شبكة الألوكة
www.alukah.net

مكتبة الأستاذ الدكتور محمد بن تركي التركي

مخطوطة

المسامرة على المسايرة

المؤلف

محمد بن محمد بن أبي بكر (الكمال بن أبي شريف)

الملاحظات

- أصل هذه النسخة في مكتبة عارف حكمت.

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الشرح لابن أبي شريف

المسامرة شرح المسايرة

للشيخ كمال الدين المقدسي

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدا لمن رسم على صفحات الكائنات دلائل توحيده ، وبدقائق علومه
رسائل هم ملتة بوجوب وجوده الى كافة عبيده ، واصلى واسلم
على افضل من حباه من فضله بمزيده ، محمد المصطفى واله واصحابه
القائمين بنصر دين الله وتأييده ، وتابعى سنته وجماعة صحابته
فى تعزم العقد وتسديده ، وبعد فهذا توضيح لكتاب المسايرة
فى العقايد المنجية فى الاخرة تأليف شيخنا الامام العلامة اوحد
علماء عصره وواسطة عقد محققى عصره ، كمال الدين محمد ابن
همام الدين عبد الواحد بن عبد الحميد الشهير بابن الهمام جاد ضريحه
بالرضوان صوب الغمام ، ويواه مولاه مبوء صدق فى دار السلام
فصلت فيه تقريب معانيه وتبيين مبانيه وتعريف مقاصده
وتحرير معاقده ، سائلا من الله تعالى جعله نافعا لى ولمن قرأه
ورقه ولى فهمه بعد ان فهمه انه تعالى ولى كل نعمة وبيده العوده
والتوفيق والعصمة قال المؤلف رحمه الله ورضى عنه بسم الله
الرحمن الرحيم الحمد لله ، افتتح كتابه بالتسمية والتحميد اقتداء
باسلوب الكتاب المجيد وعملا بروايات تحديث الابتداء كما فى
رواية ابى داود وابن ماجة والنسائى فى عمل اليوم والليلة

كل

كل كلام لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم وفى رواية ابن حبان
وغيره كل امر ذى بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو قطع وفى رواية
للامام احمد فى مسنده كل امر ذى بال لا يفتتح فيه بذكر الله
فهو ابتر او قال اقطع هكذا ورد فى المسند على الترديد وفى
رواية اوردها الخطيب فى كتابه الجامع بلا خلاف قال راوى
واداب السامع كل امر ذى بال لم يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم
اقطع وفى الابتداء بالبسملة والحمدلة معا عمل بكل منهما والابتداء
بهما ابتداء بحمد الله وبذكر الله وبلفظ بسم الله الرحمن الرحيم
وبلفظ الحمد فان قيل انما الابتداء حقيقة ببسم الله الرحمن الرحيم
من هذين اللفظين وان الحمد فى جملة المبدوء ببسم الله الرحمن الرحيم
فالعمل برواياتهما معا متعذر اجيب بوجهين احدهما ان
الابتداء محمول على العرفى الذى يعتبر ممتدا الى الحقيقى فالكتاب
العزيز مبدوء وعرفا الفاتحة بكمالها كما يشعر به تسميتها
بهذا الاسم والكتب المصنفة مبدوءة بالخطبة التى هى البسملة
والحمدلة والتشهد والصلوة حيث تضمنتها والثانى ان المراد
الابتداء اعم من الحقيقى والاضافى فالابتداء بالبسملة حقيقة
وبالحمدلة بالاضافة الى ما بعده وقد اجيب بغير ذلك مما
يطيل بما فيه من دقة وتكلف والباء فى بسم الله متعلقة
بمحذوف تقديره ههنا باسم الله اؤلف هذا الكتاب والباء
للملابسة على جهة التبرك فيكون المعنى متبركا باسم الله
اؤلف او اضع فيكون التبرك فى تاليف الكتاب ووضعه

بكماله لا في ابتدائه خاصة فانه لو كان اولى من تقديرا يتدرج
والله علم للذات الواجب الوجود المستوجب لصفات الكمال ومحل
لكل على كلمة الجلالة باعتبار الارتجال والاشتقاق وتم حوقلى
اشتقاق الاسم ومباحثه شروح الاسماء الحسنى ومطولات
كتب التفسير والكلام والرحمن الرحيم اسمان عربيان بلغا فالغلب
بنيا المبالغة من الرحمة واصل معنى الرحمة رقة في القلب وانعطاف
يقتضي التفضل والاحسان على من رق له وهذا في حق الله تعالى محال
ورحمته للعباد ما ارادة الانعام عليهم ودفع الضر عنهم
فتكون من الصفات المعنوية وانما نفس الانعام والدفع فتكون
من صفات الافعال وحد الله تعالى هو الثناء عليه بصفاته
وافعاله واما تعريف مطلق الحمد بانه الوصف بالجميل الاختياري
او بانه الثناء باللسان على الجميل الاختياري فانه لا يتناول
الثناء على الله بصفات ذاته تعالى عن وصفها بالصدور
عن اختيار فانه معنى الحدوث وما ذكر في الجواب عن ذلك
في بعض حواشي الكشاف يعتسف ظاهر واللام في الحمد يصح كونها
للجنس وعليه صاحب الكشاف وكونها للاستغراق والمذهب
الجمهور واللام في لله يصح كونها للاختصاص وكونها للاستحقاق
فالتقادير اربعة وعلى كل منها فالعبارة دالة على اختصاصه تعالى
بجميع المحامد اما على الاستغراق فبالمطابقة وهو ظاهر واما المعنى
كل حمد يحق به تعالى او يستحق له واما على الجنس فبالالتزام
والمعنى اي جنس الحامد يختص به تعالى او يستحق له ويلزمه

ان ثبت فرد منها غيره اذ لو ثبت فرد منها غيره لكان الجنس
ثابتا له في ضمنه فلم يكن بجنس مختصا وهو مستحق وذلك
منافٍ لمدلول الحمد لله ثم ان جملة الحمد لله اخبارية لفظا ومعنى
وكونها انشائية بمعنى ان قائل الحمد لله منشئ الثناء على الله
سبحانه بمعناها وهو ان كل حمد يختص به او يستحق له تعالى
معنى لغوي لا ينافي كونها اخبارية اصطلاحا اذ ليس هو
بمعنى الانشاء المقابل للخبر اصطلاحا وقد راعى المصنف رحمه
براعة الاستهلال بالاشارة الى معظم العقائد من الذات الواجب
الوجود بقوله لله والى صفات الالوهية والمعاد والنبوت
بقوله يا رحمن الامم الى آخره والبارئ المنشئ وقيل الخالق فالبارئ
جزئيا من التفاوت والتنافر اي منشئ انواع الحيوان وخالقها
قال الله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم
امثالكم او منشئ نوع الانسان امة بعد امة او خالقهم كذلك
خلقا بريئا مما ذكر والامة تطلق لمعان واللائق منها هنا
الجماعة وقد يخص باجماعة الذين بعثت اليهم يعمهم باعتبار
البعث اليهم ودعاتهم الى الله يعمون امة الدعوة فان آمنوا
او جماعة منهم سمي المؤمنون امة الملة وموالي النعم اي مانح
الامور المنعم بها عموما من الايجاد والامداد بالبقاء ومن
التسخير والبصر وسائر القوى الظاهرة والباطنة وكفاية
المهمات ورفع الملمات وخصوصا من سعة الرزق ونفاذ الامر
والنهي والرفعة وغيرها الذي لا راد لما حكم اي حكمه والقضي

بوقوعها وبعدم وقوعه ولا مانع لما اعطى وقسم لان كل
شيء في قبضته وهو قادر على حسب مشيئته اذ هو المالك لكل شيء
بحسب ما تقرر في وجوده بالقدم وسيأتي بيان معناه وعلم
انه قد كثر استعمال المصنفين في خصهم لفظ المتفرد بصيغة المتفعل
وكذا المتوحد والمستقل ونحوها مع ان الاسماء توقيفية على ما يجيء
وهو قوله الاشعري ولم يرد بذلك سمع وان ورد اصلها كالواحد
والاحد وما يجري مجراه كالقديم والباقي بالنسبة الى المتقدم وحينئذ
فاطلاقها اما على قول القاضي بجواز ما قالوه وهو انه يجوز اطلاق
اللفظ عليه تعالى اذا صح اضافته بمعناه ولم يوهم نقصا وان لم
يرد به سمع او على مختار رجحة الاسلام والامام من ان من
جواز الاطلاق وروده توقيف في الوصف حيث لم يوهم نقصا دون
الاسم لان وضع الاسم له تعالى نوع تصرف بخلاف وصفه تعالى
بما معناه ثابت له وقد بسطت الكلام على معنى هذه الصيغة
في حقه تعالى بما يتعين مراجعته من حاشية شرح العقايد وفي
قوله الحاكم على من سواه بالفناء والعدم تنبيه على انه مع تفرده
بالقدم متفرد بالبقاء ايضا وفي قوله ثم يعيدهم اي بعد
افنائهم لفصل القضاء بينهم فيأخذ للمظلوم من ظالمه اعم من ظلمه
تنبيه على ان من الحكمة في الاعادة فصل القضاء بين المظلوم و
ظالمه وقد ورد في الحديث اعادة البهايم لهذا التناصف وفي
قوله وتجزي كل نفس بما عملت حسب ما علم تعالى وجرى به القلم
من عملها وجزائه ويتدارك بعفو من شاء ومن شاء منه

انتقم

انتقم جرى على مذهب اهل السنة والجماعة من ان كلا من العفو
والجزاء راجع الى المشيئة الالهية فلو شاء عفا عما اثاب المطايع
ولم يجد منه طاعة وان العاصي في المشيئة ان شاء
عفا عنه وان شاء عذبه خلافا لاهل الاعتزال فيهما وسيأتي
ذلك في محله لله الامر كله لا يسأل عما يفعل واحكم اي احكم
او ادعه من الحكمة في خلق مخلوقاته وابداع مصنوعاته
او عما احكمه من ذلك وفيه اشارة الى انه تعالى لا يجب عليه شيء
نفيا لمذهب الاعتزال والصلاة وهي من الله تعالى الرحمة
خص الانبياء من بين سائر البشر بالافراد بالدعاء بالرحمة بلفظ
الصلاة تعظيما لهم والسلام وهو تحية معناها الدعاء بالسلامة
على عبده ورسوله سيد العرب والعجم المبعوث الى
الانس والجن ولم يصرح باسمه الشريف تنبيها على الاستغنا
بهذا الوصف عن التصريح بالاسم لبلوغ شهرة انفراده بهذا الوصف
حدا يغني بلوغه عن التصريح بالاسم اذ لا مرية في ان المخصوص
بسيادة ولد آدم وفي انه المخصوص بالبعثة الى الانس والجن
كافة بالشرع القويم المشتمل على المصالح والحكم العايد نفعها
الى العباد المترتب ذلك لهم على شرعيتها ترتب ثمرة وفايدة
على مثمر ومفيد كما هو مذهب اهل السنة لانها باعتبار
شرعيتها كما يميل اليه كلام بعضهم الموافق لقول المعتزلة
بان افعاله تعالى بالاغراض اذ الغرض ما لاجله اقدام الفاعل
على فعله وهو متعال عن ان يبعثه شيء على شيء صلى الله

عليه وعلى آله وصحبه سعادة الفخار بفتح الفاء اى الاتصاف بما
يفتخر بها وهو الكرم اى الجود وهو افادة ما ينبغى لا لعوض وكرر
الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم لان الصلوة الاولى وقعة
قبل ذكره بوصفه صلى الله عليه وسلم كما مر آنفا والثانية وقعة
بعد ذكره بوصفه اشار اليه امتثالا لامره المؤكد بالصلاة
عليه عند ذكره كما رواه الترمذى وغيره وآل ما اصله اهل
كما اقتصر عليه الكثاف او هو من تالى كذا يؤل اذا رجع اليه بقرابة
او رأى او غيرها كما ذهب اليه الكوفى ورجحه بعض متأخرين
وقد خص الشرع عند الشافعى رضى الله عنه بلفظ الآل هو من بنى
هاشم والمطلب فى عبد مناف من بين سائر اهله او من بين سائر
امة من يرجع اليه بقرابة الدليل المبين فى الفقهيات فى قسم الفئ
والغنيمة وقيل آله واهله الادنون وعشيرته الاقربون وهو هذا
التعميم قد يتناول بنى عبد شمس وبنى نوفل بنى عبد مناف وهم
فى رتبة بنى المطلب فى القرب منه صلى الله عليه وسلم وصحبه
اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابى وهو من لقى النبى صلى الله عليه
وسلم مؤمنا ومات على الاسلام وان تخللت ردة وقوله
ما اضاء نجم وافل اى غاب وهطل غيث اى تتابع نزوله
وانسجم اى سال والمقصود به تابيد الصلاة بمدة بقاء الدنيا
فان زوال كل من الامتداد والافول ونزول الغيث وسيلانه
بزوال الدنيا وانقضاء مدتها ويحتمل ان يراد هذا التابيد
بقوله ما اضاء نجم وافل ويراد بقوله وهطل غيث وانسجم

تكرار الصلاة بتكرر ذلك وعقب الصلاة بالسلام المؤكد
فقال وسلم تسليما امتثالا لقوله تعالى صلوا عليه وسلموا تسليما
وبعد فان هذه الفاء اما على توهم اما واما على تقديرها
محذوفة من الكلام والواو عوض عنها وهذا شروع فى بيان
سبب تأليف الكتاب وهو ان بعض الفقراء من الاخوان
فى الله تعالى كان قد شرع فى قراءة الرسالة القدسية للامام
الحجة محجة الاسلام ابى حامد محمد بن محمد بن محمد بن احمد
الغزالى الطوسى قدره الله تعالى برحمته واسكنه دار
كرامته وهى الرسالة التى كتبها لاهل القدس مفردة ثم
اودعها كتاب قواعد العقائد وهو الثانى من كتب الاحياء
الاربعين فلما توسطها القارئ اشار اليه احب ان
اختصرها واجبت انا ايضا ذلك فشرعت على هذا القصد
يعنى قصد الاختصار فلما استمر عليه الاخوان رقيقين من
الاصل وما كتبته وتمرض للخاطر استحسان زيادات
على ما فى الرسالة اشار اليها ارانى الذى يرينى اى الذى
يخلق لى الرؤية القلبية التى هى الرأى ان ذكرها اى تلك
الزيادات مهم لمقاصد تحرير العقائد وان تتميم لطالب
الغرض كذا فى النسخ ولعله لغرض الطالب وحمل فيه تقديم
وتأخير اى طالب تحرير العقائد وطالب اختصار الرسالة
فلم يزل هذا يستحسن والمستحسن يزداد حتى خرج
التأليف عن المقصد الاول وهو قصد الاختصار المجرد

فلم يجد الاكتابا مستقلا لكثرة زياداته وغرابته يساير
اى يسابر كتاب الامام الغزالى المسمى بالرسالة القدسية
فى تراجمه لحسن ترتيبها وبديع اسلوبها وزدت عليها
اى على التراجم المشار اليها خاتمة بعدها وتقدمة فى صدر
الركن الاول وربما اوردت حاصل تراجم عديدة فى ترجمة
واحدة كما صنع فى تراجم الركن الثانى اختصارا وتقريبا
وبالغت فى توضيحه وتسهيله ان لم يصعبه الا ليسهل اى
ليكون سهلا على الاوساط والمبتدين ليعم نفعه وها هو
والله سبحانه للاواه اسال ان ينفعنى به فى الاخرة
وينفع به من قرأه فى الاخرة فان النفع فيها هو المطلب
الاعلى والمقصد الاهم انه تعالى المولى لكل جميل المنعم به
وهو حسبى اى محبى وكافى ونعم هو نعم الوكيل سبحانه
وسميته كتاب المسايرة فى العقايد المنجية فى الاخرة لانه
يساير تراجم كتاب الامام الغزالى بمعنى انه ترجم بها وان
خالف ترتيبه فى بعضها والمسايرة فى الاصل مفاعلة من
السير وهى اداء يسير الراكبان متحاذيين اطلق هنا مجازا على
محاذاة كتابه لكتاب الامام الغزالى فى تراجمه وخصره
كتاب مسايرة بعد المقدمة اى يختصر ما على المقدمة
منه فى اربعة اركان معقودة للكلام فى معرفة الذات
والصفات والافعال وصدق الرسول وخاتمة معقودة
للكلام فى الديانة والاسلام وما يتصل بهما ووضعها

عقب الاركان الاربعة مأخوذ من الغزالى ايضا فانه عقد
كتاب الاحياء فصلا للكلام فى الديانة والاسلام وما
يتعلق بهما عقب تمام الرسالة القدسية والركن الاول
معقود للكلام فى ذات الله تعالى الركن الثانى معقود للكلام
فى صفاته تعالى الركن الثالث معقود للكلام فى افعاله تع
الركن الرابع معقود للكلام فى صدق الرسول صلى الله
عليه وسلم وينحصر كل ركن منها فى عشرة اصول الركن الاول
فى معرفة الله تعالى وينحصر فى عشرة اصول وهى العلم بوجود الله
تعالى وقدمه وبقايه وانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا
مختص بجهة ولا مستقر على مكان وانه مرئى وانه واحد المقدمة
فى تعريف الفن اى فى علم العقايد المعروف بعلم الكلام
وبيان موضوعه ولما كانت مقدمة للكلام التفصيلى فى الفن
اخرها الى هذا المحل ليعقبها الشروع فى الكلام على التفصيلى فى
محلها وما قبلها انما هو كلام فى ترتيب الكتاب والكلام الذى
المسمى بالكلام هو معرفة النفس ما عليها من العقايد المنسوبة
الى دين الاسلام عن الادلة علما اى من جملة كون تلك المعرفة
علما فى اكثر العقايد وظنا فى البعض منها والمراد بالنفس
هنا الانسان كما فى قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
خلقكم من نفس واحدة والعلم حكم الذهن الجازم المطابق الواجب
من حس او عقل او عادة والظن حكم الذهن الراجح وهذا التعريف
ماخوذ من قول ابى حنيفة رض عن الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها

