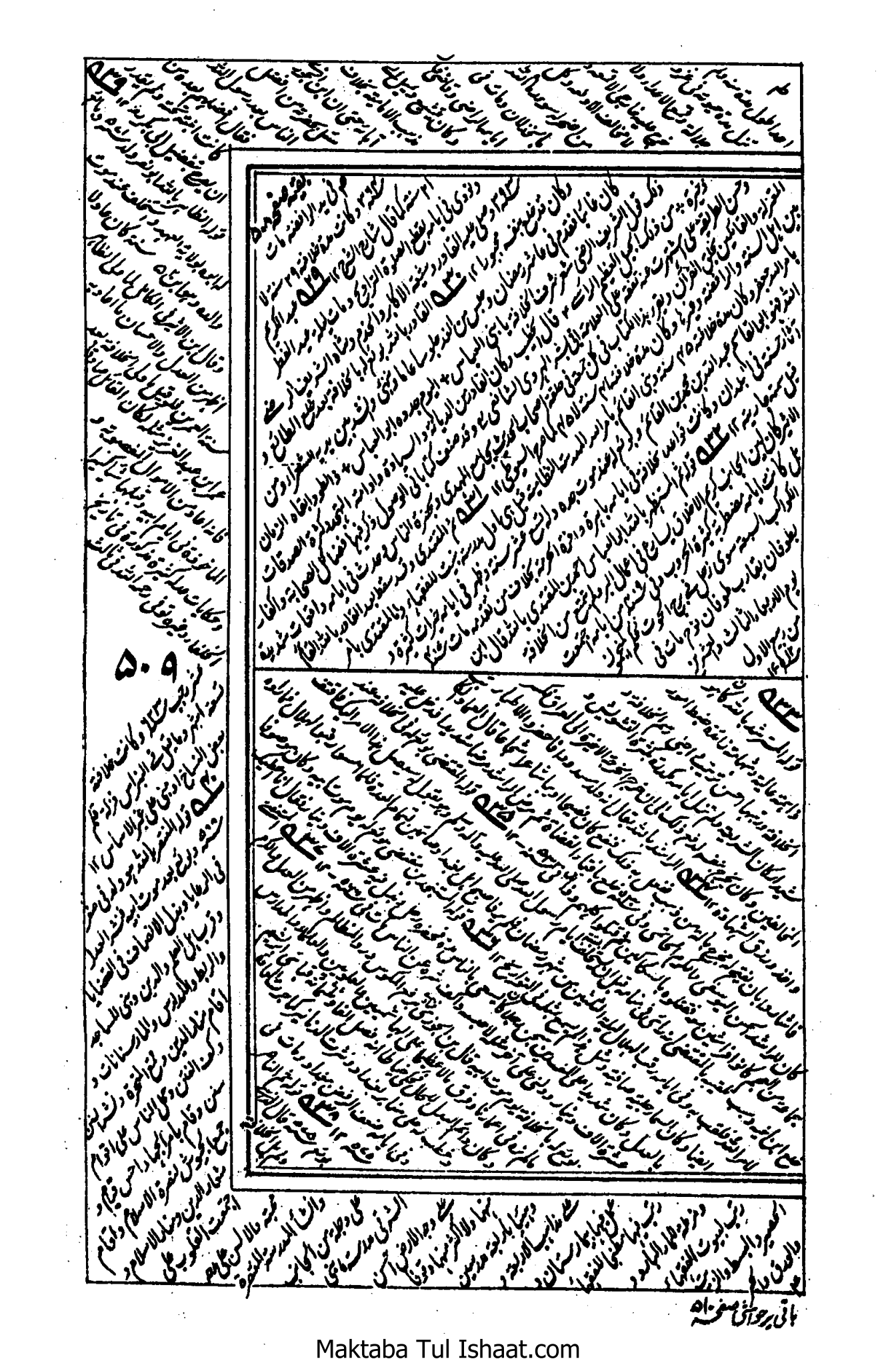
باقی بر صفحہ ۵۰۸

Maktaba Tul Ishaat.com

بقیہ حواشی صفحہ نمبر ۵۰۷

ام الاراک قتال وقتل من الاراک فی یوم اربعۃ الاف ودام القتال ان ہزم جیش الخلافۃ وہسک ہو قصر علی خصیتہ فمات وذلک فی رجب سنۃ ۲۵۶ھ ۱۲ **۵۲۰** قولہ احمد المعتمد بن عبیب الاتفاق انہ کان محبوسا عند قتل المہتدی فاخرجوہ وبایعوہ ثم انہ استعمل اخاہ الموفق طلحہ علی المشرق وصیر ابنہ جعفرا ولی عہدہ وولاہ مصر والمغرب وانہمک المعتمد فی اللہو واللذات واشتغل عن الرعیۃ فکرہ الناس واحبوا اخاہ طلحہ وفی ایامہ دخلت الزنج البصرۃ ووقع القتال ثم استمر من ست وخمسین الی ستۃ سبعین فقتل فیہا ماۃ الف الزنج لعنہ اللہ واسمہ بہبود وکان ادعی انہ ارسل الی الخلق وذکر الصولی انہ قتل من المسلمین الف الف وخمسمائۃ آدمی وقتل فی یوم واحد بالبصرۃ ثلثمائۃ الف وکان ابتدا فی المدینۃ لیصعد علیہ ویسب عثمان وعلیا ومعویۃ وطلحۃ والزبیر وعائشۃ رضی اللہ عنہم اجمعین وکان ینادی علی الرتوت العلویۃ فی عسکرہ بدرہمین وثلثۃ وکان عند الواحد من الزنج العشرین العلویات یطاہن ویستخدمہن ولما قتل ہذا الخبیث دخل براسہ بغداد علی رمح وصبح الناس بالدعا للموفق ومدحہ الشعراء۔ ووقع فی خلافۃ المعتمد الوبا رفعات حتی لا یحصون عم اعظمہ بدات ونلازل ووقع ایضا غلاء مفرط بالحجاز والعراق وبلغ کر الحنطۃ فی بغداد ماۃ وخمسین دینارا ومات المعتمد سنۃ ۲۷۹ھ ۱۲ **۵۲۱** قولہ المعتضد باللہ کان المعتمد عمہ وکان شجاعا مہیبا وکان یقدم علی الاسد وحدہ وکان کثیر الرحمۃ اذا غضب علی احد وعزم فی ایام الخلافۃ علی لعن معویۃ علی منابر فخوف الوزیر فلم یفعلہ وکتب کتابا فی ذلک وکرہ کثیرا من المناقب لعلی وثلب معویۃ لما مرض تقدم الطبیب وحس بنبضہ ففتح عینہ وافس الطبیب رجلہ فدعاہ ازاعافات الطبیب ثم مات ہو من ساعتہ وکان ذلک سنۃ ۲۸۹ھ **۵۲۲** قولہ علی المکتفی باللہ وکان یضرب بحسنہ المثل قال الصولی لیس من الخلفاء من اسمہ علی الا ہو وعلی ابن ابی طالب مات المکتفی شابا سنۃ ۲۹۵ھ ۱۲ **۵۲۳** قولہ جعفر المعتضد باللہ وہذا