غيره ابا حنيفة رضي الله عنه عرف الفقه الشامل للفقه المتعارف
وهو علم الاحكام الشرعية الفرعية والفقه الاكبر وهو العلم بالاحكام
الشرعية الاصلية اى الاعتقادية والمصنف قصد تعريف الثاني
فقط فاسقط قوله ما لها وزاد القصد بادخال معرفة اباحة
المباحات لانها للنفس لا عليها وهي ليست من مقصود المصنف
لكن قوله ما عليها يشمل معرفة وجوب الواجبات الفرعية
وتحريم المحرمات الفرعية فاخرجها بقوله من اعتقاد المنسوبة
الى دين الاسلام والاضافة فيه بيانية وسياتي بيان معنى الاسلام
قال خاتمة ثم ان كان المراد بما عليها ما طلب منها طلبا جازما
اى ما هو واجب او محرم عليها فخرج به معرفة ندب المندوبات
وكراهية المكروهات وان كان المراد به ما طلب منها فعلا او
تركا طلبا جازما فخرج معرفة الندب والكراهية ايضا بقوله
من العقايد والادلة. جمع دليل وهو ما يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه الى مطلوب خبري واعتبار الامكان ليتناول التعريف
ما قبل النظر اذ الدليل قبل ان ينظر فيه والصحيح وهو النظر
من جملة الادلة احترازا عن الفاسد اذ لا اعتبار به وقوله
ان يفضي الى المطلوب والتقييد بالخبري احترازا عن التعرف
فانه انما يفيد مطلوبا تصوريا وقوله عن الادلة متعلق
بقوله معرفة اى معرفة ما ذكر الناشية من الادلة وهو
صريح في ان التقليد غير كاف في العقايد واعلم ان انتقال
النفس في المعاني انتقالا بالقصد ويسمى النظر وقد يكون

ثم اويم حارم

لطلب

لطلب علم اوظن فيسمى نظرا وقد يكون كذلك ومنه اكثر
حديث النفس فمعرفة مسايل الاعتقاد كحدوث العالم ووجود الباري
وما يجب له وما يمتنع عليه عن ادلتها فرض عين على كل
مكلف فيجب النظر ولا يجوز التقليد وهذا هو الذي رجحه
الامام الرازي والآمدي والمراد النظر بدليل اجمالي اما
النظر بدليل تفصيلي يمكن معه من ازاحة الشبه والزام
المنكرين وارشاد المسترشدين ففرض كفاية في حق المتأهلين له
واما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والفساد
فليس له الخوض فيه وهذا محمل نهي الشافعي وغيره من السلف
عن الاشتغال بعلم الكلام. وتعيين محال وجوب العلم كمعرفة
الله تعالى ومعرفة صفاته الذاتية فمحال وجوب الظن كبعض شروط
النبوة وكيفية اعادة المعدوم والسؤال في القبر وكيفيته
انما تستفاد من خارج لا من التعريف فقوله وتعيين
مبتدا خبره قوله من خارج وقوله والظن عطف على العلم
وما بعد ذلك احوال او نعوت وقوله كبعض شروط النبوة
يشير به الى الذكورة فقد اختلف في اشتراطها فاشترطها
الجمهور وذهب البعض الى انها غير شرط كما سنذكره في محله
ان شاء الله تعالى والادلة من الجانبين ظنية واما كيفية
اعادة المعدوم فستعرف في محلها انها ظنية وها هنا
بحث وهو ان يقال لك ان تمنع وجوب اعتقاد اشتراط
الذكورة في النبي وتفصيل كيفية الاعادة حتى تولي العبد ربه

غيراد بابي حنيفة رضي الله عنه عرف الفقه الشامل للفقه المتعارف
وهو علم الاحكام الشرعية الفرعية والفقه الاكبر وهو العلم بالاحكام
الشرعية الاصلية اي الاعتقادية والمصنف قصد تعريف الثاني
فقط فاسقط قوله ما لها بعد القصد بادخال معرفة اباحة
المباحات لانها للنفس لا عليها وهي ليست من مقصود المصنف
لكن قوله ما عليها يشمل معرفة وجوب الواجبات الفرعية
وتحريم المحرمات الفرعية فاخرجها بقوله من اعتقاد السنوة
الى دين الاسلام والاضافة فيه بيانية وسياتي بيان معنى الوسلام
فالخاتمة ثم ان كان المراد بما عليها ما طلب منها طلبا جازما
اي ما هو واجب او محرم عليها فيخرج به معرفة ندب المندوبات
وكراهية المكروهات وان كان المراد به ما طلب منه فعلا او
تركا طلبا جازما فيخرج معرفة الندب والكراهية ايضا بقوله
من العقايد والادلة جمع دليل وهو ما يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه الى مطلوب خبري واعتبار الامكان ليتناول التعريف
ما قبل النظر اذ الدليل قبل ان ينظر فيه والصحيح وهو النظر
من جملة الادلة احترازا عن الفاسد اذ لا اعتبار به وان
اتفق ان يفضي الى المطلوب والتقييد بالخبري احترازا عن التصور
فانه انما يفيد مطلوبا تصوريا وقوله عن الادلة متعلق
بقوله معرفة اي معرفة ما ذكر الناشية من الادلة وهو
صريح في ان التقليد غير كاف في العقايد واعلم ان انتقال
النفس في المعاني انتقالا بالقصد ويسمى الفكر وقد يكون

ما وغير جازم ح

لطلب

لطلب علم او فن فيسمى نظرا وقد يكون كذلك ومنه اكثر
حديث النفس فعرفه مسائل الاعتقاد كحدوث العالم ووجود الباري
وما يجب له وما يمتنع عليه عن ادلتها فرض عين على كل
مكلف فيجب النظر ولا يجوز التقليد وهذا هو الذي رجحه
الامام الرازي والآمدي والمراد النظر بدليل اجمالي اما
النظر بدليل تفصيلي يمكن معه من ازاحة الشبه والزام
المنكرين وارشاد المسترشدين ففرض كفاية في حق المتأهلين له
واما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال
فليس له الخوض فيه وهذا محمل نهي الشافعي وغيره من السلف
عن الاشتغال بعلم الكلام وتعيين محال وجوب العلم كمعرفته
تعالى ومعرفة صفاته الذاتية وهو محال وجوب الظن كبعض شروط
النبوة وكيفية اعادة المعدوم والسؤال في القبر وكيفيته
انما تستفاد من خارج لا من التعريف فقوله وتعيين
مبتداء خبره قوله من خارج وقوله والظن عطف على العلم
وما بعد ذلك احوال ونعوت وقوله كبعض شروط النبوة
يشير به الى الذكورة فقد اختلف في اشتراطها فاشترطها
الجمهور وذهب البعض الى انها غير شرط كما سنذكره في محله
ان شاء الله تعالى والادلة من الجانبين ظنية واما كيفية
اعادة المعدوم فستعرف في محلها انها ظنية وها هنا
بحث وهو ان يقال لك ان تمنع وجوب اعتقاد اشتراط
الذكورة في النبي وتفصيل كيفية الاعادة حق ولكن العبد به

شبكة الألوكة
www.alukah.net

سبحانه وتعالى خاليا عن اعتقاد يتعلق بهما وبما اخبرتا به لم يترتب
عليه عقاب لان الواجب فى الايمان بالانبياء هو ان من ثبت
شرعا تعيينه وجب الايمان بانه بعينه نبى ومن لم يثبت تعيينه
وجب الايمان به اجمالا والواجب فى الايمان بالاعادة هو
اعتقاد ان الله تعالى يحيى الموتى ويبعثهم للجزاء والم يتعلق
لنا اعتقاد بتفصيل كيفية اعادتهم فهما تان للمسئلتان وما اشتهر
ليس مما يجب على النفر معرفته فلا يجعل داخلا فى التعريف بقوله
وظنا فى البعض وقد بنيه حجة الاسلام فى كتابه الاقتصاد
على عدم وجوب الاعتقاد فى اشياء هاتين من المسائل وبالله
التوفيق واما السؤال فليس من القطعيات لان ادلة متواترة
معنى والمتواتر المعنوى مفيد للقطع وبتقدير ارادة الكيفية
فالقدر المشترك بين الكيفيات متواتر معنى وهو ان السؤال
عنه لرب سبحانه وتعالى والنبى صلى الله عليه وسلم وحينئذ
فاللائق ما فى المقاصد من تعريف علم الكلام بانه العلم بالعقائد
الدينية عن الادلة اليقينية وقوله والحاصل منها اشارة الى
ايراد على التعريف وجواب عنه اما الايراد فهو انه يرد على
عكس التعريف ما حصل من العقائد معادا اى مرة ثانية
من اعادة النظر فى الدليل فانه معدود من علم الكلام مع انه
ليس معرفة انما هو تذكر لما سبقت معرفته حاصل عن الالتفات
الى الدليل الذى سبق لتعرفه وحصلت المعرفة عنه من قبل
فالتعريف غير جامع واما الجواب فهو منع ان الحاصل ثانيا من

اعادة النظر معدود من علم الكلام مطلقا انما يعد منه باعتبار
حصوله اولا وذلك هو معرفة واما باعتبار حصوله الثانى فليس
ذلك معرفة فهو خارج عن التعريف من حيث هو كذلك
اى من حيث انه معاد داخل من حيث حصوله الاولى
من النظر فى الدليل اولا وهو اى هذه الحيثية الثانية لا يتصف بكونه معادا او يخفى بعد معرفة ما قررناه ان الذى
يعترض به على التعريف هو المعاد لا عادة النظر فيه ونسيا
اما ان كانت اعادة النظر بعد نسيان لما حصل بالنظر الاول
ولذلك النظر حيث احتيج الى الاكتساب باستيناف نظر
جديد فالحاصل عن هذا النظر الثانى معرفة وهو من علم
الكلام من هذه الحيثية ايضا ولا اعتراض به على التعريف
وقد اورد على التعريف ايضا انه لا يتناول مباحث الامامة
مع انها من علم الكلام لذكرها فى كتبه واجيب بمنع كون
مباحث الامامة من علم الكلام وقد اشار المصنف الى هذا
الايراد وجوابه بقوله ومباحث الامامة ليست منه
بل هى من المتممات وبيان ذلك ان مباحث الامامة من
الفقه بالمعنى المتعارف لانه القيام بها من فروض الكفايات
وذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية ومحل بيانها
كتب الفروع وهى مسطورة فيها وانما كانت متممة فى علم
الكلام لانه شاعت فى الامامة من اهل البدع اعتقادات
فاسدة مخلة بكثير من القواعد الاسلامية مشتملة على قدح

فى الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين درجت فى علم
الجدل لشدة الاعتناء بالمناضلة عن الحق فيها تتميما لفائدة
علم الكلام على ما ذهب بعضهم ادخلها فى تعريف الكلام فقال هو
البحث عن احوال العقائد الدينية تعلقا والنبوة والامامة والمعاد وما
يتصل بذلك ووجه ادخالها ان من مباحثها ما هو عقائد
لا على كاعتقاد ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه
وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي واعتقاد انهم فى الفضل
كذلك والخلاف فى ذلك كما سبينه ان شاء الله تعالى
فى محله وفى الاتيان بمن فى قوله من المتممات تنبيه على ان فى
علم الكلام من المتممات غيرها كالكلام فى التوبة لانه من مباحث
الفروع ايضا وموضوعه اى موضوع علم الكلام الذى
يبحث فيه عن احواله الذاتية ومنه يؤخذ جهة وحدته التى
باعتبارها يعد علما واحدا ويمتاز عن سائر العلوم هو
المعلومات التى يحمل عليها ما اى شيء يصير معه عقيدة دينية
او مبدأ لذلك فانه يبحث فيه عما يجب للبارى تعالى كالقدم
والوحدة والعلم والقدرة والارادة ونحوها وعما يمتنع عليه
كالحدوث والتعدد والجسمية ونحوها وعن احوال الجسم والعرض
من الحدوث والافتقار والتركيب من الاجزاء وقبول الفناء ونحوها
وكل ذلك يبحث عن احوال المعلوم والعرض من الحدوث فاذا قيل
البارى تعالى قديم او البارى تعالى واحد او عليم او نحوها او الجسم
حادث او اعادته بعد فنائه حق فقد حمل على المعلوم ما صار معه

عقيدة دينية واذا قيل الجسم مركب من الجواهر الفردة مثلا
فقد حمل على المعلوم ما صار معه مبدأ لعقيدة دينية فان
تركب الجسم دليل على افتقاره الى الموجد له وانما عدل
المصنف عن قول المواقف والمقاصد ان موضوعه المعلوم من
حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لانه يتناول بعمومه
مسائله فانها معلومات وحيثية تعلق اثبات العقائد
الدينية معتبرة فيها واعلم ان اللائق تسمية ما يجب للبارى
تعالى وما يمتنع فى حقه صفات لا احوالا لاشعار الحال بالتحول
والانتقال وهو على البارى تعالى محال ولكنهم توسعوا باطلاق
الاحوال على ما يعمها فى بيان موضوع علم الكلام بعد اطلاقهم ذلك
فى تعريف الموضوع الشامل لموضوعات العلوم كلها فقالوا
موضوع كل علم ما يبحث فى ذلك العلم عن احواله الذاتية التى
تلحقه لذاته او لجزئه او لخارج عنه مساو له وبيتوا ان من
موضوع علم الكلام الحدثان اذ يبحث فيه عن احوالها من حيث
تعلقها بالعقائد الدينية على ما مر واما مسائله فهى القضايا
النظرية الشرعية الاعتقادية واما غايته فهى ان يصير الانسان
والتصديق بالاحكام الشرعية محكما لاصل الاول العلم بوجوده
تعالى والى ما يستند به من الانوار ويسلك من طريق الاعتبار
ما اشتمل عليه القرآن فليس بعد بيان الله تبيان وقد ارشد بحجة
اليه تارة الى وجوده تعالى بآيات نحو قوله تعالى ان فى خلق
السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى

فالبر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا
به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح
والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات اى ادلة ونحو
قوله تعالى افرايتم ما تمنون اى ما تقذفونه فى الارحام من
النطف ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون وقوله تعالى افرايتم ما
تحرثون اى تبذرون حبه ءانتم تزرعونه اى تنبتونه
ام نحن الزارعون لو نشاء لجعلناه حطاما اى محتطما وهو
المتكسر اليبس وقوله تعالى افرايتم الماء الذى تشربون ءانتم
انزلتموه من المزن اى السحاب ام نحن المنزلون لو نشاء
جعلناه اجاجا اى شديد الملوحة لا يمكن ذوقه وقوله تعالى
افرايتم النار التى تورون اى تخرجون بقدح الزناد
ءانتم انشاتم شجرتها التى منها الزناد ام نحن المنشئون
لتلكم التجرة فمن اداره نظره فى عجايب هذه المذكورات من
خلق الارضين والسموات وبدايع فطرة الحيوان والنبات
وسايرما اشتملت عليه الايات اضطره اى اضطرة ذلك
الى الحكم باد هذه الامور مع هذا الترتيب المحكم الغريب يستغنى
كل منها عن صانع اوجده من العدم وحكم ربته على وانوده
اودع فيه فنونا من الحكم وعلى هذا درجت كل العقلاء الا
من لوعيرة بمكابرة وهم بعض الدهرية وبعض العقلاء الذين
حكم بكفرهم شرعا انما كفروا بالاشراك حيث دعوا مع الله
لها اخر ونسبة اى ونسبة بعض الحوادث الى غيره تعالى

وانكاره اى وبانكاره ما جعل الله سبحانه انكاره كفرا
كالبعث واحياء الموتى ومثل المصنف الذين اشركوا بقوله
كالمجوس بالنسبة الى النار حيث عبدوها فدعوها
الها اخر تعالى الله والوثنيين بالاصنام اى بسببها
فانهم عبدوها والصابئة بالكواكب اى بسبب الكواكب
حيث عبدوها من دون الله واما نسبة بعض الحوادث
الى غيره تعالى فالمجوس ينسبون الشر الى اهرمن والوثنيون
ينسبون بعض الاثار الى الاصنام كما اخبر تعالى عنهم بقولهم
ان نقول الا اعتراك بعض الهتنا بسوء والصابئون
ينسبون بعض الاثار الى الكواكب تعالى الله عما يشركون
واعترافهم بايجاد خلق السموات والارض والالوهيته
الحاصلة لله تعالى قال تعالى ولئن سالتهم من خلق
السموات والارض ليقولن الله فهذا اى هذا الاعتراف
بما ذكر كان ثابتا فى فطرهم من مبداء خلقهم قد
جبلت عليه عقولهم قال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا
فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله
ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون ولذا اى
لكون الاعتراف بما ذكر ثابتا فى فطرهم كان المسموع
من الانبياء المبعوثين عليهم الصلوة والسلم دعوة
الخلق الى التوحيد والمراد بهذا اعتقاد عدم الشريك
فى الالوهية وخواصها كتدبير العالم واستحقاق العباد

وخلق الاجسام بدليل اثر بتين التوحيد بقوله شهادة ان
لا اله الا الله دون ان يشهدوا ان الخلق اتها علما منه ان
ذلك كان ثابتا فى فطرهم ففى فطرة وشاهدة آيات
القرآن ما يغنى عن اقامة البرهان . ولكن قد رتب العلماء
النظار على سبيل الاستظهار لاثباته اى لاثبات وجود
البارى تعالى بدليل العقل مقدمتين فاقتفاهم حجة الاسلام
ثم شيخنا المصنف والمقدمتان هما قولهم العالم اى ما سوى
الله تعالى من الموجودات محادث والحادث هو ما كان معدوما
ثم وجد اى الممكن لا يستغنى عن سبب يحدثه اى يرجح وجوده
على عدمه اما المقدمة الثانية وهى قولهم الحادث لا يستغنى
عن سبب يحدثه فضرورية ومعلوم اى الضرورى لا يستدل
لاثباته ولكن ينبه عليه . وقد نبه عليها باه اختصاص حدوث
الحادث بوقت دون ما قبله اى ما قبل ذلك الوقت
من الاوقات وجوده ما بعده منها مفتقر بالضرورة
الى مخصص لان كلا من تقدمه على ذلك الوقت وتاخره عنه
ووقوعه فيه امر ممكن فلا بد من مرجح لوقوعه فى ذلك الوقت
على تقدمه عليه وتاخره عنه لان الترجيح من غير مرجح
محال . واما المقدمة الاولى . وهى قولهم العالم حادث
فاعلم اولا ان العالم كما سياتى جواهر واعراض فالجوهر ما له
قيام بذاته بمعنى انه لا يفتقر الى محل يقوم به والعرض ما يفتقر
الى محل يقوم به وقد يعبر بعضهم بدل الجوهر بالاجسام وعليه

جرى المصنف وهما فى اللغة بمعنى وان كان الجسم اخص من الجوهر
اصطلاحا لانه المؤلف من جوهرين او اكثر على الخلاف فى اقلها
يتركب منه الجسم على ما بين فى المطولات والجوهر يصدق بغير المؤلف
وما يؤلف اذا تقرر ذلك فاعلم ان المصنف قد استدل كغيره واثبات
المقدمة الاولى بحدوث الاعراض واستدل على حدوثها بوجهين
نبه على الاول منهما بقوله . فالاعراض ظاهر الافتقار اى الى المخصص
بوقت حدوثها دون ما قبله وما بعده كما قررنا به على الثانى منهما
مع تضمينه حدوث الاجسام بقوله . وهى ايضا قائمة بالجسم
مفتقرة فى تحققها اليه . فاذا ثبت حدوثها ثبت حدوثه لتوقف
وجودها على وجوده . ويدل على حدوث الاجسام انها لا تخلو
عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو
حادث . فهذه ثلاثة دعاوى اما الاولى وهى ان الاجسام لا تخلو
عن الحركة والسكون فظاهرة . اذ كل من عقل جسما ساكنا
او متحركا كان عن علم العقل ناكبا واثم الجهل راكبا هذه عبارة
حجة الاسلام الماخوذ معناها من الرسالة النظامية لشيخه
امام الحرمين . واما الدعوى الثانية وهى ان الحركة والسكون
حادثان فقد استدل عليها المصنف بطريقين اشار الى الاول
بقوله . فما تعاقبا عليه اى يخلفه فى محله
عند ذهابه . ومن انقضائهما اى ذهابهما والمراد ذهاب
كل منهما عند وجود الاخر مشاهدة اى فى ذلك التعاقب
والانقضاء . حدوث كل منهما بعد عدمه وهما يشاهدان من الاجسام

لا ساكنا كالجبال مثلا يجوز عليه الحركة بزلزلة مثلا وغيرها
وقوله وغيرها يغني عن قوله مثلا وبالعكس وكذا يجوز عقلا
قلبه اى قلب الجبل المدلول عليه بقوله الجبال ذهبا ونحوه
كفضة او نحاسا وحديدا وتجويزه اى تجويز ما ذكر من
الحركة والقلب تجويز عروض الحوادث على محلها ومحل الحوادث
حادث على ما تبين في اثبات الدعوى الثالثة واشار الى
الطريق الثاني بقوله وكل الثابت فقوله وكل عطف
على قوله فما شوهد اذ التقدير واما الثانية وهي حدوث الحركة
والسكون فلان ما شوهد الى آخره وكل الثابت اى من الحركة
والسكون فثبت قدمه استحال عدمه على ما تبين في وجوب
بقاء الباري جل ذكره في الاصل الثالث من ان وجود القدم
مقتضى ذاته فلا يتخلف عنها وبتجويز طريان الضد على محل
هو بتجويز العدم على ضده الذي كان بذلك المحل اذ الضرورة
بالضدين يمتنع عقلا اجتماعهما بمحل فالتجويز المذكور باعتبار
النظر الى الضد الطاري بتجويز الطريان وبالنظر الى ضده هو
بتجويز العدم على هذا الضد فالاولى ان يجوز الطريان ليستلزم
تجويز العدم لانه هو وتمام الدعوى الثالثة وهي ان ما لا
يخلو عن حوادث فهو حادث فلو لم يكن اى فيرهانها انه لو
لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا اول لها
مترتبة كما يقول الفلاسفة في دورات الافلاك اى حركاتها
اليومية فلم ينقض ما لا اول له من الحوادث ثم تتمة الدعوى

الى وجود الحادث الحاضر لان الحركة اليومية المعينة مشروطة
وجودها بانقضاء ما قبلها وكذلك الحركة التي قبلها مشروطة بمثل
ذلك وهلم جرا وانقضاء ما لا اول له محال لانه اذا اخذت
الحادث الحاضر ثم انتقلت الى ما قبله فلاحظته وهلم جرا
على الترتيب تنقض الى نهاية وقد دخول ما لا نهاية له من الحوادث
في الوجود محال والا اى وان لا يكن ما ذكرنا من عدم انقضاء
الى نهاية لكان لها اى لتلك الحوادث اول وهو خلاف الفرض
فوجود الحادث الحاضر محال على هذا التقدير لانه يلزم للمحال
وهو وجود حوادث لا اول لها لكنه اى الحادث الحاضر
ثابت ضرورة فانتفى ملزومه وهو وجود حوادث لا اول
لها فانتفى اى فلانتفاء وجود حوادث لا اول لها انتفى ملزومه
وهو كون ما لا يخلو عن الحوادث قديما فثبت نقيضه كما اشار
اليه بقوله فما لا يخلو عن الحوادث حادث وبعد ثبوت ذلك
نقول في اثبات حدوث العالم هذا العالم لا يخلو عن الحوادث
وما لا يخلو عن الحوادث حادث فهذا العالم حادث واذا
ثبت حدوثه كان افتقاره الى الموجد معلوما بالضرورة
كما قدمه في صدر الاستدلال وذلك الموجد هو سبحانه
المعنى اى المقصود بالاسم الذي هو الله فكلمة الجلالة
اسم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال الذي
يستند اليه ايجاد كل موجود وهم في معنى الجلالة عبارة
اخرى وهي انه اسم للحقيقة العلمية والعين القيومية المستلزمة

لكل بوجهية وقدوسية فى كل جلال وكمال استلزاما لا يقبل
الانفكاك بوجه وما فى الاركان الثلاثة الاولى من هذا
الكتاب واصله كما شرح هذه العبارة اوصل الثانى انه
اى البارى تعالى قديم اول اى لم يسبق وجوده عدم وهذا
التفسير للقديم ينبه على ان القدم فى حقه تعالى بمعنى الازلية
التى هى كون وجوده غير مستفتح لا بمعنى تعالى الزمن فان ذلك
وصف للمحدثات كما فى قوله تعالى كالمرجون القديم وليس القدم
معنى زائدا على الذات قال فى التجفة الاسلام فى الاقتصاد ليس تحت
لفظ القديم يعنى فى حق الله تعالى سوى اثبات موجود ونفى عدم
سابق فلا تقل ان القدم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك
ان تقول ذلك المعنى ايضا قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل الى
غير نهاية انتهى واستدل على اثبات صفة القدم بقوله لانه
لو كان حادثا افتقر الى محدث فينقل الكلام الى ذلك المحدث
فان كان قديما فهو المراد بالله اى فهو مسمى كلمة الجلالة
والا اى وان لم يكن قديما فكان حادثا ونقلنا الكلام الى محدثه
وهكذا فان تسلسل الى نهاية لزم عدم حصول حادث منها
اصلا كما ذكرناه فى الاصل السابق من ان المحال الذى هو
وجود حوادث لا اول لها يستلزم استحالة وجود الحوادث
الحاضرة وهو خلاف المعلوم ضرورة بل اللزوم هنا باوجه
اى بطريق هو اولى مما ذكرناه اى من الطريق الذى ذكرناه
فى استلزام حوادث لا اول لها استحالة وجود الحادث

لما نسب ذلك هذا الترتيب على اى ترتيب معلول على علة فكل
مرتبة من مراتب علة لوجود ما يليها غير ايجاد كل
لاخر الذى يليه بالاختيار كما بينه عليه فهم افتقر الى محدث
وهذا الاستدلال للتنبيه على ان قولنا على ليس على طريق الفلاسفة
وهو ان العلة توجب المعلول وذلك الطريق المذكور فى
حوادث لا اول لها لم يفرض فيه غير مجرد ترتب تلك الحوادث
فى الوجود دون تعرض لكون كل منها علة لوجود ما يليه
لكن حصول الحوادث ثابت ضرورة بالحس والعقل فيجب ان
ينتهى حصولها فى الوجود الى موجد لا اول له ولا يراد
بالاسم الذى هو الله الا ذلك الموجد الذى لا اول له تعالى
وتقدس عن كل نقيصة سبحانه قال الامام الحرمين رحمه الله
فى الارشاد فان قيل فى اثبات موجود لا اول له اثبات اوقات
متعاقبة لا نهاية لها اذ لا يعقل استمرار وجود الا فى اوقات وذلك
يؤدى الى اثبات حوادث لا اول لها وقد تبين بطلانه
قلنا هذا زلل من ضئة فان الاوقات يعبر بها عن موجودات
تقارن موجودا وكل موجود اضيف الى مقارنة موجود
فهو وقته والمستمر فى العادات التعبير بالاوقات عن حركات
الفلك وتعاقب الجديدين فاذا تبين ذلك فى معنى الوقت
فليس من شرط وجود الشئ ان يقارنه موجود حتى اذا لم يتعلق
احدهما بالثانى فى قضية عقلية والا افتقر كل موجود الى وقت
وقدرة الاوقات موجودة لافتقرت الى اوقات وذلك

يجرى في جهات لا ينتظمها عاقل فلذا لباري تعالى قبل حدوث الحوادث
متفرد بوجوده وصفاته ويقارن حادثا انتهى كلام الارشاد
والذي يوضح عبارة الارشاد ان تعلم ان للمتكلمين ينكرون
ان يكون الزمان امرا حقيقيا له وجود خارجي ويجعلونه امرا
اضافيا ويعبرون عنه بانه مقارن متجدد معلوم يتجدد
بهم دوالة الاوهام والفلاسفة يثبتونه ويزعمون انه قديم
وهم مختلفون في العبارة فمنهم من يقول هو الفلك الاعظم
ومنهم من يقول هو حركة الفلك ويزعمون قدم هذا الفلك
وقدم حركاتها واسم الزمان على اطلاق الزمان على مرور الليالي
والايام بواسطة حركات الافلاك مع قطع النظر عن قدمها
وحدوثها وقد تبين في الارشاد بطلان حوادث لا اول لها
ايضا على كل من الاقوال والاصل الثالث في ابقاء وهو ان الله
تعالى ابدي ليس لوجوده اخر اي يستحيل ان يلحقه عدم
لانه قد ثبت قدمه تعالى وما ثبت قدمه استحال عدمه
لانه لو جاز عدمه لاحتاج انعدامه بعد وجوده الى علة
لما مر من استحالة الترجيح بلا مرجح فاما ان ينعدم
بنفسه بان يكون انعدامه اثر القدرة او ينعدم بعدم
يضاده فيمتنع وجوده معه وسكت عن المثل والخلاف لانه
لا يتوهم صلاحيتهما لعلية انعدام المثل والخلاف والاول
وهو انعدامه بنفسه باطل لانه لما ثبت انه الموجود الذي
استندت اليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده الى

غيره

غيره فلزم ان يكون وجوده له من نفسه اي اقتضته ذاته المقدسة
اقتضاء تاما فاذا ثبت ان وجوده مقتضى ذاته المقدسة
استحال ان تتخلف ذاته عدمها لان ما بالذات اي ما تقتضيه
الذات اقتضاء تاما لا يتخلف عنها وقد تختصر العبارة عن ذلك
فيقال لانه واجب الوجود لا يقبل الانتفاء بحال فيلزم بقاؤه
كما يلزم قدمه وكذا الثاني وهو انعدامه بعدم يضاده باطل
ايضا لان ذلك الضد المقتضي نفيه اما قديم او حادث لا يجوز
ان يقال هو كونه قديما والا لوجب كونه ذلك الضد قديما
لم يوجد معه اي يلزم انتفاء وجود الباري تعالى مع ذلك الضد
من الوجود اصلا لان التضاد يمنع الاجتماع بين الشيئين اللذين
اتصفا به وقد ثبت وجوده تعالى اذا وهو محال وجوده في القدم
ومعه ضده لما مر انفا من ان التضاد يمنع الاجتماع ولا يجوز
الثاني ايضا وهو كونه ذلك الضد حادثا اذ ليس الحادث في
مضادته اي باعتبار مضادته للقديم بحيث يقطع اي الحادث
وجوده اي وجود ضده القديم باولى من القديم في مضادته
للحادث اي بحيث يدفع اي القديم وجوده اي وجود ضده
الحادث بل القديم اولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث
في قطع وجود ضده القديم ودفعه لان الدفع اهون من
الرفع والقديم اقوى من الحادث الاصل الرابع انه تعالى ليس
بجوهر يتحيز اي يختص بالكون في الحيز خلافا للنصارى وقوله
تحيز وصف كاشف لا مخصص اذ من شاء بجوهر الاختصاص

بحيزه وحيز الجوهر عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله
الجوهر والمراد في الكتاب ذلك بان كان جوهرا لكان
اما متحركا في حيزه او ساكنا فيه لانه لا ينفك عن احدهما
وهما اعني الحركة والسكون المدلول عليهما بقوله متحركا او ساكنا
حادث اما عرفته فيما سبق فلكان لا يخلو عن الحوادث
وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والحكم بحدوثه
ثابت بما قدمناه اعني بسبب ما قدمناه في الاصل
الاول من الدليل وقد علم من ان استحالة كونه تعالى
جوهرا استحالة لوازم الجوهر عليه تعالى من التحيز ولوازمه
كالجهة وسياتي بيان ذلك في الاصل التابع
فان سماه احد جوهرا ثم قال لا كالجواهر في التحيز
ولوازم التحيز من اثبات الجهة والاحاطة ونحوها
فانما خطاؤه في التسمية اعني من حيث اطلاق لفظ
الجوهر لا من حيث المعنى لمثل ما سياتي في اطلاق
الجسم اذ لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لا لغة
ولا شرعا وفي اطلاقه ايهام نقص تعالى الله سبحانه
عن ان يتطرق الى ساحة ذاته عظيمته شائبة نقص
فان الجوهر يطلق على الجزء الذي لا يتجزى وهو اخس
الاشياء مقدارا والاصل الخامس انه تعالى ليس بجسم
والجسم هو المؤلف من جواهر فردة وهي الاجزاء
التي لا تتجزى وابطال كونه جوهرا كما مر في الاصل

الرابع مستقل به اعني بابطال كونه جسما لانه اذا بطل
كونه جوهرا مخصوصا بحيز بطل كونه جسما لان كل جسم
فهو مختص بحيز ومركب من جوهر وجوهر مع ما
في الجسمية من زيادة لوازم يقتضي الحدوث كالهيئة
والمقدار والاجتماع والافتراق فان كلا منها
ينافي الوجوب الذاتي لاقتضائها الاحتياج على ما
قرر في المطولات فانه سماه احد جسما وقاله
كالاجسام يعني في نفي لوازم الجسمية كبعض اكرا
مية فانهم قالوا هو جسم بمعنى موجود واخرين
منهم قالوا هو جسم بمعنى انه قايم بنفسه فاخطاؤا
بذلك وهن اخطاء بذلك فانما خطاؤه في اطلاق
الاسم لا في المعنى كالاول اعني كمن قال جوهر
لا كالجواهر فان خطاءه كذلك كما مر هذا عن خطا
من اطلق الاول او الثاني ثابت بالاجماع من
انفاتيلين بان الاسماء توقيفية والقايلين بجوازا
اطلاق ما يشعر بالجلال ولا يوهم نقصا وان لم يرد به
توقيف وظاهر عبارة المتن ان محل الاجماع حصر الخطا في
اطلاق اسم الجسم والجوهر دون المعنى وهو حسن اضافي
والوجه ما شرحنا به العبارة من ان قوله بالاجماع خبر
مبتداء محذوف تقديره هذا فيكون محل الاجماع مخطيته
من اطلق واحدا منهما وامتناع اطلاق كل واحد منهما ظاهر

على ترك القائلين بالتوقيف واما على القول بالاشتقاق وهو
القول بجواز اطلاق المشتق مما ثبت سمعا اتصافه تعالى بمعناه
واشعر بالجلال ولم يوهم نقصا وان لم يرد به توقيف فبينه المصنف
بقوله فانه اى فان الشان انه لم يرد فى السمع اى فى الكتاب
والسنة ما يسوغ اطلاقه اى اطلاق اسم الجسم والجوهر
فيجوز اطلاقه على قول القائلين بالاشتقاق فى الاسماء
وهم المعتزلة والقاضى ابو بكر من ايمتنا فامتنع اطلاقه عندهم
لفقدان هذا الشرط وقدرته على انتفاء الشرط الثانى معه
ايضا بقوله ولانه شرطه اى شرط القول بالاشتقاق فى
الاسماء عند القائلين به بعد السمع اى بعد اتصافه تعالى
سمعا بالمعنى الذى هو ماخذ الاشتقاق ان لا يوهم اطلاقه
نقصا وكل من شرط الاطلاق منتف اما الاول فلان المعنى
الحقيقى لكل من الجسم والجوهر محال على البارى تعالى ولم يرد
سمعا اتصافه بماخذ اشتقاق لمعنى مجازى لواحد منهما
واما الثانى فبينه على انتفائه بقوله واسم الجسم يقتضيه اى
النقص من حيث اقتضائه الافتقار الى اجزاء التى يتركب منها
وهو اى افتقاره اعظم مقتض للحدوث وقد اشير على قول
الاشتقاق ايضا انه يكون فى اللفظ الذى يطلق على البارى اشعار
بالاجلال والتعظيم وتحرير محل النزاع بين القائلين بالتوقيف
والقائلين بالاشتقاق كما فى المقاصد هو ما اتصف البارى تعالى
بمعناه ولم يرد اذن به ولا بمرادفه ولا منع منه ولا من مرادفه

وكان

وكان مشعرا بالجلال من غيرهم اخلال واحترز بكونه مشعرا
بالجلال عن اطلاق نحو الزارع والرامى فانه لا يجوز اطلاقه
مع ورود قوله تعالى انتم تزرعونه ام نحن الزارعون وقوله
وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى اذا تقرر ذلك وانه
لا يجوز اطلاق لفظ الجسم فمن اطلقه فهو عاص بذلك
الاطلاق بل قد كفره بعضهم يعنى ركن الاسلام فى فتواه
فيمن اطلق عليه تعالى اسم السبب والعلة الى اخر كلامه وهو
اى التكفير لمن اطلقه اظهر من عدم التكفير له فان اطلاقه
اياه حال كونه مختارا لاطلاقه غير مكره عليه بعد علمه بما فيه
من اقتضاء النقص استخفاف بجناب الربوبية والاستخفاف
به كفر وفاقا ولما ثبت انتفاء الجسمية بالمعنى المذكور ثبت
انتفاء لوازمها وهو الاتصاف بالكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر
او الباطن من اللون والرائحة والصورة والعوارض النفسانية
من اللذة والالم والفرح والغم ونحوها فليس بجائز بذى لون
ولا رائحة ولا صورة ولا شكل ولا متناه ولا حال فى شئ
ولا محل له ولا متحيز ولا متحيز ولا تعرض له لذة عقلية ولا حسية
ولا الم كذلك ولا فرح ولا غم ولا غضب ولا شئ مما يعرض للاجسام
او تدل العقل من هذه الامور للاما يخص الاجسام وقد ثبت انتفاء
الجسمية وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء لازمه المساوى له
هذه الامور تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافى للوجوب
الذاتى ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهى على البارى تعالى