۵۰۸



Maktaba Tul Ishaat.com

من قریش رواہ احمد ومسلم ان تحلت ہذا قبح عظیم فی سنویۃ رذالۃ اول من کان مالکا بعد ثلثین و اہل السنۃ لا یجوزون قدحہ قلت لاہل الخیر مراتب بعضہا فوق بعض وکل مرتبۃ منہا یکون محل قبح بالنسبۃ الی التی فوقہا وکان الامام الغزالی بعد ما اخذ فی التصوف یتاسف علی ما مضی من عمرہ فی التصنیف حتی الفقہ ولذا قیل حسنات الابرار سیات المقربین وفسر بعض الکبار قولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام انی لاستغفر اللہ فی الیوم اکثر من سبعین مرۃ بانہ کان دائم الترقی وکلما کان یترقی الی مرتبۃ استغفر عن المرتبۃ التی قبلہا واذا تقرر ذلک فنقول کان الخلفاء الراشدون لم یتوسعوا فی المباحات وکان سیرتہم سیرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الصبر علی ضیق العیش وتجنب الاتصاف والاتقاء عن مقتضیات الطبائع البشریۃ واما معاویۃ فہو وانلم یرتکب منکر الکنہ توسع فی المباحات ولم یکن فی درجۃ الخلفاء الراشدین فی ادا حقوق الخلافۃ لکن عدم المساواۃ بہم لا یوجب قدحا فیہ ومما یدل علیہ قولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام اول من یسلم سنتی رجل من بنی امیۃ

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

مولانا مولوى محمد برفوردار

اراد وبسطها بالحصون والجيوش لمنع الكفار وتجهيز جيوشهم لتجهيز اعطاء كل المسافر ما يحتاج اليه ومنه تجهيز البنات عند الزفاف وَاَخْذِ الصَّدَقَاتِ زكوة النصاب والعشر والخراج فتوخذ من اغنيائهم وتقسم على فقرائهم وَقَهْرِ الْمُتَغَلِّبَةِ اى الغالبين بلا حق من الظلمة والغاصبين وَالْمُتَلَصِّصَةِ اى السارقين المبالغين فى السرقة وَقُطَّاعِ الطَّرِيْقِ بالضم والتشديد اى من يرصد الطريق للنهب وَاِقَامَةِ الْجُمَعِ وَالْاَعْيَادِ وهى من اعظم شعائر الاسلام وَقَطْعِ الْمُنَازَعَاتِ الْوَاقِعَةِ بَيْنَ الْعِبَادِ وَقَبُوْلِ الشَّهَادَاتِ الْقَائِمَةِ عَلَى الْحُقُوْقِ ان قلت القطع والقبول يتحققان من الحكم اينما قلت قد لا يتحققان منه كما فى الحدود والقصاص ولا بد فيهما من الامام او نائبه والبقية مجملة على الممر فلا ينقطع قطع الحكم وقبوله لعدم القهر وتزويج الصِّغَارِ جمع صغير وَالصَّغَائِرِ جمع صغيرة اَلَّذِيْنَ لَا اَوْلِيَاءَ لَهُمْ اى ليس لهم من الاقارب من يدبر امرهم وذلك لانه لا ينفق المال على ذلك الا صاحب بيت المال وَقِسْمَةِ الْغَنَائِمِ وغيرها وذلك لان الطمع لا ينقطع الا بمنع من له قهر ونحو ذلك من الامور التى لا يتولاها احاد الامة وقد اطنب المصنف اطنابا بالايناسب المختصرين عليها لاهتمام بنصب الامام وارشادا للائمة الى ما يجب عليهم فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذى شوكة اى سياسة وغلبة فى كل ناحية طرف من الارض بان يكون فى بخارا امام وفى سمرقند امام آخر ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة على جميع بلاد الاسلام قلنا لانه اى الاكتفاء يؤدى الى منازعات ومخاصمات مفضية الافضاء رسايدن الى اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهد فى زماننا هذا من المحاربات بين ملوك الاسلام ولا يخفى ان نصب من يتملك بلادا والاسلام كلها مشكل وكنت اتعجب منه حتى رأيت فى المواقف انه لا يجوز العقد لامامين فى ارض متضائقة الاقطار وامافى ارض وسيعة بحيث لا يسع الواحد تدبيرها فهو محل الاجتهاد انتهى واظن ان الجواز ارجح فان قيل فليكتف امر مجهول بذى شوكة له الرياسة العامة امامًا كان اى موصوفا بصفات الامامة كالمرتشى العاقل السائس او غير امام كالامير الذى ليس مرتشيا فان انتظام الامر يحصل بذلك كما فى عهد الاتراك جمع تُرك بالضم وهم قوم عظيم فى الاقليم الشمالى من الارض من اولاد ترك بن يافث بن نوح عليه السلام وكانوا من اشد الكفار

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

الحسين ومحمد بن الحنفيه وابو القاسم عمر وابو الفضل عباس السقاء واولاده من فاطمة رضي الله
عنها الحسنان[1] وزينب[2] وام كلثوم رضي الله عنهم ثم ابنه الحسن ابو محمد[3] الزاهد الجواد الحليم[4] الوفاء
والحسنة مشى من مدينة الى مكة نحو عشرين ..... حجة والنجائب معه وخرج من ماله مرتين و
انفق نصف ماله ثلث مرات ومن اعظم مناقبه تسليم[5] الخلافة حقنا للدماء مع ما كان معه من عساكر كالجبال
وفي الصواعق سمته زوجته جعدة بن قيس[6] لما مر يزيد بن معاوية .....

مولانا مولوی محمد [illegible] غفر الله لہ
ولوالدیہ

Maktaba Tul Ishaat.com

ومن نسب ذلك الى معاوية رضي الله عنه فقد اخطأ ثمانية اخطاء سنة تسع واربعين او سنة خمسين وعمره سبع واربعون سنة لكنه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع سنين ثم مع ابيه ثلثين ثم في الخلافة ستة اشهر ثم بالمدينة بقية العمر ودفن بالبقيع وعمته سبعون ولده الحسن المثنى بن الحسن بن علي وزيد بن الحسن بن علي رضي الله عنهم وكان للحسن المثنى خمسة بنين عبد الله وابراهيم والحسن المثلث وجعفر وداود رضي الله عنهم وزعمت الشيعة ان الحسن رضي الله عنه بن علي رضي الله عنه لا عقب له وان الحجاج اسا صلهم وهذا كذب محض ثم اخوه الحسين ابو عبد الله استشهد يوم الجمعة عاشر المحرم سنة احدى وستين عند شط الفرات بقرب كوفة وله ست وخمسون سنة واشهر واسود السماء يومئذ وامطرت دما وابلى الدين حاربوه باصناف من البلاء والموت العقيم وكان متولي الحرب عبد الله بن زياد امير الكوفة وصاحب العسكر عمر بن سعد في ستة آلاف ومباشر القتل شمر وسنان بن انس النخعي ثم ان قوما من المسلمين اراد الانتقام منهم فبايعوا المختار بن ابي عبيد فملكوا الكوفة وحاربوا عبد الله بن زياد بالموصل على شط الفرات يوم عاشورا فقتلوه سنة تسع وتسعين ولما قتل جاءت حية فطفقت تدخل انفه وفمه ثم تخرج من دبره ففعلت ذلك مرارا وهم ينظرون اليها ثم دخلت انفه وفمه ولم تخرج منه وقد انتفخ بطنه وانشق فخرجت منه وهو ميت وقتل معه خلق كثير من اهل بيته وقتل المختار بعد ذلك بسنة وقيل بسنتين وقيل بثلاث سنين وقتل معه خلق كثير من اصحابه وقتل المختار اخبر بعد ذلك بانه صاحب الوحي فحاربه مصعب بن زبير بن العوام فقتله

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

محمد الحافظی البخاری رفع حدیثا فی ذلک والعهدة علیه ویکون من قریش ولا یجوز من
غیرهم ولا یختص ببنی هاشم واولاد علی یعنی بشرط ان یکون الامام قرشیا هکذا وقع فی
بعض النسخ بلفظ التصغیر وبإرادة النسبة وذکر بعض الکبار ان هذه الکلمة نسبة فی العرب ان الصحیح فی
النسبة قرشی بفتحتین وفی بعضها بلفظ التصغیر للنسبة من باب تسمیة الرجل باسم القبیلة لقوله علیه
الصلوة والسلام الائمة من قریش وجه الاستدلال ان الجمع المعرف باللام یطلق ویراد به الجمعیة ویکون
الاستغراق الافراد کما تقرر فی الاصول وهذا وان کان خبرا واحدا لکن لما رواه ابو بکر رضی الله عنه محتجا
علی الانصار حین ارادوا ان یکون الخلافة فیهم لا فی قریش ولم ینکره احد بل عملوا به فصار مجمعا
علیه وههنا بحث وهو ان جعله خبر الآحاد من قلة تتبع الاحادیث کما هو عادة المتکلمین فانه حدیث متواتر
رواه نحو اربعین صحابیا کما فی الصواعق ومن زعم انه اقل من نصاب المتواتر کذبه التجارب والرجوع
الی الوجدان عند سماع الاخبار ان قلت لو سلم انه خبر الاحاد فلا باس لان مسئلة الامامة من الفروع وقد
تقرر ان العمل بالخبر الواحد واجب قلت نعم لکن الشیعة یجعلونها من الاصول الاعتقادیة وکثیر من المتکلمین
لا یکتفی فیها بالخبر الواحد ولو سلم فالحجة الاقوی خیر من القویة ولم یخالف فیه ای فی اشتراط القرشیة
الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا یشترط ان یکون هاشمیا ای من اولاد هاشم بن عبد مناف او علویا بالکسر
من اولاد علی عن الزهراء او غیرها رضی الله عنهم وهذان الشرطان لبعض الشیعة ما ثبت بالدلائل
من خلافة ابی بکر وعمر وعثمان بضم الثلثة واولها الاجماع وقد ورد فی بعض الآیات وکثیر من الاحادیث
ما یدل علی صحة مذهبهم مع انهم لم یکونوا من بنی هاشم وان وصیة کانوا من قریش فان قریشا اسم لاولاد النضر بن کنانة

Maktaba Tul Ishaat.com

الملقب بقريش اولا عند الجمهور لانه تجمع يوما في ثوب فقالوا تقرش اى تجمع من قولهم قرشة اذا جمعه من باب ضرب ونصر اولانه جارا لى قومه كانه جمل قريش اى شديد وقيل قريش من تخلذن غالب بن فهر كانوا قد وتهم في سفر التجارة وكان الناس يقولون جار عير قريش وقيل سموا به لاجتماعهم في الحرم وقيل لانهم كانوا يجمعون التجارات وقيل قريش دابة في البحر تخافها دواب البحر سموا به لشجاعتهم وهاشم هو ابو عبد المطلب بتشديد الطاء جد رسول الله صلى الله عليه وسلم عطف بيان لعبد المطلب فانه محمد بن عبد الله كان حسن الوجه ري في وجهه نور النبي صلى الله عليه وسلم وعاش ثمان عشرة سنة وروى باسانيد ضعيفة ان النبي صلى الله عليه وسلم زاره فاحياه وآمنة ام رسول الله صلى الله وآمنا به واختار الامام الرازي انهما ماتا على ملة ابراهيم عليه السلام والجمع ان الاحياء كرامة لهما ليضاعف ثوابهما وقد الف الحافظ المحقق جلال الدين الاسيوطي رسائل ستا في اثبات ايمانهما وايمان جميع آباء النبي صلى الله عليه وسلم الى آدم رم وتبعه محققو المتاخرين وعارضه علي سلطان القاري رسالة في اثبات كفرهما فراى استاذه ابن حجر المكي في منامه ان القاري سقط من سقف فانكسرت رجله فقيل هذا جزاء اهانته والدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فوقع كما راى ومن اراد كشف مشكلات هذه المسئلة فلينظر في رسائل الاسيوطي ابن عبد المطلب اسمه شيبة وسمي عبد المطلب لان هاشما قال لاخيه المطلب بن عبد مناف ادرك عبدك بمدينة وكان قد ذهبت امه الى اخوالها بني عبد النجار احد قبائل الانصار وقيل جارية المطلب وهو في ثياب رثة فظنوا انه عبد وهيئ ان يقول هو ابن اخي ثم احسن حاله وقال ابن اخي هاشم وكان جوادا كريما حسن الوجه وعاش مائة واربعين سنة ابن هاشم اسمه عمرو ولقب هاشما لهشمه الثريد لقومه في سنة اصابتهم