محال ثم ورد في الكتاب والسنة من ذكر الرضا والغضب والفرح
ونحوها يجب التنزيه عن ظاهره على وفق ما سيأتي في الأصل
الثامن من الأصل السادس أنه تعالى ليس عرضا واستدل له من
وجهين الأول ما تضمنه قوله لأن العرض هو ما يحتاج إلى
الجسم وفي الاقتصاد والجوهر في تقومه أي في قيام ذاته
وتحققها فيستحيل وجوده قبله ضرورة استحالة وجود ما
يتوقف وجوده على شيء قبل ذلك الشيء والله تعالى قبل كل شيء
موجود كما ثبت بالأدلة السابقة والثاني مما تضمنه قوله
لأنه تعالى موصوف بالحياة والعلم والقدرة وغيرها مما سيأتي
كالإرادة والخلق وليس العرض كذلك إذ تعقل هذه الأوصاف
الأمر وجود قائم بنفسه وقد تحصل من أول الأصول إلى هنا
أن العالم كله جواهر وأعراض وقوله جواهر يتناول الأجسام
لأنها جواهر مؤلفة وأنه تعالى موجود قائم بنفسه ليس جوهرا
ولا عرضا مبل ذاته مخالفة لسائر الذوات فلا يشبه شيئا
ولا يشبهه شيء كما قال تعالى ليس كمثله شيء أي ليس
مثله شيء يناسبه ويزاوجه والمراد من مثله ذاته المقدسة
كما في قولهم مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة في نفيه
بطريق الكناية فإنه إذا نفي عن من يناسبه ويسد مسده
كان نفيه عنه أولى وقيل مثل صفته أي ليس كصفته صفة
والمخالفة بينه وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة تعالى لا
لأمر زائد هذا مذهب الأشعري ومن وافقه وأما الأدلة

عليه ذي المعدودات الأصل السابع أنه تعالى ليس مختصا بجهة أي
ليست ذاته مقدسة في جهة من الجهات الست وأي في مكان
من الأمكنة فالجهات الست التي هي الفوق والتحت
واليمين إلى آخرها أي والشمال والأمام والخلف حادثة بإحداث
الله تعالى ونحوه مما يبنى على رجلين كالطير فإن معنى الفوق
ما يحاذي رأسه من فوقه أي من جهة العلو وهي جهة
السماء والبلق ظاهره وهو أن جهة السفل ما يحاذي رجله
من جهة الأرض واليمين ما يحاذي قوى يديه غالبا والشمال
مقابلها والأمام ما يحاذي جهة الصدر التي يبصر منها ونحوه
إليها والوراء مقابلها ومعنى الفوق فيما يبنى على أن يعلو
على بطنه أي بالنسبة إليها ما يحاذي ظهره من فوقه وقيل
خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت إذ لم يكن ثم حيوان فلم يكن
ثم رأس ولا رجل ولا ظهر ثم هي أي الجهات
اعتبارية لا حقيقية ولا تتبدل فإن النملة إذا مشت على
سقف كان الفوق بالنسبة إليها جهة الأرض لأنه المحاذي
لظهرها ولو كان كل حادث مستديرا كالكرة لم توجد واحدة
من هذه الجهات إذ لا رأس ولا رجل ولا يمين ولا شمال
ولا ظهر ولا وجه وقد كان الله تعالى موجودا في الأزل ولم
يكن شيء من الموجودات لأن كل موجود سواه حادث
كما مر قبيله فقد كان تعالى لا في جهة فثبوت حدوث
الجهة فهذا طريق الاستدلال وقد نبه على طريق ثان بقوله

ولا دليل معنا لاختصاص بالجهة اختصاصه بحيز هو كذا اى معين
من الاحياز وقد بطل اختصاصه بالحيز لبطلان الجوهرية والجسمية
فى حقه تعالى اذ الحيز مختص بالجوهر والجسم وقد مر تنزيهه
عنهما واما العرض فلا اختصاص له بالحيز لسعة كونه محلا
فى الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر فبطلان الجوهرية والجسمية
كاف فى بطلانه فان اريد بالجهة معنى غير هذا مما ليس فيه
حلول حيز وجسمية فليبين اى فليبينه من اراده حتى ينظر
فيه اهو محيج الى التنزيه ممنوع او يليق بجلال الباري سبحانه
فيحكم من رده فى مجرد التعبير عنه بالجهة لا بها مما لا يليق
ولعدم وروده فى اللغة او يرجح اى غيره اى غير التنزيه
فيتبع فساده لقائله وغيره صوتا عن الضلالة والله ولى
التوفيق فان قيل فما بال الايدى ترفع الى السماء وهى جهة العلو
اجيب بان السماء قبلة الدعاء كما ان البيت
قبلة الصلاة فيستقبل بالقلوب والوجوه والمعبود بالصلاة و
المقصود بالدعاء منزه عن الحلول بالبيت والسماء وقد ذكر
حجة الاسلام فى الاقتصاد وجوه الاشارة الى السماء بالدعاء
على وجه فيصول فليراجعه من اراده الوصل التاسع ان تعالى
استوى على العرش وهذا الفصل معقود لبيان ان تعالى غير
مستقر على مكان كما قدمه صريحا فى ترجمة اصول الركن الاول
ونبه عليه هنا بالجواب عن تمسك القائلين بالجهة والمكان
فان الكرامية يثبتون جهة العلو من غير استقرار على العرش

والحنوية وهم الجسمة مصرحون بالاستقرار على العرش وتمسكوا
بظواهر منها قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وحديث الصحيحين
ينزل ربنا كل ليلة الحديث واجيب عنه بجواب اجمالى وهو كالمقدمة
للاجوبة التفصيلية وهو ان الشرع انما ثبت بالعقل فان ثبوته
يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ وانما تثبت هذه الدلالة
بالعقل فلو ابى الشرع بما يكذب العقل وهو شاهده لبطل الشرع
والعقل معا اذا تقرر هذا فنقول كل لفظ ورد فى الشرع مما يسند
الى الذات المقدسة او يطلق اسما او صفة لها وهو مخالف للعقل
وهو يستحيل ان يتشابه لا يخلو اما ان يتواتر او ينقل احادا او الاحاد
كان نصا لا يحتمل التاويل قطعنا بافترائه ناقله او سهوه وغلطه
وان كان ظاهرا فظاهره غير مراد واذا متواترا فلا يتصور ان يكون
نصا لا يحتمل التاويل بل لا بد وان يكون ظاهرا وحينئذ نقول
الاحتمال الذى ينفيه العقل ليس مرادا منه ثم اذا بقى بعد انتفائه
احتمالان لا بعد تعيين انه المراد بحكم الحال واذا بقى احتمالان فصاعدا
عدنا فلا يخلو اما ان يدل قاطع على واحد منها او لا فان دل عمل
عليه وان لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين بالتحري والاجتهاد
او التوقف للخطر عن المعاندة ولا خشية الالحاد فى الاسماء والصفات
الاول مذهب الخلف والثانى مذهب السلف وسيأتى امثلة
للتنزيل عليها واما الاجوبة التفصيلية فقد اجيب عن اية الاستواء
بان نؤمن بانه تعالى استوى على العرش مع الحكم بانه ليس كاستواء
الاجسام من التمكن والمماسة والملاصقات لها القيام البراهين

القطعية على استحالة ذلك في حقه تعالى بل نؤمن بانه استواء ثابت له
تعالى بمعنى يليق به هو سبحانه اعلم به كما جرى عليه السلف رضوان
الله عليهم في امثاله من التنزيه عما لا يليق بجلال الله تعالى
مع تفويض علم معناه اليه سبحانه وحاصله اى حاصل ما سبق
وجوب الايمان بانه تعالى استوى على العرش مع نفي التشبيه
فاما كونه اراد انه اى الاستواء استيلاؤه على العرش كما جرى
عليه بعض الخلف واقتصر عليه حجة الاسلام في هذا الاصل فامر
جايز الارادة يجوز ان يكون مراد الاية ولا يتعين كونه المراد
خلافا لما دل عليه كلام حجة الاسلام من تعيينه اذ دليل
اردته عينا فالواجب عينا ما ذكرناه من الايمان به مع نفي التشبيه
واذا خيف على العامة تقصورا فهم عدم فهمهم الاستواء الذي لم
يكن بمعنى الاستيلاء الا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية
كالمماسات ونحوه اى ان لم ينفوا ما ذكر من لوازم
الجسمية فلا بأس بصرف فهمهم الى الاستيلاء صيانة لهم عن المحذور
باه يذكرهم ان الاستواء بمعنى الاستيلاء فانه قد ثبت اطلاقه
واردته لغة في قوله اى الشاعر قد استوى بشر على العراق
من غير سيف ودم مهراق وقوله فلما علونا واستوينا عليهم
جعلنا هم مرعى لنسر وطايره وجار على نحو ما ذكرناه في الاستواء
على العرش كل ما ورد اى كل لفظ ورد في الكتاب او السنة
مما ظاهره الجسمية في الشاهد اى الحاضر الذي ندركه كالوجه
والقدم واليد في نحو قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ما منعك

ان تسجد لما خلقت بيدي وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله
يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط بالنهار ليتوب مسيء
الليل حتى تطلع الشمس من مغربها وقوله صلى الله عليه وسلم ان قلوب
بني آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كقلب واحد
يصرفه كيف يشاء رواها مسلم وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث
الصحيح الطويل يقال لجهنم هل امتلأت فتقول هل من مزيد
حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول
قط قط بعزتك ومثل هذه الالفاظ العين في قوله تعالى ولتصنع
على عيني وقوله فانك باعيننا وقوله تجري باعيننا وقول المصنف
يجب الايمان به استينافي لبيان اجراء الالفاظ المذكورة
على نحو ما ذكر كانه قيل اجراء كلها وردما ظاهره الجسمية
في اي شيء فاجيب بانه في وجوب الايمان باي فانه مع
يليق بجلال الله تعالى مع التنزيه عن ظاهره فالجار والمجرور
وهو قوله على نحو خبر مقدم متعلق بمحذوف تقديره جار كما ذكرنا
وقوله كل مبتدأ موخر وتقديم الخبر للحصر اي على نحو ما ذكرنا
لا على غيره يجب الايمان به استينافي لبيان ذلك اي النحو الذي يجري
عليه الالفاظ المذكورة كانه قيل ما النحو الذي يجري عليه الالفاظ
المذكورة فاجيب بانه نحو وجوب الايمان بها وهو كون الايمان
معجوبا بالتنزيه عما لا يليق دون تاويل الا عند الحاجة اليه
لفهم العامة كما يومئ اليه ذلك قوله فان اليد وكذا السمع وغيره
كالوجه يقال في كل منها صفة لله تعالى لا بمعنى الجارحة بل على

ينبئ به وهو جدير بأن يعلم به ومثل ذلك مما ظاهره الاستلزام للجارحة
كالفعل وقد تأول اليد والاصبع في بعض المواضع بالقدرة
والقهر كقوله تعالى بيده ملكوت كل شيء اي هو
قادر على كل شيء وكل شيء تحت قهره ويؤول الحديث الثابت
في اليدين والاصبع بأنهما من باب التمثيل المذكور في علم البيان
ويؤول الاول بأنه تعالى يقبل التوبة بالليل والنهار الى طلوع الشمس
من مغربها فلا يرد تأثيمه يبسط احد من عباده يده بالعطاء
اي للاخذ فلا يرد معطيا ويؤول الثاني بأن قلوب العباد كلها
بالنسبة الى قدرته تعالى شيء يسير يصرفه كيف يشاء كما يقلب احد
من عباده الشيء اليسير بين اصبعين من اصابعه ويؤول القدم
بمعنى المتقدم اي خلق يقدمون للنار يخلقهم الله تعالى في دار
لذلك ويتأول العين بالبصر والوجه بالذات والنزول بنزول
امره تعالى وغير ما بينا في الاقتصاد واليمين في قوله صلى الله
عليه وسلم الحجر اي الاسود يمين الله في الارض على التشريف
والاكرام وللعلم انه وضع في الارض للتقبيل والاستلام تشريفا له
كما شرفت اليمين واكرمت بوضعه للتقبيل دون اليسار في
العادة فاستعير لفظ اليمين بحركذلك اولا دون من قبل او استلم
فقد فعل ما يقتضي الاقبال عليه والرضى عنه وهما لازمان عادة
لتقبيله اليمين والحاصل ان لفظ اليمين استعير بحر للمعنيين واحدهما
ثم اضيف اضافة تشريف واكرام وهذا الحديث اخرجه ابو عبيد
القاسم ابن سلام بلفظه وروى ابن ماجه نحوا من معناه

من حديث ابي هريرة مرفوعا ولفظه من فاه وضع الاسود فمن بايع
وضع يد الرحمن وهذا التأويل لهذه الالفاظ مما ذكرنا من صرفها
لفهمه من الجسمية وهو مما ان اراد ولا يجزم بارادته
خصوصا على قول اصحابنا يعني اما تريد تنزيهها اي الالفاظ المذ
كورة من المتشابهات وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة
المراد منه في هذه الدار دار التكليف وانما اي واذا لو يكن
ذلك بان كانت معرفته في هذه الدار مرجوة بان جزم بارادة
شيء قد علم لمن خصصت له من العباد وذلك ينافي القول بان
الوقف في الاية على قوله الا الله وهو قول الجمهور وعلم ان كلا من
امام الحرمين في الارشاد يميل الى طريق التأويل ولكنه في الرسالة
النظامية اختار طريق التفويض حيث قال والذي نرتضيه رأيا
وندين الله به عقدا اتباع سلف الامة فانهم درجوا على ترك
التعرض لمعانيها وكأنه رجع الى اختيار التفويض لتأخر الرسالة
ومال الشيخ عز الدين ابن عبد السلام الى التأويل فقال في بعض
فتاويه طريقة التأويل بشرطها اقرب بها الى الحق ويعني بشرطها
ان تكون على مقتضى لسان العرب وتوسط ابن دقيق العيد فقال
يقبل التأويل اذا كان المعنى الذي اول به قريبا مفهوما من
تخاطب العرب ويتوقف فيه اذا كان بعيدا وجرى شيخنا
المصنف على التوسط بين ان تدعو الحاجة اليه بخلل في فهم العوام
وبين ان لا تدعو الحاجة لذلك وهو الاصل التاسع انه تعالى مرئي
بالابصار في دار القرار ووجه نظم المصنف بمعالجة الاستدلا

هذا الاصل فى سلك اصول الركن المعقود لمعرفة الذات اذ نفى الجهة
يوهم انه مقتض لانتفاء الرؤية فاقتضى المقام دفع هذا التوهم ببيا
جواز الرؤية عقلا ووقوعها سمعا فهو كالتتمة للكلام فى نفى
الجهة والمكان والكلام فى الرؤية فى مقامات ثلاثة الاول
فى تحقيق معناها تحرير المحل النزاع بيننا وبين المعتزلة فنقول
اذا نظرنا الى الشمس مثلا فرأيناها ثم اغمضنا العين فانا نعلم
عند التمييز علما جليا لكن فى الحالة الاولى امر زايد وكذا اذا علمنا
شيئا علما تاما جليا ثم رأيناه فانا ندرك بالبديهة تفرقة بين الحالتين
وهذا الادراك المشتمل على الزيادة تسميه الرؤية ولا يتعلق فى
الدنيا الا بمقابلة لما هو جهة ومكان فهل يصح ان يقع بدون المقابلة
والجهة والمكان ليصح تعلقه بذات الله تعالى مع التنزه عن الجهة
والمكان المقام الثانى فى جوازه عقلا وسمعا والثالث فى وقوعها
اما المقام الثانى فقال الآمدى اجمع الائمة من اصحابنا على ان
رؤية الله تعالى فى الدنيا والاخرة جايزة عقلا واختلفوا فى
جوازها سمعا فى الدنيا فاثبته قوم ونفاه آخرون وهل يجوز ان
يرى فى المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا
وان لم تكن رؤيا حقيقة ولا خلاف عندنا انه لا يجوز ان يرى ذاته
المقدسة والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا الذى لحقوا
واختلفوا فى رؤيته لذاته واما المقام الثالث فقد اطبق
اهل السنة على وقوع الرؤية فى الاخرة واختلفوا فى وقوعها
فى الدنيا ومقصود المصنف بحجة الاسلام فى هذا المقام لا يتعدد

على وقوعها فى الاخرة فقدم الاستدلال عليه بالنقل ثم استدل بالنقل
ايضا على الجواز على انه يلزم من ثبوت الوقوع فى الاخرة بدليله
ثبوت الجواز ثم استدل بالعقل على الجواز واما الحكم بالوقوع
فى الاخرة فنقلى فمن جهة النقل فلقوله عليه وجوه يريد
ناضرة اى ذات نضرة وهى طلاقة الوجه وبهاؤه الى ربها ناظرة
اى مستغرقة فى مطالعة جماله حيث تغفل عما سواه فتقدم
المعمول على هذا للحصر ادعاء ويصح كونه لمجرد الاهتمام ورعاية
الفاصلة دون الحصر ويؤيد المعنى مكرمة بالنظر الى ربها
وقوله صلى الله عليه وسلم انكم سترون فى رؤية القمر ليلة البدر
ليس بينكم وبينه سحاب لذلك ترون ربكم والحديث فى
الصحيحين بالفاظ منها عن ابى هريرة رضى الله عنه ان الناس قالوا
يا رسول الله هل نرى ربنا فقال صلى الله عليه وسلم هل
تضارون فى القمر ليلة البدر قالوا لا يا رسول الله قال فهل
تضارون فى الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله
قال فانكم ترونه كذلك الحديث وقوله تضارون بضم التاء
والراء مشددة من الضرار ومخففة من الضير وتضامون
بالميم مخففة بدل الراء هكذا ورده المصنف من الضيم وهو
بمعنى الضير هل حصل لكم فى ذلك ما تقصرون معه الرؤية بحيث
تشكون فيها واحاديث الرؤيا متواترة معنى قد وردت بطرق
كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ذكرنا عدة منهم فى حواشى شرح
العقايد ولم يتعرض المصنف لاصل الوقوع الرؤية فى الدنيا

والقائلون بوقوعها تمسكوا بوقوعها في الجملة برؤيته صلى الله
عليه وسلم ليلة المعراج كما ذهب اليه جمهور من تكلم في المسئلة
من الصحابة وأما الجواز مطلقا فقد استدل المصنف كاصله نقلا
بقوله ونفس ما يجوز عطفا على المجرور باللام اى وللنفر سؤال
موسى صلى الله عليه وسلم الرؤية فانه يدل على جوازها اذ لو
يسأل نبي كريم من اولى العزم من الرسل والرتبة الجليل وعلما يستحيل
عليه ارأيت المعتزلي ميال البصيرة اعلم بالله بجلالة نبيه
موسى عليه الصلوة والسلام حيث علم المنعة عما يجب لله
وما يستحيل عليه ما لا يعلمه نبيه وكليمه صلى الله عليه وسلم
وهو ان المقصود من بعثة الانبياء عليهم الصلوة والسلام الدعوة
الى المعارف الحقة والاعمال الصالحة وفي الاية نظر لفظ نفس
على ان الاستدلال بالاية من جهة سؤال الرؤية وهو يشير الى
ان في الاية دلالة من جهة اخرى هو انها تضمنت تعليق الرؤية
باستقرار الجبل وهو امر ممكن فالرؤية المعلقة به امر ممكن فليتدل
بالاية من وجهين كما قررنا في محله وقد علمت بما قررناه الهنا
جملة ما استدل به المصنف كاصله على الوقوع وعلى الجواز
نقلا وأما الاستدلال عقلا فلانه اى النظر الى الرب تعالى
امر قد دل العقل على جوازه لانه غير مؤد الى محال فوجب
هذه الدلالة ان لا يعدل عن الظاهر اى ظاهر لفظ
النظر في قوله تعالى الى ربها ناظرة ولفظ الرؤية في الحديث اذا
لعدول عنه اى عن الظاهر انما يتعين عند عدم امكانه لا

مع امكانه وذلك اى كونه غير مؤد الى محال هو ان الرؤية
اى لان الرؤية نوع كشف وعلم للمدرك بصيغة اسم الفاعل
ما لم يخلقه الله تعالى اى يخلق هذا النوع من الكشف والعلم
عند مقابلة الحاسة له اى للمرئي بالفتح اى بحسب ما
جرت به عادته تعالى فجاز عقلا ان يخرق هذه العادة
بان يخلق هذا القدر من العلم بعينه من غير ان ينقص منه
قدر من الادراك خلقا كابتداء من غير مقابلة بين الباصرة
والمرئي بجهة اى في جهة ما اى مع تلك المقابلة مقابلة
خاصة بين الحاسة والمرئي الكائن في تلك الجهة ومن غير
احاطة لمجموع المرئي وقد اشار المصنف بقوله من غير ان ينقص
منه قدر من الادراك الى ان معنى الرؤية هو الادراك المشتمل
على الزيادة على الادراك الذي هو علم جلي كما قدمناه اول هذا
الوصل اذ هو العلم الذي لا ينقص منه قدر من الادراك واشار
بقوله من غير مقابلة جهة الى دفع قول المعتزلة كالحكماء
ان من شرائط الرؤية مقابلة المرئي للباصرة في جهة من
الجهات وبقوله مع مسافة خاصة الى رد قولهم ان من شرائط
الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينقطع ادراك الباصرة وعدم
غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه
بالكلية واذا الوري باطن الاجفاد واشار بقوله واحاطة
مجموع المرئي الى نفس كون الرؤية يستلزم الاحاطة بالمرئي
لكون ممتنعه في حقه تعالى لانه لا يحاط به قال تعالى ولا يحيطون

به علما فالحاصل انه يجوز عقلا ان يخلق القدر المذكور من العلم
في الحي على وفق مشيئته تعالى من غير مقابلة بجهة الى اخره وعبر
بقوله مجموع تبعيها على انه اذا ثبت ان المجموع المتركب من اجزاء
متناهية يرى دون احاطة فالذات المنزهة عن التركيب
والتناهي والحد وذ الجهة اولى بان تتعلق رؤيتها عن الاحاطة
وقد استدل المصنف بجواز الرؤية من غير مقابلة والاحاطة بوقوع
احد ثلثة الاول والثالث منها جوازها دون مقابلة والثاني
لجوازها من غير احاطة فالاول ما تضمنه قوله وكما قد يخلق الله
والمجرور في موضع الحال من مفعول وهو قوله هذا القدر من العلم
اي جاز ان يخلقه دون ان ينقص منه قدر من الادراك من
غير مقابلة منها ما قد يخلقه تعالى من يشاء من غير مقابلة
لهذه الحاسة اي البصر اصلا كما وقع لنبينا صلى الله عليه وسلم
فقد روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لهم اي للصحابة المصلين
معه سووا صفوفكم فاني اراكم من وراء ظهري وهو في الصحيحين
من حديث انس بلفظ اتموا صفوفكم فاني اراكم من وراء ظهري
وللبخاري عن انس اقيمت الصلوة فاقبل علينا رسول الله صلى
الله عليه وسلم بوجهه فقال اقيموا صفوفكم وتراصوا فاني اراكم
وراء ظهري وللنسائي انه صلى الله عليه وسلم كان يقول استووا
فوالذي نفسي بيده اني اراكم من خلفي كما اراكم من بين يدي ففي
ايراده بلفظ روى الدلالة على الترجيح عند المحدثين مخالفة لقاعدتهم والامر الثاني ما تضمنه قوله وكما انا نرى السماء اي

ومشيتها ونراها السماء بانا نراها ولا نحيط بها فالجار والمجرور
في محل نصب حالا ثانية تفيد الحال مع واو العطف وعطفا على
الحال والامر الثالث ما تضمنه قوله وكما يرانا الله اي وحال
كون ذلك القدر من العلم المسمى بالرؤية مشتملا في كونه دون
مقابلة برؤية الله ايانا فانه تعالى يرانا من غير مقابلة
في جهة باتفاقنا نحن وانتم معشر المعتزلة والرؤية نسبة
خاصة بين طرفي راء ومرئي اي بين راء ومرئاهما طرفاها
اي متعلقاها فان اقتضت اي فان فرض ان تلك النسبة
يقتضي عقلا اي من جهة العقل بان يحكم العقل باقتضائها
كون احدهما اي طرفيها في جهة اي باعتبارها تعلقها بان
يفرض ان تعلقها لا يصح عقلا الا كذلك فان اقتضت كون
طرفيها الاخر كذلك اي في جهة لاشتراكهما في التعليق
فاذا ثبت بوفاق الخصمين عدم لزوم ذلك اعني لا يلزم
عقلا توقف صفة التعلق على الكون في الجهة في احدهما
اي احد طرفيها لزم في الطرف الاخر مثله لاشتراكهما
في التعلق فكان الثابت عقلا بوفاقهما نقيض ما فرض فثبت
انتفاء ما فرض والا اي وان لا يكن ذلك بان فرض اللزوم
في احد الطرفين وعدمه في الاخر فتحكم اي فهو تحكم محض
ويقال في الاستدلال على جواز الرؤية ايضا كما جاز ان يعلم
الباري سبحانه من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك
اي من غير كيفية وصورة لما قلناه انفا ان الرؤية نوع علم

نسخة الألوكة www.alukah.net

خاص يخلقه الله تعالى في الحي غير مشروط بمقابلة ولا غيرها مما
ذكرنا وقوله وحصول المسافة والمقابلة الى آخره جواب
عن سؤال تقديره ان الرؤية في الشاهد لا تنفك عن حصول
المقابلة في الجهة والمسافة بين الرائي والمرئي وحصول الاضا
طة اي احاطة الرائي ببعض المرئيات وحصول ادراك
الصورة اي صورة المرئي فكيف في الغائب كذلك وانه باطل
لتنزه الباري تعالى عن ذلك فانتفت الرؤية في حقه لانتفاء
لازمها وتقرير الجواب منع الملازمة وسنده ان حصول المسافة
والمقابلة والاحاطة والصورة انما هي هناك يعني في الرؤية
في الشاهد لاتفاق كون بعض المرئيات كذلك اي يتصف با
لمقابلة على المسافة المخصوصة بالاحاطة به وبالصورة لكونه جسما
ملونا اي الامور المذكورة معلولا عملنا هذا النوع من العلم
المسمى رؤية لثبوته اي ذلك النوع المسمى رؤية مع انتفائها
اي مع انتفاء الامور المذكورة على ما بيناه بالاستدلال
الثابت والمعلول لا ينتفي مع ثبوت علته ولم يكن علة
له والله اعلم الاصل العاشر العلم بانه تعالى واحد وشرح ذلك
اعلم ان المصنف ذكر اولا ان اركان الاول منحصرة في عشرة اصول
هي العلم بامور عشرة ومقتضى التقسيم ان يجمله وتفصيله ان
يصدر كل اصل منها بلفظ العلم كما صنع حجة الاسلام ولعل
اقتصار المصنف على الترجمة بالعلم في الاصل الاول والاصل العا
شر دون الثانية التي بينهما ايثار الاختصار واعتمادا على التصريح

بذلك

بذلك في بعض النسخ الاشعار اولا واخرا بان المقصود العلم
بالاخر المصنف كاصله التوحيد مع ان المقصود الاهم الذي دعت
اليه الانبياء عليهم الصلاة والسلام قلت لما كان التوحيد هو
اعتقاد الوحدانية في الذات والصفات والافعال وكان مما تقدم
من الوجود والقدم وسائر ما عقد له الاصول السابقة اوصافا
للباري بحيث كان كل منها من متعلقات التوحيد اقتضى ذلك تقديمها
ليعلم ما توحدت به ذاته تعالى عن سائر الذوات من الوازلية
والابدية والتعالي عن الجسمية والجوهرية والعرضية فلذا
قلت فلم لم يقدم التوحيد على الكلام في الاستواء والرؤية قلت
لان الكلام في ذلك تتمة للكلام على نفي الجسمية ونحوها
واعلم ايضا ان الوحدة تطلق بمعنى انتفاء قبول الانقسام وبمعنى
انتفاء الشبيه والباري تعالى واحد بكل من المعنيين ايضا اما
الاول فلتعاليه عن الوصف بالكمية والتركيب من الاجزاء والحد
والمقدار واما الثاني فحاصله انتفاء المشابه له تعالى بوجه
من الوجوه حتى يستحيل ان يوجد واجبا فاكثر وهذه الاستحالة
هي التي عقد هذا الاصل لاثباتها بالدليل واستدل لاثباتها الامام
حجة الاسلام الغزالي بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا فقال وبرهانه فسادت الآية ثم قال وبيانه اي بيان
البرهان وهو الآية فرجع الضمير في عبارة الحجة البرهان هو
الآية وفي عبارة المصنف هو قوله تعالى الخ وهو الآية فالمعنى
فيهما والعطف اما على كل منهما بتوجيه ذكرته وهو انه لو كان

اثنين ، يعني يلزم من وجود اثنين كل منهما متصف بصفات الربوبية
التي منها الارادة وتمام القدرة ، وارادة احدهما امر بالثاني اذ كل
منهما الى مساعدة كل هذا الثاني مقهورا عاجزا ولم يكن لها
قادرا واذ كل قادرا على مخالفته ومدافعته كل الثاني قويا
قاهرا هذا القول ضعيف جدا فلم يكن الله قاهرا انتهى وفي نسخ الاحياء
هنا قادرا بدل قاهرا وهذا الذي ذكره حجة الاسلام ابتداء
لتقرير برهان التوحيد ولزوم الفساد المذكور في الاية تقليس
بيانا للاية وانما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد ،
ولك ان تقول بل ما ذكره حجة بيان للاية وتقرير لسند دلالتها
ببرهان التوحيد المعروف بيرهان التمانع بناء على ما في الاية من
الاشارة اليه كما سياتي التنبيه عليه من كلام العلامة العلامة
البخاري واذ كل تقرير شرح العقايد لبرهان التمانع على
وجه آخر فهو يرجع اليه وانما يكون كل ابتداء للتقرير بالنظر الى
عبارة الاية فان معناها لزوم الفساد بتقدير التعدد وها
نحن نقرره فنقول الكلام في اثبات التوحيد بلزوم الفساد
عند التعدد كما نطقت به الاية اما ان يكون مع الملل او مع غيره
وهل المراد بالملل من اتبع ملة نبي من الانبياء وهو معناه
المشهور او المراد بهم من اعتقد حقية ملة محمد صلى الله عليه وسلم
الملزوم كلام المصنف هو الثاني ، فاما الملل فيلزمه القطع بتوقع
فساد هذا النظام على تقدير المشار اليه في الاية الى التعدد
تعدد دلالة ، اذ هو يعني الملل ، قاطع بان الله تعالى اخبر

بوقوعه فهو واقع لا محالة لاستحالة الخلف في خبر تعالى
واما غيره اي غير الملل ، فيلزمه ذلك ايضا اي يلزمه القطع
بوقوع فساد هذا النظام بتقدير التعدد ، جبرا ، اي من جهة الجبر
اي القهر له لحاجة ثبوت الملة ، اي لكونها حقا فان ، يجوز ان الباهرة
التي منها القراءة الكريمة اتباعي على وجه الزهرا دلة قائمة
على حقية الملة قاهرة للخصم لا يستطيع ردها ، ثم ذلك مراد
شارة الى اخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد اي
بالحاجة بمجموع امرين ثبوت الملة ثم اخبار الله تعالى بوقوع الفساد
بتقدير التعدد الثابت بالملة ، او علما عطف على قوله جبرا اي القطع
بوقوع الفساد بتقدير التعدد اما من جهة الجبر لا من جهة علم
توجيه العادة والعلوم العادية يحصل بها القطع كالعلم الحاصل
الغيبة عن جبل احمد ناه حجرا انثه ، اي بانه حجر الان ، اي حال
غيبتنا عنه لم يقلب ذهبا مثلا فهي اعني العلوم المستندة الى العادة
داخلة في مسمى العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض فقوله
والعلوم مبتدا خبره قوله داخلة ، ولذا اي ولدخول العلم العادي
في مسمى العلم اجيب عن ايراد خروجه عن تعريف العلم بانه صفة
توجب لمحلها تميزا لا يحتمل نقيض ذلك التميز فانه قد يرد
على تعريفهم العلم بذلك انه غير منعكس لانه يخرج عنه العلوم العا
دية وهي المستندة الى العادة كالعلم بحرية الفيل في المثال السابق
لاحتماله النقيض لجواز خرق العادة ، مع انه اي العلم العادي
علم ، اي داخل في مسمى العلم وهو وارد من اقامه بقوله

باء احتمال متعلق بقوله اجيب عن الايراد المذكور باء
احتمال النقيض فيه اى فى العلم العادى بمعنى انه لو فرض العقل
خلافه لم يكن ذلك الفرض فرض محال وذلك الامور العادية
ممكنه فى ذواتها والممكن لا يستلزم فرضه محالا وذلك الاحتمال
بهذا المعنى لا يوجب عدم الجزم المطابق للواقع باء الواقع الوجه
خلاف ذلك الممكن فرضه وان الاحتمال المنافى لهذا الجزم هو ان
يكون متعلق التميز محتملا لان يحكم فيه التميز بنقيضه فى المال كما فى
الظن او فى الحال كما فى الجهل المركب والتقليد ومنشأ ذلك ضعف
التميز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب
وهذا الاحتمال هو المراد فى التعريف لا الاحتمال بالمعنى الاول
فاثبتوا فيه اى فى العلم العادى ثبوت الجزم والمطابقة للواقع
والموجب واعنى بالموجب العادة الماضية التى لم يوجد قط
خرقها وهو احد اقسام الموجب فى قولهم فى تعريف العلم انه حكم
الذهن الجازم المطابق للواقع لموجب اذ الموجب الذى يستند اليه
الجزم اما حس او عقل او عادة وذلك اى ما ثبت فيه الجزم والمطابقة
والموجب هو معنى العلم القطعى باء الواقع كذا فيحصل اى فيسبب
العادة التى لم توجد قط خرقها يحصل لنا العلم القطعى باء الواقع
الفلانى على تقدير تعدد الجهة لان العادة المستمرة التى لم يعهد
قط اختلافها فى ملكين مقتدرين فى مدينة واحدة عدم الاقامة
على موافقة كل للاخر فى كل جليل وحقير من الامور بل تأبى
نفس كل منهما دوام الموافقة وتطلب الانفراد بالمملكة والقهر

للآخر

لو قدر تكيف بالالهية والالهة اى والحال ان الالهة يوصف باقصى
غايات التكبر كيف لا تطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الاخر كما اخبر
الله سبحانه وتعالى بقوله ولعلى بعضهم على بعض هذا اما اذا تؤمل
لاحتمال النقيض تخطر للمتامل نقيضه اصلا فضلا عن اخطار فرضه
اى فرض النقيض مع الجزم باء الواقع هو الطرف الاخر وعلى هذا
التقدير هو علم تطمئن لا تتردد فيه بوجه وانما غلط من قال غير هذا
باء قال ان الاية حجة اقناعية من قبل اى من جهة انه اذا اخطر
بباله النقيض اعنى دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلا فى العقل وينسى
ما ذكرناه فيما مر انفا من انه لم يؤخذ فى مفهوم العلم القطعى استحالة
النقيض بل المأخوذ فيه مجرد الجزم المذكور عن موجب باء العلم
الطرف المقابل بالنقيض هو الواقع واذا كان نقيضه لم يستحل وقوعه
بهذا يظهر ان الاية حجة برهانية تحقيقية لا اقناعية والله سبحانه
الموفق للصواب ومن ظهر له قوله فى العلم بما ذكرنا اى بسبب
ما ذكرناه انفا انشاء الله كفر بعض الناس القائل باء الملازمة اقناعية
عية او ظنية ونحوه فان بعض معاصرى المولى سعد الدين وهو
الشيخ عبد اللطيف الكرمانى قد صدر منه تشنيع بليغ على قوله فى
شرح العقايد ان الاية حجة اقناعية والملازمة عادية اى لا
عقلية والمعتبر فى البرهان الملازمة العقلية وتستند هذا
المعاند فى تشنيعه الى ان صاحب البقرة كفر ابا هاشم بقدمه فى
دلالة الاية وما تقدم من كلام شيخنا المصنف يفيد منع كون الملازمة
العادية غير معتبرة فى البرهان ودعوى اعتبارها ووجهه