صاحب غفرله مولانا مولوی برکت اللہ

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

قال بحر العلوم ١٢

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

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

وقوله يوم جل اليه رأس الحسين رضى الله عنه

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

باقي برصفحه ۵۴۵

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

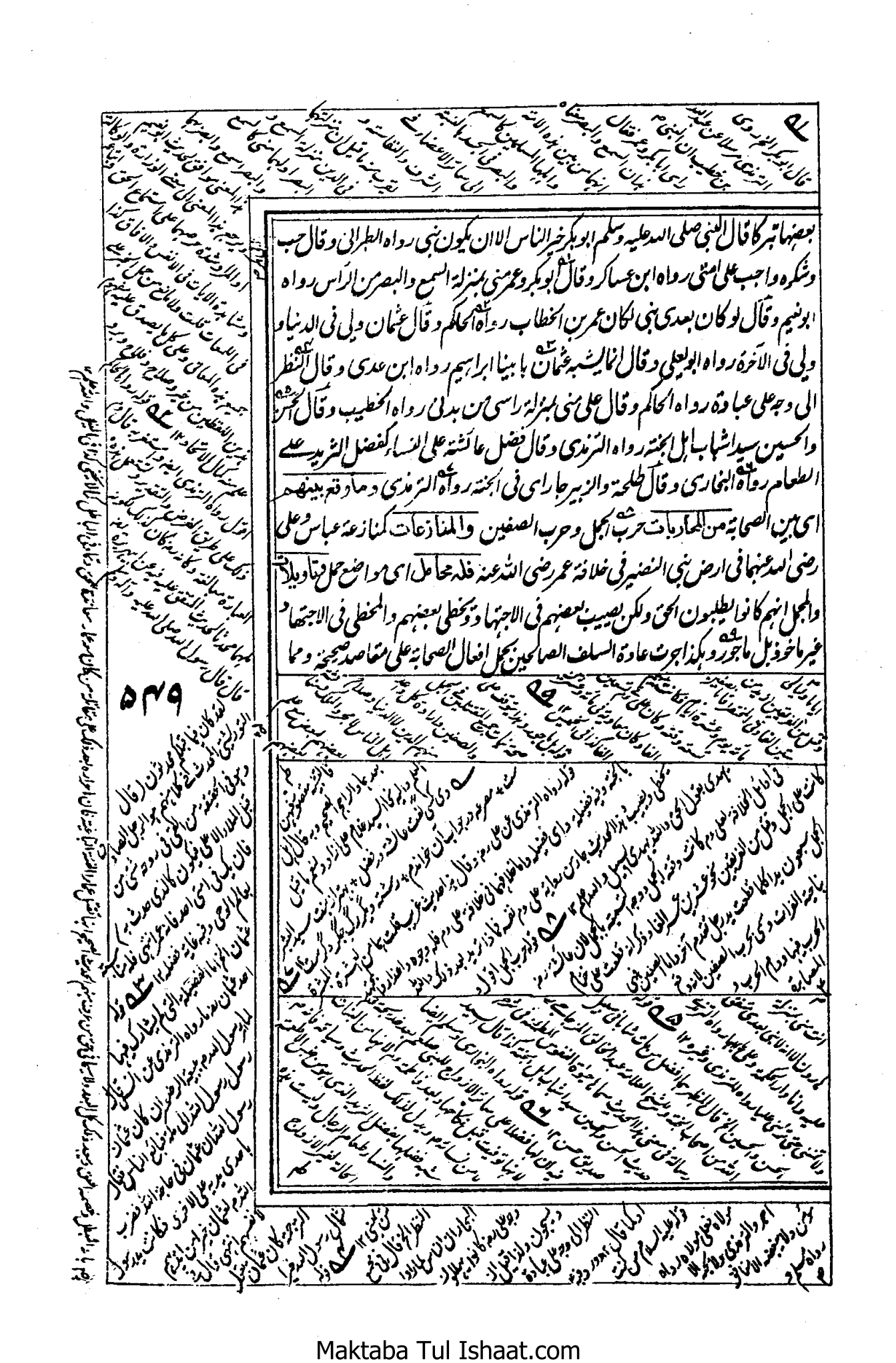
Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