اذا تقرر من البرهان حصول العلم بالنتيجة الملازمة للعادة
تحصله واعلم ان العلامة المحقق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد
بن محمد البخاري الحنفي تلميذ المولى سعد الدين قدس الله تعالى سرهما
قد جاب عن الاعتراض والتكفير بما أتى به اذ سوقه بلفظه لاشتماله
على فوائد قال رحمة الله تعالى الاضافة في الجواب على وجه يرشد
الى الصواب توقف على ما اورده الامام حجة الاسلام رضي الله
عنه مما حاصله ان الادلة على وجود الصانع وتوحيده يحرج بجري
الادوية التي يعالج بها مرض القلب والطبيب اذا لم يكن حاذقا
مستعملا للادوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افساده
اكثر من اصلاحه كذلك الارشاد بالادلة الى الهداية اذا لم يكن
على قدر ادراك العقول كان الافساد للعقايد بالادلة اكثر
من اصلاحها وحينئذ يجب ان لا يكون الارشاد لكل احد على
نهج واحد. فالمؤمن اذا صدقت سماعا او تقليدا لا ينبغي
ان تحرك عقيدته بتحرير الادلة فان النبي صلى الله عليه وسلم
يطالب العرب في مخاطبته اياهم باكثر من التصديق ولم يفرق
بين ان يكون ذلك ايمان وعقد تقليدي او يقين برهاني وان الجاهل
الغليظ الضعيف العقل الجاهد على تقليد المصر على الباطل لا
تنفع معه حجة ولا برهان وانما ينفع معه السيف وسنان
والشاكون الذين فيهم نوع ذكاء ولو تصل عقولهم الى فهم البراهين
العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي ان يتلطف في معالجتهم
بما امكن من الكلام المقنع المقبول عندهم وبالادلة اليقينية

البرهانية لقصور عقولهم عن ادراكها لا لهم الاهتداء بنور العقل
المجرد عن الامور العادية لا يخص الله به الا احادا من عباده
والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لا يدركون
براهين المعقول كما لا يدرك نور الشمس ابصار الخفافيش بل
تفزعهم الادلة القطعية البرهانية كما تفزر رياح النور الجهل
وعلى هذا قبل فمن منع الجهال علما اضاعه ومن منع المستوجبين
فقد ظلم مرادا بالمنع الذي لا يقتضيه الكلام الخطابي فيجب المحاجة
معه بالدليل القطعي البرهاني اذا تمهد هذا فنقول لا يخفى ان
التكليف بالتصديق بوجود الصانع وبتوحيده يشمل الكافة
من العامة والخاصة وان النبي صلى الله عليه وسلم امور
بالدعوة للناس اجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم
عن ادراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولا يجدي
معهم الا الادلة الخطابية المبنية على الامور العادية والمقبولة
التي الفوها وحسبوا انها قطعية وان القرآن العظيم مشتمل
على الادلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها الا
العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازي
في عدة آيات من القرآن وعلى الادلة الخطابية النافعة مع
العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة تكميلا
للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله ولا ريب
ولا يبس الى آخر كتاب بهين وقد اشتمل عليها عبارة واشا
رة قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اما الدليل

المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد التمانع وقد رضي
بوجودها عن النظام المحسوس عند تعدد الالهة ولا يخفى لزوم
فسادها انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف فمن اين ان
الاختلاف ليس يلزم قطعا لامكان الاتفاق فلزوم الفساد
لزوم عادي وقد اشار اليه الامام الرازي حيث قال اجراء الله
تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على ذوي العقول
السليمة ان ما لا يكون مذعنا للادمغة ازما وقطعيا لا يصير بجعل الجاعل
وتسميته اياه برهانا دليلا قطعيا زعما ان تسميته قطعيا توجب
صلابة في الدين وتصرف للاسلام مسلمين هيهات هيهات فان
ذلك مدرجة لطعن الطاعنين ونصرة مبدين وتحتاج الى ادعائها
ليس بقطعي قطعيا لاشتمال القرآن على الادلة القطعية العقلية التي
لا يعقلها الا العالمون بطريق الاشارة النافعة للخاصة وعلى الادلة
الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة واما البرهان العقلي القطعي
المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التمانع القطعي باجماع
المتكلمين المستلزم لكون مقدوريهما قادرين ونحوهما او عجزهما
على ما بين في علم الكلام وكلاهما محال عقلا على ما بين فيه ايضا
لا التمانع الذي تدل عليه الاية بطريق العبارة بل بتمانع قد يكون
برهانيا وقد يكون خطابيا ولا ينافي ان يتوهم ان كل تمانع عند
المتكلمين برهاني وقطعي لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة
لا تنافي خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان الفساد
المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدوريهما قادرين وعاجزين

سفروضين

او عجز احدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج
السموات والارض عن النظام المحسوس فان احدهما عن الاخر وحينئذ
لا ينبغي ان يتوهم انه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق على تقدير
فساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على انه يستلزم امتناع
تعدد الالهة عقلا فيلزم منه انتفاء جواز الاتفاق لان فرع امكان
التعدد انتفاء جواز الاتفاق على طريق الفساد المدلول عليه بطريق
العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلا وانما يستلزمه عادة
ولا استلزام انعدادي لا ينافي عدم الاستلزام العقلي فافهم تمام
ذكر بقية الجواب وضمنه التعجب من تكفير صاحب التبصرة من قال
ان دلالة الاية ظنية ونحو ذلك ولا يخفى بعد معرفة ما قررناه
من كلام شيخنا وجه رد قوله هذا العجيب ان الاية دليل خطابي
اي ظني واعلم انه قد وضح للمولى سعد التبريزي اواخر شرح العقايد ما
ينافي بظاهره كلامه في اوايله ويرفع كلام شيخنا فانه قال في تحقيق
على المعجزة ما نصه وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق
جري العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور
المعجزة الى اخر كلامه وهو مبسوط واضح والله تعالى الهادي
والموفق ما تركن الثاني لعلم بصفات الله تعالى ومداره
على عشرة اصول حاصلة ستة منها العلم بانه تعالى قادر
عالم حي ومريد وهذه الاصول الستة هي في ترتيب حجة
الاسلام الاربعة الاولى والثامن والتاسع فانه عقد
الوصل الاول للعلم بانه تعالى قادر والثاني للعلم بانه تعالى

عالم والثالث للعلم بكونه تعالى حيا والرابع للعلم بكونه تعالى مريدا
وعقد الاصل الثامن لبيان ادلة علمه تعالى قدم والشارح ببيان ان
ادلته تعالى قطعية وقد قرر المصنف ما تضمنه الاصلان الاولان
بقوله لما ثبت وحدانيته في الالوهية تعالى وتقدس ثبت
استناد كل الحوادث اليه تعالى والالوهية الاتصاف بالصفات
التي تجلها استحق ان يكون معبودا وهي صفاته التي توحد بها
سبحانه فلا شريك له في شيء منها وتسمى خواص الالوهية ومنها
ايجاد من العدم وتدبير العالم والغنى المطلق عن المؤثر والموجد
في الذات وفي كل من الصفات فثبت افتقار الحوادث في وجوده
اليه فكل حادث من الشمس وحركاتها بكواكبها الثابتة وحركات
كواكبها السيارة على النظام الذي لا اختلال فيه والارض وما
فيها وما عليها من نبات وحيوان وجماد وما بينهما من السحاب
وغيره كل ذلك مستند في وجوده الى الباري سبحانه وهو
اي الشاهد لنا هذه الحوادث مشاهدة لنا منها كمال الاحكام
في ايجادها من اتقان صنعها وترتيب خلقها وما هديت اليه
الحيوانات من مصالحها واعطيته من الالات لها على مقتضى الحكمة
البالغة الباهرة التي يطلع على ادناها من علم التشريح ومنافع خلقة
الانسان واعضائه وقد كثرت على ذلك مجلدات فيستلزم ذلك
اي استناد وجودها اليه تعالى وكمال الاحكام في ايجادها قدرته
تعالى اي ثبوت صفة القدرة له وهي صفة تؤثر على وفق الارادة
ويستلزم ذلك ايضا علمه تعالى بما يفعله ويوجده والعلم

بهذا

بهذا الاستلزام فيهما ضروري ولكن ينبه عليه بان من راى خطا
خطا يتضمن الفاظا عربية رشيقة تدل على معاني دقيقة علم بالضرورة
ان كاتبه المنشئ له عالم بتاليف الكلام والكتابة قادر عليهما
وينضم الى هذا اي ثبوت العلم له تعالى بالدلالة ان يوجد ثبت
هو الموجد لافعال المخلوقات كما سياتي بيانه فالواصل من
الركن الثالث فيلزم اي يلزم ما ذكر من المنضم والمنضم اليه
علمه بكل جزئي جزئي خلافا للفلاسفة في قولهم انه تعالى يعلم
الكليات دون الجزئيات على وجه كلي لا على الوجه الجزئي
وهو باطل اذ كيف يوجد ما لا يعلمه وقد ارشد الى هذا الطريق
قوله تعالى الا يعلم من خلق وسنبين معنى صفة العلم في حقه
تعالى وها هنا تنبيهات ثلاثة احدها ان في قوله وهو شاهد
منها كمال الاحكام تنبيها على ان حكمنا بانها كذلك هو بحسب ما
نشاهده بابصارنا وبصائرنا بان تدركه عقولنا وتصل اليه افهامنا
حتى نقضي بانه غاية الاحكام عندها وبعض انه لا يمكن في مقدورات
الباري تعالى ما هو ابدع منها كما هو طريق الفلاسفة لان العقيدة
ان كلا من مقدوراته ومعلوماته لا يتناهى كما صرح به حجة
الاسلام في العقيدة المعروفة بترجمة عقيدة اهل السنة والجماعة
من كتاب الاحياء وتكرر في الاحياء فما وقع في بعض كتب الاحياء
ككتاب التوكل مما يدل على خلاف ذلك فانه والله اعلم صدر عن
ذهول من ابتنائه على طريق الفلاسفة وقد تكرر الايتنا في
عصر حجة الاسلام وبعده ونقل تكفيره عن الائمة الحافظين هي

فى تاريخ الاسلام الثانى ان معنى كونه تعالى قادرا انه يصح منه
ايجاد العالم وتركه كما يدل عليه ما قدمناه من ان القدرة صفة
تؤثر على وفق الارادة فليس شئ من ايجاد العالم وتركه لازما لذاته
بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب الملبون وقد انكرت الغلاة
صفة القدرة بهذا المعنى فقالوا ايجاده العالم على النظام الواقع
من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وليس هذا خلافا منهم فى تفسير
القادر بانه الذى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل الا انهم زعموا
ان مشيئة الفعل الذى هو الفيض والوجود لازمة لذاته كلزوم
سائر الصفات الكمالية لتوهمهم ان ذلك وصف كمال الثالث ان
متعلق العلم اعم من متعلق القدرة لان العلم متعلق بالواجب
والممكن والممتنع والقدرة انما تتعلق بالممكن دون الواجب والممتنع
هذا تقرير ما تضمنه الاصل الاول واما ما تضمنه الاصل الثانى
فقد قرره بقوله مع العلم والقدرة اى واتصافه بهما بالحياة
اى بلا اتصاف بها محال وليس معنى الحياة فى حقه تعالى ما يقوم
القبيو من قوة الحس ولا قوة التغذية ولا القوة التابعة للاشتهاء
النوعى التى يفيض عنها سائر القوى الحيوانية ولا ما يقوله الحكماء
وابو الحسين البصرى من ان معنى حياته تعالى كونه بحيث يصح ان يعلم
ويقدر بل هى صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضى صحة العلم
والقدرة والارادة ولا يخفى ما يجب تنزيهها عن كونها كيفية
او عرضا وكذلك كل صفة من صفات ذاته تعالى وتقدس ثم
قال لاثبات صفة الارادة وهى ما تضمنه الاصل الرابع كل

صادر عنه تعالى من الممكنات فى وقت ما من الاوقات فانه
من الممكن صدوره فيه اى صدور ضد ذلك الصادر بدله
فى ذلك الوقت او صدوره هو اعنى ذلك القادر بعينه
فى وقت آخر قبل ذلك الوقت الذى صدر فيه او بعده فتخصيصه
بذلك الوقت اى بصدوره فيه دون الممكن الآخر وجوده ما
قبل ذلك الوقت وما بعده لا بد من كونه لمعنى يصح للقدرة
لمناسبة للضدين والوقتين مناسبة كائنة على التواء عن
ايجاده متعلق بقوله يصح اى لا بد من كون ذلك التخصيص
لمعنى يصح القدرة عن ايجاد ذلك الممكن فى غير ذلك الوقت
او ايجاد غيره اى غير ذلك الممكن بدله فى ذلك الوقت
فالمعنى فى قوله او غيره على الضمير المجرور وهو الهاء فى ايجاده وفى
اعادة الجار وقوله الى تخصيصه متعلق بيصح ايضا اى لمعنى
يصح عن ايجاد ذلك الممكن فى غير ذلك الوقت او ايجاد غيره بدله
الى تخصيص ذلك الممكن دون غيره بذلك الوقت المخصوص وقوله
نعنى بالارادة الا ذلك المعنى المختص فهو اى ذلك المعنى الذى
عبرنا عنه بالارادة صفة حقيقية وجودية قائمة بذاته توجب
تخصيص المقدور دون غيره بخصوص وقت ايجاده دون
ما قبله وما بعده من الاوقات وكل من العلم والارادة قديم هذا
ما تضمنه الاصل الثامن والتاسع وبنى عليه المصنف بقوله
والعلم متعلق اذ لا بد لذلك التخصيص الذى اوجبته الارادة وهو
كما رايت تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاده كما ان الارادة

صادر

فى الازل متعلقة بتخصيص الحوادث باوقاتها ولا يتغير العلم ولا
الارادة بوجود المعلوم والمراد كما ينبه عليه قوله ثم يحدث له
تعالى علم بحدوث الحادث اى بسبب حدوثه ولا حدث له تعالى
ارادة بحسب كل مراد وما زعمه جهم ابن صفوان وهشام ابن
الحكم من ان علمه تعالى بان هذا قد وجد وذاك قد علم حا
دث وما زعمته الكرامية من ان ارادته تعالى حادثة قائمة بذاته
كل منهما باطل لبطلان كونه تعالى محلا للحوادث وقد تقرر
وحدوث الارادة باطل ايضا للزوم افتقار الارادة الحادثة
الى ارادة اخرى وافتقار هذه الاخرى الى ثالثة ويتسلسل هذا
الافتقار اذ لو يمكن حدوث بعض الارادة بلا ارادة ...
تخصصها بخصوص وقت ايجادها مع ان المقتضى لثبوت صفة الا
رادة ذلك الخصوص وهو يعني الخصوص ملازم للحدوث
لا ينفك عنه بما مر من انه لا بد لكل حادث من مخصص له بخصوص
وقت ايجاده والفرض ان تلك الارادة حادثة يلزم افتقارها
ها من ارادة تخصصها فيلزم التسلسل المحال وايضا المعلوم يتجدد
العلم بتجدد المعلوم عروب العلم اى ذهابه بالغفلة عنه
فلو فرض عدم الغروب كان فرض علم بارادة زيد يعدم عند كذا
كعند طلوع الشمس فلم يغرب ذلك العلم استمر بعينه الى القدر
عند كذا كطلوع الشمس مثلا كان قديما معلوما بعين ذلك
العلم وعلم الله تعالى بالاشياء قديم فاستحال لقدمه غروبه لانه
عدمه وما ثبت قدمه استحال عدمه مما بين في صفة ابقاء واعلم

انه يؤخذ من قول الشيخ ان العلم متعلق ... ذلك بالتخصيص بذي وجهه
وارادة ان وقوع الشيء تابع لتعلق العلم اذ هو وقوعه فاقيل
هذا معاكس ما اشتهر من قولهم العلم تابع للوقوع قلنا ولا تعاكس بين
معنى قولنا ان الوقوع تابع للعلم ان حدوث الواقع على حسب
ما تعلق به العلم القديم ومراد القائل بان العلم تابع للوقوع ان العلم
بوقوع الشيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه فالعلم
بمثابة الحكاية عنه والحكاية تابعة للمحكي وبهذا الاعتبار فا
لمعلوم اصل في التطابق والعلم تابع له فيه والاصل الخامس
والاصل العاشر في ترتيب حجة الاسلام جمعهما المصنف هنا تعلق
الخامس بما ترجم له به وتعلق العاشر بما تضمنه كل من الخامس
ومن الاصول الستة السابق ذكرها فالاصل الخامس انه
تعالى سميع بصير بلا جارحة وحدقة ولا اذن كما انه
تعالى عليم بلا دماغ وقلت لا كعلم المخلوق المختلف في محله
اهو الدماغ او القلب ولا كسمع المخلوق الذي هو قوة مو
دعة في مقعر الصماخ يتوقف ادراكها للاصوات على وصول
الهواء المتموج الى الصماخ متأثرا بالحاسة ولا كبصر المخلوق
الذي هو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين الخارجين
من الدماغ بل المراد بالعلم صفة وجودية قائمة بالذات
توجب العالمية والمراد بالسمع صفة وجودية قائمة با
لذات شأنها ادراك كل مسموع وراء خفي والمراد با
لبصر صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مبصر

والذي نفهم به أمر منه تعالى خطاب الحواجس والأوهام والرؤية
موضح الرؤية والحاجس ما يخطر بالبال والوهم بمعناه فهي الخواطر
من خطرات القلب وجمعه وهام ويسمع منه صوت أرجل نملة
الصغيرة المسماة بالذرة على اللهجة الملك والمسي بفتحتين الموضع
الذي يسمع منه وثبوت صفتي السمع والبصر بالسمع فقد ورد
وصفه تعالى بهما فيما لا يحصى من الكتاب والسنة وهو مما
علم ضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم فلا حاجة بنا الى
الاستدلال عليه كسائر ضروريات الدين وبهذا نقدا استدل
عليه المصنف كأصله بقوله لأنهما صفتا كمال وقد اتصف بهما
المخلوق فهو تعالى وأولى بالاتصاف بهما من المخلوق وإلا
لزم أن يكون للمخلوق من صفات الكمال ما ليس للخالق وقال تعالى
وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وقد ألزم ابراهيم عليه
الصلوة والسلام اباه آزر الحجة بقوله يا أبت لم تعبد ما
لا يسمع ولا يبصر فأداه عدمهما اي عدم السمع والبصر
نقص لا يليق بالمعبود وكان اللائق ان يحذف المصنف قوله
من المخلوق لأن افعل التفضيل يقتضي بالا يمتنع الاتيان معه
بمن كما تقرر في العربية وهل السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم
او راجعتان اليه ذهب الجمهور من اهل السنة والجماعة الى الاول
وذهب فلاسفة الاسلام وابو الحسين البصري وتبعه الى الثاني
وهو الذي عول عليه المصنف لكنه عبر بالصفة على طريق اهل السنة
فقال واعلم انهما يعني صفتي السمع والبصر يرجعان الى صفة العلم