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



Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

عبد الملک بن مروان ملک بنی امیۃ علی العراق والحجاز فظلم ظلما شدیدا وقتل الوفا کثیرۃ من اہل البیت النبوۃ
والعلماء المجتہدین والزہاد والصالحین وکان یعذب عذابا الیما لا ستر فوقہ من الحر والبرد ولذامات فیہ خلائق
لا یحصون وطلب سعید بن جبیر التابعی الجلیل من مسافۃ بعیدۃ وامر بقتلہ فاستقبل القبلۃ وقال انی
وجہت وجہی للذی فطر السموات والارض وما انا من المشرکین قال اصرفوہ عن القبلۃ قال اینما تولوا
فثم وجہ اللہ قال اطرحوہ علی الارض منکوسا قال منہا خلقتکم وفیہا نعیدکم فقتلہ ودعا الیہ سعید عند قتلہ فلم
یستطع قتل احد بعدہ ولم یعش الا خمسۃ عشر یوما وکان اذا نام استیقظ فزعا وقال اخذنی سعید بدمہ وعن
عمر بن عبد العزیز قال رائت فی المنام جیفۃ منتنۃ فقلت ما انت قال انا الحجاج قدمت علی اللہ فوجدتہ
شدید العقاب فقتلنی بکل قتلۃ قتلہ وہا انا موقوف بین یدی اللہ فانتظر ما ینتظر الموحدون وعن اشعث
الحرانی قال رائت الحجاج بحال سیئۃ فسالتہ فقال کما قتلت احدا الا قتلنی بہا قلت ثم مہ قال ثم امر
بی الی النار قلت مہ قال ارجو ما یرجو اہل لا الہ الا اللہ وذکر ہا الاسیوطی فی شفاء الصدور لان النبی صلی
اللہ علیہ وآلہ وسلم نہی عن لعن المصلین قال القاری الہروی ورد ہذا المعنی فی عدۃ احادیث ومن
کان من اہل القبلۃ ہو الذی یصلی الی الکعبۃ وجعل ہذا من علامات الاسلام لان غیرنا من غیر اہل الملل
لا یصلون الیہا ولان الصلوۃ اعظم شعار الایمان وفی الحدیث من صلی صلوتنا واستقبل قبلتنا واکل
ذبیحتنا فذلک المسلم الذی لہ ذمۃ اللہ وذمۃ رسولہ رواہ البخاری

Maktaba Tul Ishaat.com

وما نقل من لعن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لبعض من اھل القبلۃ وکان ہذا نادرا والوقوع جداً
فلما انہ یعلم من احوال الناس ما لا یعلمہ غیرہ فیحتمل انہ علم موتہ علی الکفر وہذا ہو آخر الصحیح واعجب و
ہو ان النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قال اللہم انی اتخذ عندک عہدا لن تخلفنیہ فانما انا بشر فایما المؤمنین
اذیتہ شتمتہ لعنتہ جلدتہ فاجعلہا لہ صلوۃ وزکوۃ وقربۃ تقربہ بہا الیک یوم القیمۃ رواہ مسلم فلعنتہ علی
المؤمن رحمۃ علیہ وطہارۃ واجرلہ فلاجۃ فیہ لغیرہ علی جواز اللعن وذکر بعض المحققین ان ہذا اللعن
لیس مما یقصد معناہ بل ہو مما جرت بہ عادۃ العرب کقولہم تربت یداک ولکن لما کان ظاہرہ طرداً
عن الرحمۃ جبر نقصانہ بہذا العہد وبعضہم اطلق اللعن علیہ منہم ابن الجوزی المحدث وصنف
کتابا باسماء الرد علی المتعصب العنید المانع عن ذم یزید ومنہم الامام احمد بن حنبل مستدلاً بقولہ
تعالی فہل عسیتم ان تولیتم ان تفسدوا فی الارض وتقطعوا ارحامکم اولئک الذین لعنہم اللہ وہم
القاضی ابو یعلی مستدلاً بقولہ علیہ الصلوۃ والسلام من اخاف اہل المدینۃ اخافہ اللہ وعلیہ لعنۃ
اللہ والملئکۃ والناس اجمعین وصح ان یزیدا ارسل جیشا الی مدینۃ حتی قتلوا اہلہا وظلموا ظلما
عظیما فیہا وتسمی ہذہ الوقعۃ وقعۃ الحرۃ لکن دلالۃ الایۃ والحدیث علی لعنہ بخصوصہ نظر وقولہ لما
انہ کفر حین امر بقتل الحسین رضی اللہ عنہ فیہ بحث لان الامر بالقتل معصیۃ لا کفر علی قواعد اہل السنۃ والا
بالقتل لیس رضا بہ والا لکان کل آمر بالمعصیۃ کافرا واتفقوا علی جواز اللعن علی من قتلہ او امر
او اجازہ ورضی بہ اما من قتلہ فلقولہ تعالی من یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤہ جہنم خالدا فیہا وغضب اللہ
علیہ ولعنہ واما الامر فلانہ شریک القاتل فی الاثم واما من اجاز ورضی فلان الرضا بالمعصیۃ کفر
وایضا قال اللہ تعالی ان الذین یؤذون اللہ ورسولہ لعنہم اللہ فی الدنیا والاخرۃ وقال اللہ تعالی
لعنۃ اللہ علی الظالمین ولا شک ان قاتلہ والامر بہ والراضی بہ مؤذی ظالم وعندنا فیہ بحث لانہ ان
اراد لعن الشخص المعین فدعوی الاتفاق غیر مسموعۃ الا فیمن رضی ومات علیہ بلا توبۃ لان الرضا
بالمعصیۃ من حیث ہی معصیۃ کفر بالاتفاق ولکن اثبات الموت علیہ اصعب من خرط القتاد وان

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

وارجائه بل جاء البشارة القطعية لكل من انفق وقاتل فى قوله تعالى لا يستوى منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى بل جاء فى الحديث لا يدخل النار مسلم رآنى رواه الترمذى ولا نشهد بالجنة والنار لاحد بعينه حتى ان صبيا من الانصار توفى فقالت عائشة عصفور من عصافير الجنة فانكر عليها النبى صلى الله عليه وسلم كما فى صحيح مسلم بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة وان الكافرين من اهل النار وترى اى تعتقد المسح على الخفين فى الحضر بنعمتين الوطن بحضور الشخص عند اهله والسفر لانه اى المسح وان كان زيادة على الكتاب لان ما فى القرآن هو غسل الرجلين لكنه بالخبر المشهور والزيادة على القرآن بالحديث المشهور جائز باجماع الاصوليين كوجوب الجماع فى تحليل المطلقة ثلثا بحديث العسيلة مع ان المذكور فى القرآن حتى تنكح زوجا غيره والنكاح حقيقة فى العقد على المشهور بل جواز الامام الشافعى الزيادة بخبر الواحد ايضا ولذا قال بان قرار الفاتحة فريضة فى الصلوة لقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب مع ان الحق سبحانه قال فاقرءوا ما تيسر من القرآن وقال بعض العلماء المسح ثابت بالكتاب ايضا لان قوله تعالى وامسحوا برءوسكم وارجلكم قرئ بالنصب والجر وكلاهما صحيح وقد عرف بفعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم حمل الجر على مسح الخف والنصب على غسل الرجلين بلا خف وفيه خلاف للشيعة وكذا الخوارج والشيعة انكروا المسح على الخفين واوجبوا المسح على الرجلين عملا بقرارة الجر وانكار القرارة النصب ولان الواو بمعنى مع وهو باطل للاحاديث الصحيحة فى اسباغ غسل الرجلين وسئل على بن ابى طالب رضى الله عنه عن المسح على الخفين السائل شريح بن هانى قال ائت عائشة اسألها عن المسح على الخفين فقالت عليك بابن ابى طالب فسله فانه كان يسافر مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسألناه فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم رواه مسلم والنسائى وابن ماجة وبهذا الحديث ظهر ان ما روى عن على رضى الله عنه من انكار المسح فغير ثابت كما قال البيهقى وروى ابو بكر رضى الله عنه كذا

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

٥٦٤

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

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

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

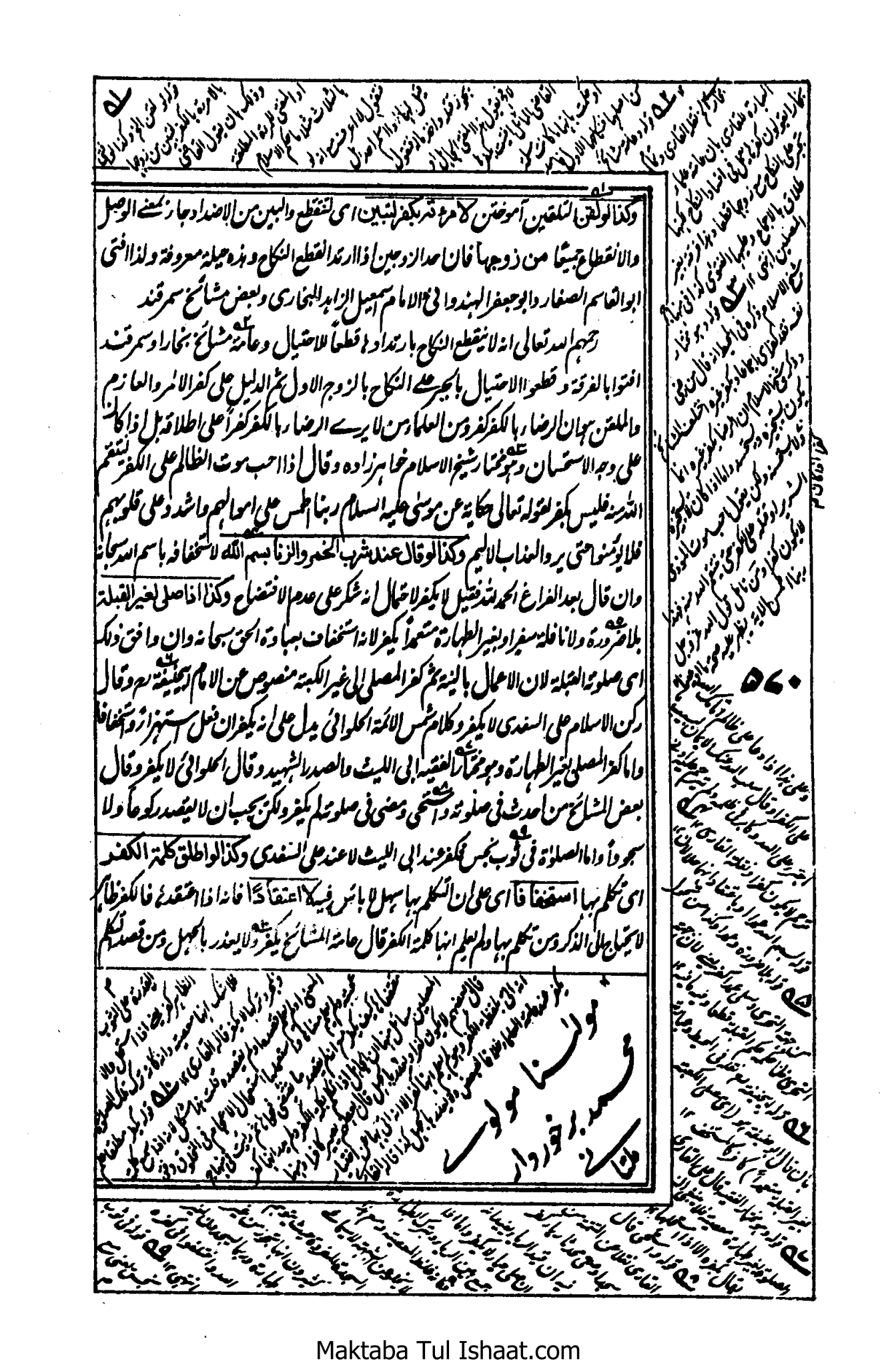
Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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