وليستا زائدتين عليه كما قدمناه في الكلام على رؤية الباري تعالى
من ان الرؤية نوع علم وقول هنا لتسمع كذلك وههنا تحقيق
وهو انهما ان رجعا الى صفة العلم بمعنى الادراك فاثبات صفة
العلم اجمالا لا يغني في العقيدة عن اثباتهما تفصيلا بلفظهما الوارد
في الكتاب والسنة لاننا متعبدون بما ورد فيهما وقد مر ان الرؤية
تشتمل على مزيد ادراك والتسمع مثلها والى هذا التحقيق يشير قول
المصنف ان الرؤية نوع علم والتسمع كذلك مع قوله بعد ذلك سميع
يسمع وبصير يبصر بصفة تسمى بصرا ففي ذلك تنبيه على انه لا بد من الايمان
بهذين النوعين تفصيلا والا ولى كما في شرح المواقف بناء على انهما صفتان
زائدتان على العلم اه يقال ما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا
انهما لا يكونان الا اتين المعروفتين واعترفنا بعلم الوقوف على حقيقتهما
وهنا انتهى الهدم في الاصل الخامس وقد شرع المصنف في الاصل العاشر
وهو انه تعالى له صفات زائدة على ذاته فقال مثبتا له تعالى سميع يسمع
وبصير يبصر بصفة تسمى بصرا وعبر في البصر خاصة بذلك دفعا لتوهم
الفهم الخاص من اطلاق البصر وكذا عليم بعلم وقدير بقدرة ومريد
بارادة وحي بحياة خلافا للفلاسفة والشيعة في نفيهم الصفات
الزائدة على الذات واسنادهم ثمرات هذه الصفات الى الذات وبالمعتزلة
في نفيهم زيادة صفة العلم وصفتي السمع والبصر وقولهم عالم بذاته
لا بصفة زائدة وسميع بذاته كذلك ويصير بذاته كذلك وانما
اثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات لانه تعالى اطلق على نفسه
هذه الاسماء في كتابه وعلى لسان نبيه خطابا لمن هو من

اهل اللغة والمفهوم في اللغة من علم ذات له علم ومن قدرة له
قدرة وكذا سائر الاوصاف المشتقة تدل على ذات وصف ثبت
تلك الذات بل يستحيل عندهم اى عند اهل اللغة عليم بلا علم
كما استحالة اى كاستحالة علم بلا معلوم او كاستحالة عليم
بلا معلوم فلا يجوز صرفه عنه اى عن معناه لغة الا لقاطع
عقلي يوجب نفيه اى نفي معناه لغة ولم يوجد فيه اى في اجاب
نفي المعنى اللغوي مما يصلح شبهة فضلا عن موجود دليلا وعلم
انا اذا اثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات فلا نقول انها
غير الذات كما لا نقول انها عين الذات لان الغير هما المفهومان
الذات ينفك احدهما عن الاخر في الوجود بحيث يتصور وجود احدهما
مع عدم الاخر وكل من الذات مقدسة وصفاتها لا يتصور انفكاك
احدهما عن الاخر والله اعلم الاصل السادس والاصل التابع
انه تعالى متكلم بكلام قديم ازلي باق ابدي قايم بذاته لا يضاد
وقد عقد حجة الاسلام الاصل السادس في كونه تعالى متكلما والتابع
في كون كلامه قديما وما يدل على المتقدم وهو كونه تعالى متكلما اجماع
الرسل عليهم الصلوة والسلام فانه قد تواتر عنهم انهم كانوا ينسبون
له الكلام فيقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل
ذلك من اقسام الكلام فيثبت مدعى فان قيل صدق الرسل موقوف
على تصديق الله تعالى اياهم اذ لا طريق الى معرفته سواه وتصديقه تعالى اياهم
اخبارا عن كونهم صادقين والاخبار كلام خاص له تعالى فقد توقف
صدقهم في اثبات كلامه على كلامه تعالى وذلك دور قلنا

لا نسلم ان تصديقه تعالى اياهم باظهار المعجزة على وفق دعواهم فانه
يدل على صدقهم ثبت الكلام بان كانت المعجزة من جنسه كالقراءة
للذي يعلم اولا انه معجز خارج عن وقوع البشر ثم يعلم به صدق
المدعي اما لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئا اخر واثبات صفة
الكلام له تعالى هو على ما يليق به سبحانه كسائر الصفات فهو متكلم
بكلام ليس بحرف ولا صوت هو تعالى به اى بذلك الكلام
طالب فاعل او ترك مخبر لعباده بما كان وما يكون بالنسبة
الى وقت وجودهم اما انه يعني الكلام الذي هو صفة له تعالى
قديم فلانه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى وقوله هو به طالب مخبر
اشارة الى ان الكلام متنوع في الازل الى امر ونهي وخبر واستخبار
ونداء والوعد والوعيد والرابع والخامس انواع للطلب وتنوع هذه الاربعة في
كونه واحدا لانها ليست انواعا حقيقية انما هي انواع اعتبارية تحصل
بحسب تعلقه بالاشياء فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء
على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء اخر على وجه
اخر يكون امرا وكذا القياس في البواقي واعلم ان كلامه النفسي لا يوصف بانه
متبعض ولا متجزء ولا يوصف بانه عبرية ولا شورى ولا عربي ولا عجمي
العبرية والعربية والشورى هو اللفظ الدال عليه ثم المخالف في صفة
الكلام فرق منهم مبتدعة الحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف واصوات
تقوم بذاته وهو قديم وبالحواجز قال بعضهم جلد الجلد والغلاف
قديما فضلا عن المصحف وهذا قول باطل بالضرورة ومنهم الكرامية
فانهم وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف واصوات لكنهم قالوا

ذكر قوله ويعلموا انه حادث وقد قاموا بذاته لتجويزهم قيام الحوادث
به تعالى عما يقولون وزعموا ان كلامه هو ورد على النبي وهم
يثبتون قدم القدرة ومنهم المعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات حدثت
خلقها في غيره كاللوح المحفوظ وجبريل والرسول وهو حادث عندهم
خلافا للحنابلة وهذا النفي قالته المعتزلة لا نذكره نحن بل نقول
به ونسميه كلاما لفظيا ولكن نثبت قبل ذلك وهو المعنى
القائم بالنفس ونقول هو الكلام حقيقة فهو قديم قائم بذاته
وهو غير العبارات كما قدمناه اذ قد تختلف العبارات بلا زمنة
ولا امكنة ولا اقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي وغير العلم
اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه ويشك فيه واعلم انا
قولنا ان العبارات تختلف باختلاف الازمنة يرد عليه
الجواب عن سؤال مشهور وهو انه قد ورد الاخبار في كلام الله تعالى
بلفظ الماضي كثيرا نحو انا ارسلنا ونادى موسى ونحو وعد والاخبار
بلفظ المضي عما لم يوجد بعد كذب والكذب محال عليه تعالى والجواب
ان اخبار الله تعالى لا يتصف ازلا بما مضى والحال واستقبل العدم
الزماني وان ما يتصف بذلك فيما لا يزال يجب التعلقات فيقال
قام بذات الله تعالى اخبار عن ارسال نوح مطلقا وذلك
الاخبار موجود ازلا ويوجد ابدا فقبل الارسال كانت العبارة
الدالة عليها تارسل وبعد الارسال ان ارسلنا فالتغير في لفظ
الخبر لا في الاخبار القائم بالذات وهذا كما تقول في علمه تعالى انه
قائم بذاته تعالى ازلا العلم بان نوحا مرسل وهذا العلم باق ابدا

نقبل

نقبل وبعده علما انه سيوجد ويرسل وبعد وجوده علم بذلك علم
انه وجد ارسل والتغير في المعلوم لا في العلم كما بين هذا مرة في
تقدم على العلم والارادة واعلم ان المصنف استدل على قدم
العلم على طريق التنزل اولا ومنها على التنزل اخرا بقوله فكيف الى
اخره فقال لو لم يمتنع قيام الحوادث به وقام بذاته معنى فتردنا
في قدمه معه وحدوثه فيه ولا معين لاحدهما وجب اثبات
قدمه اعني قدم ذلك المعنى لان الاثبت اولى الراجح هو ان الرب
هو القديم من حيث هو قديم قدم صفاته اذ القديم بالقديم
اثبت من الحادث بالقديم لاتحادهما في وصف القدم ولان
الوصف في صفات القديم من حيث هو قديم عدم الحدوث فكيف
يجب اثبات قدم للمعنى القائم بذاته اذا بطل قيام الحوادث
به فان اقام البينة في محلها فقد وجد المقتضى لثبوت قدم المعنى
القائم بذاته تعالى وهو ما ذكر من الاستدلال مع انه لو لم يمنع
من قيام كلامه النفسي تعالى اذا ثبت وجود المقتضى وانتفاء
المانع ثبت المدعى وقد بين المصنف انتفاء المانع بقوله
اذ يعقل قيام طلب التعلم بذات الاب ممن ابن سيولد له قبل
ان يخلق له ولد حق لو فرض خلقه اي الولد وعلمه بما قام
بابيه من ذلك الطلب بان خلق الله تعالى له علما بما في قلب ابيه
من الطلب صار ذلك الولد مأمورا به اي بذلك الطلب
الذي قام بذات ابيه ودام وجوده الى وقت علم الولد فانه
قبل قائم بذات الاب العزم على الطلب وتخيله لانفس الطلب

نسخة الألوكة www.alukah.net

لذاته وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء مما ذكر لكن الحال ان الطلب
تعيين لامعنى قائم بذات من هو عالم بوجود المطلوب منه وهيئته
وكلا منافيه والعلم بهما كاف في اندفاع الاستحالة فليعقل قيام
الطلب الذي دل عليه قوله تعالى اخلع نعليك بذات الله تعالى
ازلا ومصير موسى عليه الصلوة والسلام مخاطبا به اي بذلك
الطلب بعد وجوده اي بعد وجود السيد موسى وخلق سمعه
به اي بذلك الطلب اذ سمع اي وقت سماع السيد موسى ذلك
الكلام القديم وسمع يتعدى باللام تارة كما جرى عليه المصنف
ويتعدى بنفسه اخرى فمن الاول سمع الله لمن حمده ومن الثاني
قد سمع الله قول التي تجادلك وهذا قول امام السنة الشيخ ابي
الحسن علي ابن اسمعيل الاشعري اعني كون الكلام النفسي مسموعا
فذهب الاشعري الى ان السماع يتعلق بكل موجود كما يتعلق الرؤية
به والكلام النفسي موجود قائمة اي قال الاشعري سماع الكلام
النفسي الذي ليس بصوت ولا حرف على رؤية ما ليس بلون
قياسا الزم به من خالفه من اهل السنة لاتفاقهم على جواز الرؤية
ووقوعها في الاخرة قال فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل
سماع ما ليس بصوت وهو لا يكون الا بان يخرق العادة كما
نبه عليه نقاض ابو بكر الباقلاني وتحامل الامام بوجه على
الماتريدي سماع ما ليس بصوت وهو الذي ذهب اليه الاستاذ
ابو اسحق الاسفراني ولا يتحقق ما يصلح ان يكون محالة للخلاف بينهما

وبين الاشعري ثالثة اما ان يفرض الكلام في استحالة عقلا وثانيا
انكار امكان ان تخلق للقوة السامعة ادراك الكلام النفسي او
يفرض في استحالة عادة وثالثا في انكار امكان ذلك خرقا
للعادة بل قد ساق صاحب التبصرة من عبارة الماتريدي في كتاب
التوحيد ما يقتضي جواز سماع ما ليس بصوت ثم قال فجوز يعني
الماتريدي سماع ما ليس بصوت انتهى والخلاف انما هو في الواقع
لان موسى فانكر الماتريدي سماع الكلام النفسي وعنده
اي الماتريدي سمع موسى عليه الصلوة والسلام صوتا دالا
على كلام الله تعالى وعند الاشعري انه عليه الصلوة والسلام الكلام
النفسي قال تعالى وكلم الله موسى تكليما والحمل على الاسناد الحقيقي
ممكن كما مر ولا موجب للعدول عنه وعلى هذا فاختصاص السيد
موسى باسم الكليم ظاهر وعلى ما قاله الماتريدي خص موسى
به اي باسم الكليم المفهوم من قول المصنف كلم الله موسى سماعه
الصوت على وجه ينبو خرق للعادة اذ هو سماع بغير واسطة
الكتاب والملك ذكره الماتريدي بمعناه في كتاب التاويلات
ويوافقه ظاهر قوله تعالى نودي من شاطئ الوادي الايمن في
البقعة المباركة من الشجرة وهو ما ذهب اليه الماتريدي
اوجه عند المصنف قال لان المخصوص باسم السمع من العلم
ما يكون ادراك صوت وادراك ما ليس صوتا قد يخص باسم
الرؤية وقد يكون له الاسم الاعم اعني العلم مطلقا عن التقييد
بتعلق من سمع او غيره ولو انتصر الاشعري ان يقول المخصوص

باسم السمع من العلم ما يكون ادراكا بالقوة المودعة في بعض الصماخ
وقد يحصل لها ادراك ما ليس بصوت خرقا للعادة فيسمى سمعا
ولا مانع من ذلك بل في كلام ابي منصور الماتريدي نقلا عن كتاب
التوحيد له ما يشهد لذلك وقد علمت مما قدمناه ان التحقيق
في اصل المسئلة خلاف وانما الخلاف في الواقع للسيد موسى
وبعد اتفاق اهل السنة من الاشعرية والماتريدية وغيرهم
على انه تعالى متكلم بكلام نفسي هو صفة له قائمة به لم يزل
تعالى متكلما به اختلفوا في انه تعالى هل هو متكلم بصيغة الفعل
من كلم المضعف بوزن كرم ولم يزل مكلما فعن الاشعري نعم
هو تعالى كذلك قال تعالى وكلم الله موسى تكليما وعن بعض
اهل السنة ونقله بعض متكلمي الحنفية عن اكثرهم اي اكثر اهل
السنة او اكثر متكلمي الحنفية اه قال المصنف وهو عندي
حسن فان معنى التكلمية لا يراد به هنا نفس الخطاب الذي
يتضمنه الامر والذي يتضمنه النهي كما قالوا المنكرين لا تقربوا
الزنا لو لم يكن معنى الطلب يتضمنه اي يتناول ذلك الخطاب وهو
قسماه الطلب الذي يتضمنه الامر والطلب الذي يتضمنه النهي
فلا يخلف فيه اي في ان ذلك الخطاب ليس تكليما بل هو يعلم
اذ هو اي ذلك الخطاب داخل في الكلام القديم الذي به
البارئ تعالى متكلم وانما يراد به اي بمعنى التكلمية اسماع
لمعنى اخلع نعليك مثلا والمعنى وما تلك بيمينك يا موسى
وحاصل هذا عروض اضافة خاصة للكلام القديم باسماعه

خصوص بلا واسطة كما قالوه شعري بلا واسطة معتادة كما
قالته الماتريدي وذلك في انقضاء هذه الاضافة بانقضاء
الاسماع فان اريد به غير هذين امر مرجى فليبين حتى ينظر
فيه والله سبحانه اعلم والتحقيق ان الذي يثبته الاشعري
التكلمية بمعنى اخر غير الامر الذي ذكرها المصنف وهو مبني
على اصل المخالف فيه غيره وبيان ذلك ان التكلمية والتكلمية
مأخوذان من الكلام لكن باعتبارين مختلفين فالتكلمية
مأخوذة من الكلام باعتبار قيامه بذات الباري وكونه صفة
له وهذا محل وفاق واما التكلمية فمأخوذة عند الاشعري
من الكلام القائم بذاته تعالى لكن باعتبار تعلقه ازلا بالمكلف
بناء على ما ذهب اليه هو واتباعه من تعلق الخطاب ازلا
بالمعدوم الذي سيوجد وعند سائر الطوائف التي عليهم في
ذلك فالاشعري قائل بالتكلمية بمعنى تعلق الخطاب في الازل
بالمعدوم والمنكرون لهذا الاصل ينفونها بهذا المعنى ويقتصرون
بالاسماع المذكور فقد ظهر ان التكلمية عند الاشعري بمعنى سوى
الامر الذي ذكرها المصنف وبالله التوفيق فاده قيل اعترض ايضا
على مذهب الاشعري التعلق ينقطع بخروج المكلف عن اهلية
التكليف بموت ونحو ونوكان قديما لما انقطع قلنا المنقطع التعلق
التنجيزي وهو حادث اما المعنوي الازلي فلا ينقطع ولا يتغير
لما تدبنا في الكلام على الاخبار القائم بالذات من ان التغير في
اللفظ الدال عليه لا في نفسه وان التغير في متعلق الكلام

وتعلقه التنجيزي لا في المعلوم المعنوي إلى آخره وأما قيامه تعالى
لقوله أول هذا الوصل إلخ انه قديم إلخ وقد قيام الكلام بذاته
سبحانه وتعالى ازلا ولانه تعالى وصف نفسه بالكلام في قوله
تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وقوله وقلنا يا آدم وفي مواضع اخر
كثيرة والمتكلم الموصوف بالكلام لغة هو من قام الكلام بنفسه
لا من اوجد الحروف في غيره كما صرح الشاعر وهو الاخطل
فقال اذا الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
فاذهب اليه المعتزلة من ان المتكلم في حقه تعالى ايجاد الاصوات
والحروف في جسم مخالفة للغة من غير ضرورة بهم الى مخالفتها
ثم لا شك في اطلاق الكلام على من قام به الحروف لغة هكذا
عبارة المتن والمراد اطلاقه في ضمن اطلاق المتكلم والا فيصح ان
يقال لا شك في اطلاق الكلام على ما قام بالمتكلم من الحروف لغة
اما مجازا واما حقيقة وهو اي كون الاطلاق حقيقة اقرب
من كونه مجازا لان المتبادر من قولك تكلم زيد ونحوه كلام
زيد ونحيد متكلم لغة هو تلفظه بالحروف
المنتظمة والمتبادر علامة الحقيقة فيكون الكلام حينئذ
مشتركا لفظيا او مشتركا معنويا مشككا بكسر الكاف لا
متواطئا وقوله بناء متعلق بقوله معنويا يعني ان القول بانه
معنوي مبني على ان الكلام مطلقا هو اعم من كل من الكلام
اللفظي والكلام النفسي واما كونه مشككا فلان اللفظي اولى
باطلاق الكلام عليه لانه فيه اشهر وكونه مشتركا معنويا