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

وفی اصطلاح المتکلمین من یصدق بالضروریات الدین ای الامور التی علم بثبوتها فی الشرع واشتهر
فمن انکر شیأ من الضروریات کحدوث العالم وحشر الاجساد وعلم الله سبحانه بالجزئیات وفرضیة الصلوة
والصوم لم یکن من اهل القبلة ولو کان مجاهدا فی الطاعات وکذلک من باشر شیأ من امارات التکذیب
کسجود الصنم والاستهزاء علیه فلیس من اهل القبلة ومعنی عدم تکفیر اهل القبلة ان لا یحکم
بارتکاب المعاصی ولا بانکار الامور الخفیة غیر المشهورة هذا ما حققه المحققون فاحفظه فلنا هذا لک
جزم المعتزلی العاصی بان العاصی فی النار والمطیع بان المطیع فی الجنة لیس بیاس ومن لانه
علی تقدیر العصیان لا ییاس ان یوفقه الله تعالی للتوبة والعمل الصالح وعلی تقدیر الطاعة لا یامن
ان یخذله الخذلان ترک الحفظ والنصر فیکتسب المعاصی وهذا یظهر الجواب عما قیل ان المعتزلی اذا
ارتکب کبیرة لزم ان یصیر کافرا لیاسه من رحمة الله تعالی ذکره انما الکلام القائل والاقنط
مر الجواب عنه ولا عتقاده انه لیس بمؤمن وذلک ای ظهور الجواب عنه لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاق
النار علی تقدیر عدم التوبة ویستلزم الیاس لانه یعتقد انه لو تاب زال عنه الاستحقاق ولا نسلم ان اعتقاد
عدم ایمانه المفسر بمجموع التصدیق والاقرار والاعمال کما هو تفسیر المعتزلة بناء علة الاعتقاد او
عدم ایمانه علی انتفاء الاعمال بارتکاب الکبیرة فان العمل عندهم یعم الفعل والترک یوجب الکفر فیرجع
لا نسلم ان هذا الاعتقاد یوجب الکفر اما عندنا فظاهر لان الاعمال عندنا خارجة عن الایمان واما عندهم فلان
تارک العمل لا مؤمن ولا کافر هذا ای خذ هذا واتم هذا والجمع بین قولهم لا یکفر احد من اهل القبلة
وقولهم یکفر من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤیة ای رؤیة الله تعالی فی الجنة او سب الشیخین
او لعنهما فعلان ماضیان معطوفان علی قال المصدران معطوفان علی خلق القرآن وامثال
ذلک ککفر من انکر الحوض والصراط والمیزان مشکل ورفع الاشکال بوجوه احدها ان عدم التکفیر مذهب
الشیخ الاشعری واتباعه من علماء الکلام وهو المروی فی الملتقی عن الامام الاعظم والتکفیر مذهب الفقهاء
فلا اشکال لعدم اتحاد القائل بالنقیضین ثانیها ان الادلة القطعیة من الکتاب والسنة واجماع
السلف دلت علی ان القرآن کلام الله تعالی وان الرؤیة واقعة وان الشیخین شرفا عظیما فمن انکر امثال
ذلک فلا تصدیق له من اهل القبلة ثالثها ان التکفیر تهدید وتغلیظ ولیس محمولا علی ظاهره وتصدیق
الکاهن

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

علة كانوا مشركين بسندون الحوادث الى الكواكب والفلك الاعظم فمن اعتقده وصدقهم فهو كافر واما من اعتقد الفاعل الحق وان في الكواكب خواص فطبيعة فلا يأثم ولا يكفر

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

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

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

مولوی محمد
لاهور دار

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

مولنا مولوی

Maktaba Tul Ishaat.com

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

الشیخ علم الہدی ابی منصور الماتریدی فی العلم واصطحبا الی ان فرق بینہما الموت وتوفی الحکیم یوم عاشورا رسنۃ اثنین وثلثمائۃ بسمرقند وابو نصر الدبوسی وما اخبر بہ النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم من اشراط الساعۃ ای علاماتہا جمع شرط بفتحتین وہو العلامۃ والساعۃ القیمۃ اما الان یوم المعاش مع طول کساعۃ عند اللہ تعالی واما الان البعث یقع فی ساعۃ واحدۃ من خروج الدجال بتشدید الجیم مبالغۃ من الدجل وہو الخلط والتلبیس سمی بہ لانہ یخلط الباطل بالحق وقد تواترت الاحادیث فی خروجہ وخوفت الانبیاء امتہم عن شرہ وہو یہودی اعور العین یسلطہ اللہ سبحانہ علی الارض امتحانا للعباد ویدعی الالوہیۃ ویظہر عنہ استدراجات عظیمۃ فیقول للرجل لو احییت لک من ماتت من اہلک فہل تومنون بانی ربکم فیقول نعم فیمر الشیاطین بان تتصور وا فی صور الموتی ویومن بہ خلق کثیر فمن آمن بہ صار فی عیش ونعیم ومن کفر بہ ابتلی بقحط شدید ویدخل فی کل قریۃ الی اربعین لیلۃ الا مکۃ ومدینۃ فان الملئکۃ تحفظہما ثم یحاربہ المسلمون بالشام وامیرہم المہدی خلیفۃ اللہ فتقع حروب عظیمۃ فینزل عیسی علیہ السلام فیقتلہ وقتل الدجال موجود او یتولد فالصحیح ہو الاول وقد صح عن تمیم الداری الصحابی رضی اللہ عنہ انہ رکب البحر فلعب الموج بالسفینۃ شہرا فخرجوا الی جزیرۃ فوجدوا انسانا عظیم الجسد مقیدا فاخبرہم انہ الدجال وانہ یخرج اذا اذن لہ فی الخروج فاخبر تمیم بذلک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وصدقہ النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی ذلک وقد صح ان یہودیا تولد بالمدینۃ یقال لہ ابن صیاد وظہر عنہ الکہانۃ ودعوی النبوۃ ولم ینزل النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یخاف انہ الدجال وقال ابو بکرۃ الثقفی وجدت فی ابن صیاد وابیہ وامہ العلامات التی ذکرہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی الدجال وابیہ وامہ وکان عمر بن الخطاب وابنہ عبد اللہ وجابر الانصاری یعتقدون انہ الدجال وروی عنہ انہ اظہر الاسلام وحج البیت ومات بالمدینۃ وقال جابر فقدناہ یوم الحرۃ وہو یوم حارب اہل المدینۃ عسکر یزید بن معاویۃ وقیل اخذتہ صاعقۃ والقتہ فی جزیرۃ قال علماء الاحادیث

Maktaba Tul Ishaat.com

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

فی ہذا الحدیث نظر واختلف الروایات فی مدہ مکثہ فی الارض ففی صحیح مسلم سبع سنین وفی مسند احمد اربعین سنۃ وجمع الحافظ ابن کثیر بین الحدیثین بانہ رفع الی السماء ولہ ثلث وثلثون سنۃ ویمکث بعد النزول سبعا فالمذکور فی مسند احمد ہو مجموع مکثہ قبل الصعود وبعد النزول وقال السیوطی کنت اجمع بذلک ثم ظہر لی ان مکثہ بعد النزول اربعون لان الحدیث فیہ رواہ احمد عن عائشۃ مرفوعا وابی ہریرۃ موقوفا والطبرانی عن ابی ہریرۃ وابن مسعود مرفوعا وابو داود وابن حبان عن ابی ہریرۃ مرفوعا والفاظہ نصوص مفسرۃ لا تحتمل التاویل کقولہ فینزل عیسی بن مریم فیقتلہ ثم یمکث عیسی فی الارض اربعین سنۃ اماما عالما وحکما مقسطا رواہ احمد واما حدیث سبع فانما رواہ مسلم عن عبد اللہ بن عمرو وحدہ ولیس صریحا فی لبث عیسی فان لفظہ ہکذا فیبعث اللہ عیسی بن مریم فیطلبہ فیہلکہ ثم یلبث الناس بعدہ سبع سنین لیس بین اثنین عداوۃ ویحتمل ان یکون المعنی بعد عیسی علیہ السلام وہذا ہو الراجح کما یدل علیہ ثم للتراخی والمعنی ان الناس بعد عیسی یلبثون مدۃ علی سنن عہدہ ثم یتغیرون وجاء فی روایۃ انہ یمکث خمسا واربعین رواہ ابن ابی عوجی وفی سندہ کلام وان صح فلا ینافیہ حدیث اربعین لان الکسر کثیرا ما یحذف عن العشرات فاحفظ ہذا التحقیق فانہ نادر وطلوع الشمس من مغربہا وجاء فی الاحادیث انہ یقع قریبا من خروج الدابۃ اما قبلہ واما بعدہ قبل نفخۃ الصعق بزمان قلیل وقد صح فی احادیث کثیرۃ انہ لا یقبل ایمان الکافر وتوبۃ الفاسق بعدہ وجاء فی بعض الآثار ان اللیلۃ تطول جدا فیعرف اصحاب قیام اللیل انہا لا تخلو عن حکمۃ فیعبدون اللہ ویتوبون سائر اللیلۃ فتطلع الشمس من مغربہا مسلوبۃ النور حتی تتوسط السماء فیموت کثیر من الناس فرعا ثم تغرب ثم یکون طلوعہا علی العادۃ المعہودۃ والفلاسفۃ یاولونہا بتغیر الاحوال العلویۃ وہو مبنی علی اصولہم الفاسدۃ فہو حق خبر لقولہ ما

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

في ص ٥٩١

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

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

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

بانا المسلمانہ مامور بہ در کہ بل مامور بالاجتہاد وہنہا ان المصلین تجرون القبلۃ الی جہات مختلفۃ ولا یؤمرون
بالاعادۃ بعد ظہور القبلۃ ابجاعا اجیب بان الشارح جعل قبلۃ المتحری جہۃ متحریہ فقد روی انہ نزل فی ذلک ایتما
تولوا فثم وجہ اللہ فی شرح التنقیح قیل ہو شرح للتوضیح لا للتنقیح والجواب انہ شرح لہا کما یظہر للناظر
فیہ ویشہد لہ کلام الشارح فی خطبۃ التلویح فانہ قال ما حصلہ الہمت ان اصنف الشرح بحیث یصیر المتن
مشروحا وزید الشرح بیانا وحلوحا ورسل البشر ای انبیاؤہم من ذکر الخاص وارادۃ العام و
الظاہر ان رای المعہم مساواۃ الرسول والنبی کالشارح افضل من رسل الملئکۃ ہم الذین
یاخذون الوحی من اللہ سبحانہ ویبلغونہ سائر الملئکۃ وفی التنزیل اللہ یصطفی من الملئکۃ رسلا ومن الناس
ورسل الملئکۃ افضل من عامۃ البشر ارادہم الاولیاء والصلحاء اما الفساق فہم کالبہائم و
عامۃ البشر افضل من عامۃ الملئکۃ اما تفضیل رسل الملئکۃ علی عامۃ البشر فبالاجماع
بل بالضرورۃ قال بعض المحشین اراد الضرورۃ الدینیۃ ای لا یحتاج ثبوتہ الی دلیل فی دین الاسلام و
اما تفضیل رسل البشر علی رسل الملئکۃ وعامۃ البشر علی عامۃ الملئکۃ فلوجوہ الاول ان اللہ
تعالی امر الملئکۃ بالسجود لآدم علیہ السلام علی وجہ التعظیم والتکریم اشارۃ الی الجواب
عما قیل ان السجود لا یدل علی الافضلیۃ اما اولا فلانہ یجوز ان یکون السجود الی اللہ سبحانہ وآدم کالقبلۃ و
المحراب فلا یلزم افضلیۃ والا لزم کون الکعبۃ افضل من نبینا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم واما ثانیا فلانہ یجوز
ان یکون السجود فی عرف الملئکۃ کالسلام فی عرفنا واما ثالثا فلانہ یجوز ان یکون للامر امتحانا للمطیع و
العاصی لا تکریما لآدم علیہ السلام بدلیل قولہ تعالی حکایۃ ای عن ابلیس نصب علی التمیز او الحال
ارایتک ہذا الذی کرمت علی ہذا اعتراض منہ علی اللہ سبحانہ ومعنی ارایتک اخبرنی کما جری محاورۃ

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

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

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

599

Maktaba Tul Ishaat.com

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

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

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

تباركت يا من لا يخيب سائله	وعم بسيع الكائنات نوائله
لك الحمد من عبد العزيز بن احمد	بما رقمت هذا الكتاب انامله
واني اخاف السهو فيه بعجلتي	واجدر فعل بالمرء عاجله
وقال الامام الشافعي محمد	من البحته الفهر ما كنت نائله
ابى الله عن تصحيح غير كتابه	وكل كتاب غيره وزلل قائله
ولو نزل القرآن من عند غيره	لكان كثير الاختلاف مقاوله

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

تاريخ هذا الكتاب للراجي رحمة ربه المجيد عبد الله عفي عنه وعن الذي كتبت له وقرئت وذريته وذرياتهم

لك الحمد يا من ذاته بالحامد ... تنزهت التحميد عن كل حامد
مع الآل والاصحاب هم كالعقائد ... وصل على خير البرية كلها
ولم عرجت بين من حوادث ... وبعدا فاني قد صرفت زمانتي
الا كل ذلك من حكيم وماجد ... بليت بها من شدة وشدائد
عنيت بها ختم الكتاب جميعه ... وذلك وجه للبطوء لختمه
مصورا بدا الايام من عين حاسد ... بانى وصلت بمنتهى مقاصدي
اذا شئت تاريخ الشروع لطبعه ... فقل مع طبع شرح شرح العقائد
تاملت في بين الشروع وختمه ... بخير وتوفيق الولي المساعد
فقل مع طبع شرح شرح العقائد ... بحمد الله شيئا مطيبا
هنيئا وانى لست عنه بجاحد ... ومن غير وجه الباس قد شئت ختمه