مشككا هو الاوجه لان الاطلاق في كل من المعنيين يكون
حقيقة مع وحدة الوضع اذا الوضع للقدر المشترك بينهما وهو
متعلق التكلم اعم من كون ذلك المتعلق معنى نفسيا او لفظيا في
الاشتراك اللفظي فان الوضع فيه متعدد والاصل في الوضع عدم
التعدد والاصل في الاطلاق الحقيقة وليس في قوله اي الشاعر
وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ما يوجب اي يقتضي ان اسم
الكلام عندهم مجاز في اللفظي وهذا النفي ظاهر بادنى تامل
في علامات الحقيقة والمجاز اذ اللفظي يتبادر عند اطلاق لفظ
الكلام وانتباد علامة للحقيقة ولانه لا يلزم من كون اللفظي
دليلا على النفسي ان يكون اطلاق الكلام على اللفظي مجازا وكيف
كان فاطلاق اسم الكلام على المعنيين سواء كان بالاشتراك
المعنوي او اللفظي او الحقيقة والمجاز لا بد في مفهوم المتكلم من قيام
المعنى الذي هو الطلب والاخبار بنفسه ولو تلفظ لان التلفظ فرع
قيام ذلك المعنى بالنفس وفرع العلم به وفرق بين قيام
ذلك المعنى وبين العلم به وجداني لا يجد الفرق بين طلب
نفسك الشيء وعلمك بذلك الطلب ثم هو اي قيام ذلك المعنى بالنفس
وصف كمال ينافي الافة التي هي العجز عن ارادة المعنى في النفس
توجب اعتقاد انه تعالى متكلم لهذا المعنى وهو قيام المعنى المسمى
بالكلام بذاته المقدسة تعالى واما كونه متكلما بالمعنى الوضعي
اللفظي وهو قيام الحروف بذاته تعالى على تقدير القائلين كون الكلام
مطلقا اعم من اللفظي والنفسي فيجب نفيه عنه تعالى لامتناع قيام

متعلقه التغيري لا في القول المعنوي الازلي وامّا قيامه تعالى
لقوله ولهذا الوصل امّا انه قديم اي وقد قيام الكلام بذاته
سبحانه وتعالى ازلا فلانه تعالى وصف نفسه بالكلام في قوله
تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وقوله وقلنا يا ادم وفي مواضع اخر
كثيرة والمتكلم الموصوف بالكلام لغة هو من قام الكلام بنفسه
لا من اوجد الحروف في غيره كما صرح الشاعر وهو الاظهر
فقال اما الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
فاذهب اليه المعتزلة من ان المتكلم في حقه تعالى ايجاد الاصوات
والحروف في جسم مخالفة للغة من غير ضرورة بهم الى مخالفتها
ثم لا شك في اطلاق الكلام على من قام به الحروف لغة هكذا
عبارة المتن والمراد بالاطلاق في ضمن اطلاق المتكلم والاوضح ان
يقال لا شك في اطلاق الكلام على ما قام بالمتكلم من الحروف لغة
اما مجازا واما حقيقة وهو اي كون الاطلاق حقيقة اقرب
من كونه مجازا لاطراد المتبادر من قولك تكلم زيد ونحو وكلام
زيد منذ يد متكلم لغة اي من جهة اللغة هو تلفظه بالحروف
للتنظمة والمتبادر علامة الحقيقة فيكون الكلام حينئذ
مشتركا لفظيا او مشتركا معنويا مشتركا بكسر الكاف لا
متواطئا وقوله بناء متعلق بقوله معنويا يعني ان القول بانه
معنوي مبني على ان الكلام مطلقا هو اعم من كل من الكلام
اللفظي والكلام النفسي واما كونه مشتركا فلان اللفظ اولى
باطلاق الكلام عليه لانه فيه اشهر وكونه مشتركا معنويا

مشكل هذا لا وجه له لان الاطلاق في كل من المعنيين يكون
حقيقة مع وحدة الوضع اذا الوضع للقدر المشترك بينهما وهو
متعلق التكلم اعم من كون ذلك المتعلق معنى نفسيا او لفظيا بحذف
او غيره اذ الوضع فيه متعدد والاصل في الوضع عدم
التعدد والاصل في الاطلاق الحقيقة وليس في قوله اي الشاعر
فانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ما يوجب اعتقاد ان اسم
الكلام عندهم مجاز في اللفظي وهذا النفي ظاهر بادنى تامل
في علامات الحقيقة والمجاز اذ اللفظي يتبادر عند اطلاق لفظ
الكلام وانتباد علامة للحقيقة ولانه لا يلزم من كون اللفظي
دليلا على النفسي ان يكون اطلاق الكلام على اللفظي مجازا وكيف
كان فاطلاق اسم الكلام على المعنيين سواء كان بالاشتراك
المعنوي او اللفظي او الحقيقة والمجاز لا يجدي في مفهوم المتكلم فقيام
المعنى الذي هو الطلب والاخبار بنفسه ولمتلفظ لانه التلفظ فرع
قيام ذلك المعنى بالنفس وفرع العلم به وفرق بين قيام
ذلك المعنى وبين العلم به وجداني لا يجد الفرق بين طلب
شيء وعلمك بذلك الطلب ثم هو اي قيام ذلك المعنى بالنفس
وصف كمال ينافي الآفة التي هي العجز عن ارادة المعنى في نفسه
توجب اعتقاد انه تعالى متكلم لهذا المعنى وهو قيام المعنى المسمى
بالكلام بذاته المقدسة تعالى واما كونه متكلما بالمعنى النوعي
اللفظي وهو قيام الحروف بذاته تعالى على تقدير القائلين بكون الكلام
مطلقا اعم من اللفظي والنفسي فيجب نفيه عنه تعالى لامتناع قيام

لموادث به تعالى والقول بان الحروف قديمة وكما قال بعضهم
وبقول الحنابلة مكابرة لحس لا يلتفت اليه للاحساس
بعدم السين اى لانا نحس بالبداهة حتى عدم نسين قبل باء
اى قبل تمام التلفظ بالباء فى بسم الله الرحمن الرحيم
ونحوه من الفاظ المنتظمة الحروف نحس فيها بعدم الواو والتاء
من الكلمة قبل تمام التلفظ بالاول والله ولى التوفيق والهداية
الركن الثالث العلم بافعاله تعالى وهذا ره على عشرة امور
وقبل الخوض فى هذا الركن تذكر مسئلة اختلف فيها مشايخ الحنفية
والاشاعرة تلك المسئلة فى صفات الافعال التى يدل عليها
نحو قوله تعالى الخالق البارئ المصور ونحو الرازق والمحيى والمميت
والمراد بها صفات تدل على تاثيره وتلك الصفات لها اسماء
غير اسم القدرة وتسميتها بها باعتبار اسماء اثارها والحق انها
كل تلك الصفات يجمعها اسم التكوين بمعنى اندراجها تحته وصدقه
على كل منها فان كان ذلك الاثر مخلوقا فالاسم الذى يدل على
تلك الصفة الخالق والصفة الخلق او كان ذلك الاثر الرزق
فالاسم الذى يدل على تلك الصفة الرزاق او الرازق والصفة
الترزيق او كان ذلك الاثر حياة فهو اى الاسم الذى يدل على
تلك الصفة المحيى والصفة الاحياء او كان ذلك الاثر موتا فهو
اى الاسم الدال على الصفة المميت والصفة الامانة ورجوع
الكل الى صفة واحدة هى التكوين كما ذكر المصنف هو ما عليه المحققون
من الحنفية خلافا لما اجرى عليه بعض علماء ما وراء النهر منهم من

كلا منها صفة حقيقية ازلية فان فى هذا تكثيرا للقدماء جرا منا على
متاخرى الحنفية من عهد الشيخ ابى منصور الماتريدى وهو الى
عهد المصنف انتهاء اى الصفات الراجعة الى صفة التكوين
صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة المعقود لها الاصول
السابقة وليس فى كلام ابى حنيفة واصحابه المتقدمين تصريح
بذلك سوى ما اخذوه يعنى المتاخرين من قوله يعنى قول
ابى حنيفة كان الله تعالى خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق
فان هذا صريح فى قدم الخلق وقدم الرزق وسيأتى فى كلام ابى
حنيفة تحقيق رجوع القدم الى صفة القدرة وذكر والله اى الماتريدية
ادعوه من قدم الصفات الراجعة الى التكوين وزيادتها ما هو
من الاستدلال منها وهو عمدتهم فى اثبات هذا المدعى ان البارئ
تعالى مكون الاشياء اى موجدها ومنشئها اجماعا وهو اى كونه تعالى
مكونا الاشياء بدون صفة التكوين الحق للمكونات اثار تحصل
عن تعلقها بها محال ضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة
الحق بها يحصل الاثر كالعالم بلا علم ولا بد ان يكون صفة التكوين
ازلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وقد اجيب بانه ذلك
انما استحالة وجود الاثر بدون الصفة انما يكون فى الصفات
الحقيقية كالعلم والقدرة ولو سلم انها للتاثير فلا يجرى كذلك بل
هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا قائما لا يزال
ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة لا الى صفة زائدة
عليها ومنها وجوه اخرى فى الاستدلال مقررة مع الاجوبة عنها

فى المخلوقات والاشاعرة يقولون ليست صفة التكوين على فنونها
اى تفاصيلها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص
فالتخليق هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق والترزيق تعلقها
بايصال الرزق وكذا وقع فى المتون التخليق القدرة باعتبار
تعلقها والترزيق تعلقها وكان اللايق الزيادة فيهما على منوال
واحد وكذا فى غيرهما من فصول صفة التكوين كما يقال على المنوال
الاول والترزيق صفة القدرة باعتبار تعلقها بايصال الرزق
على المنوال الثانى فالتخليق تعلق القدرة بايجاد المخلوق
والترزيق تعلقها بايصال الرزق وهذا هو اللايق بطريق
الاشاعرة لانهم قائلون بان صفات الافعال حادثة لانها
عبارة عن تعلقات القدرة والتعلقات حادثة وما ذكروه
يعنى شارح العقيدة فى معناه اى فى معنى التكوين الذى هو
اللفظ الجمع صفات الافعال من انها صفات تدل على تاثير
اخرها سبق عنهم لا ينفى هذا الذى قاله الاشاعرة ولا
يوجب كونها اى كون صفة التكوين على فنونها صفات اخرى
لا ترجع الى القدرة المتعلقة بما ذكر من ايجاد المخلوق وايصال
الرزق ونحوهما والى الارادة المتعلقة بذلك ولا يلزم
فى دليلهم من الوجه الذى استدلوا به لذلك الامر
من نفى ما قاله الاشاعرة وايجاد كونها صفات اخرى واما
نبتهم ذلك للمتقدمين فعنينة نظره اذ لم يثبت التصريح بذلك
احد منهم فيما نعلمه بل فى كلام ابى حنيفة نفسه رضى الله عنه

يفيد ان ذلك على ما فهم الاشاعرة من هذه الصفات على ما نقله
عنه الطحاوى قال اى الطحاوى نقلا عنه ما نصه وكما كان
لله تعالى بصفاته ازليا كذلك لا يزال عليها ابديا ليس منذ خلق الخلق
استفاد اسم الخالق ولا باحداثه البرية استفاد اسم البارئ له
معنى الربوبية ولا اى والحال انه لا مربوب موجود ومعنى
الخالق ولا اى والحال انه لا مخلوق موجود وكما انه يحق
نعوت هذا الوسم قبل احياهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم
ثم ذلك بانه على كل شئ قدير انتهى فقوله ذلك بانه على كل شئ
قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فافاد انه
معنى الخالق قبل الخلق واستحقاق اسمه اى الاسم الذى هو الخالق
فى الازلية بسبب قيام قدرته تعالى عليه اى على الخلق فاسم
الخالق والحال انه لا مخلوق فى الازل لم يكن له قدرة الخلق فى الازل
وهذا هو ما تقوله الاشاعرة لا خلاف فيه وبالله التوفيق واعلم
ان اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجاز من قبيل اطلاق
ما بالقوة على ما بالفعل وكذا الرازق ونحوه والقائل فى قوله تعالى
كان خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق نحن من قبيل اطلاق
المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر فى مبادى
اصول الفقه وقد وقع فى البحر للزركشى ان اطلاق الخالق والرازق
ونحوهما فى حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وانا قلنا
صفات الفعل من الخلق والرزق ونحوهما حادثة انتهى بمعناه
وفيه بحث لان قوله وانا قلنا الخ هم عند الاشعرية القائلين بحدوث

صفات الافعال انما يلزم كلا من طريق الماتريدية القائلين بقدمها
فانه قيل لو كان مجازا لصح نفيه وقولنا ليس خالقا في الازل
امر مستهجن لا يقال مثله قلنا استهجانه والكف عن اطلاقه ليس
من جهة اللغة بل من جهة الشرع ادبا وكلامنا في الاطلاق لغة
ولا يخفى انه لا يقال ان تعلقا اوجد المخلوق في الازل حقيقة ثم
يؤدي الى قدم المخلوق وهو باطل وفيه بحث والتحقيق ان الاول
التحقيق هو اطلاق قولنا قادر على الخلق قادر على ايصال الرزق
واما اطلاق الخالق على القادر على الخلق قبل وجود الفعل وهو الخلق
وكذا اطلاق الرازق بمعنى القادر على ايصال الرزق قيل ايمانه
فيظهر ان الكلام فيه كالكلام في تسمية المتكلم في الازل مخاطبا
حقيقة قبل وجود المخاطب واسماعه فيجري فيه الخلاف فيها فعلى
الراجح ينبغي ان يسمى بذلك حقيقة ما لم يصل الاذن العلم بانه
تعالى لا خالق سواه فهو سبحانه الخالق لكل حادث جوهر وعرض
على اختلاف انواعه كحركة كل شعرة وان دقت وكل اى وكل
قدرة كل حيوان عاقل او غيره وكل فعل اضطراري كحركة
المرتعش والنبض اى وكالتنفس وهو حركة العروق الضوارب في
البدن واختياري كافعال الحيوانات المقصودة لهم والتي بغير
العاقل في قولهم تغليبا واصله اى دليله يعني دليل العلم بانه
سبحانه الخالق لكل حادث نقلي وعقلي فالدليل من النقل قوله
تعالى الله خالق كل شيء وقوله تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا
وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون حكاية عن قول ابراهيم

عليه الصلاة والسلام لهم حين كانوا يعبدون الاصنام بايديهم ثم
يعبدونها وهو يقتضي انكاره عليهم بهذه العبارة فهو جعل ما
مصدرية كما ذهب اليه سيبويه اى موصولا حرفيا ويحتاج
الى عائد فيستغني عن تقدير المفعول المحذوف لو جعلت موصولا اسميا
والمعنى على المصدرية والله خلقكم وخلق عملكم ولا منافاة
في ذلك للانكار كما تزعمه المعتزلة فان قول المصنف وفيه اشارة
انكاره الى آخره اشارة الى سؤال من طرف المعتزلة وحده
صاحب الكشاف وغيره منهم والى جوابه محصل السؤال ان الآية
لا تدل الا على انكار ابراهيم عليهم عبادة مخلوق ينحتونه بايديهم
والحال ان الله تعالى خلقهم وخلق ذلك المنحوت والمصدرية تنافي
هذا الانكار لذهابها بين انكار عبادة ما ينحتون وبين خلق
عملهم وحاصل الجواب المعارضة ببيان حصول المطابقة مع المصدرية
اذ المعنى عليها اتعبدون منحوتا تنحتونه بعملكم صنما والحال ان الله
تعالى خلقكم وخلق عملكم الذي به يصير المنحوت صنما فظهر المطابقة
وحينئذ اى حين اذ جعلت مصدرية الاستدلال بها
اى الآية ظاهر للتصريح باداة العمل وهو الفعل مخلوق او هو على
تقدير مضاف موصول اسمي يحتاج الى عائد ويكون التقدير وخلق الذي
تعملونه فحذف العائد المنصوب بالفعل والموصول الاسمي من ذوات
العموم فيشمل في الآية نفس الاجرام والمنحوتة والافعال
طاعات كانت او معاصي واعني بالفعل هنا الحاصل بالمصدر
لدنا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى لم نرد بالفعل المعنى

صفات الانفعال انما يلزم كلامهم لو اريد بالخلق التقدير
فانه قيل لو كان بمعنى نفيه وقوله ليس بخالق في الازل
مستهجن ويقال مثله قلنا استهجانه والكف عن اطلاقه ليس
من جهة اللغة بل من جهة الشرع او الادب وكلامنا في الاطلاق لغة
ولا يخفى انه لا يقال ان تعالى اوجد المخلوق في الازل حقيقة وهو
يؤدي الى قدم المخلوق وهو باطل وفيه بحث والتحقيق ان الاطلاق
الحقيقي هو اطلاق قولنا قادر على الخلق قادر على ايصال الرزق
واما اطلاق الخالق على القادر على الخلق قبل وجود الفعل وهو الخلق
وكذا اطلاق الرازق بمعنى القادر على ايصال الرزق قيل ايضا به
فيظهر ان الكلام فيه كالكلام في تسمية المتكلم في الازل متكلما
حقيقة قبل وجود المخاطب واسماعه فيخرج فيه الخلاف فيه فعلى
الراجح ينبغي ان يسمى بذلك حقيقة والاصل الاول العلم بانه
تعالى لا خالق سواه فهو سبحانه الخالق لكل ما حدث جوهرا وعرضا
على اختلاف انواعه كحركة كل شعرة واحد دقت موكلا اي وكل
قدرته لكل حيوان عاقل او غيره وكل فعل اضطراري كحركة
المرتعش والنبض اي كالنبض وهو حركة العروق الضوارب في
البدن او اختياري كافعال الحيوانات المقصودة لهم والتي بتغيير
العاقل في قولهم تغليبا والصلة على دليله يعني دليل العلم بانه
سبحانه الخالق لكل ما حدث نقلي وعقلي فالدليل من النقل قوله
تعالى الله خالق كل شيء وقوله تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا
وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون حكاية عن قول ابراهيم

عليه الصلوة والسلام لهم حين كانوا ينحتون الاحجار بايديهم ثم
يعبدونها ويمتنع انكاره عليهم بهذه العبارة مع جعل ما
مصدرية كما ذهب اليه سيبويه اي موصولا حرفيا لا يحتاج
الى عائد فيستغني عن تقدير المحذوف لو جعلت موصولا اسميا
والمعنى على المصدرية والله خلقكم وخلق عملكم ولا منافاة
في ذلك للانكار كما تزعمه المعتزلة فان قول المصنف ويتبع
انكاره الى آخره اشارة الى سؤال من طرف المعتزلة اورده
صاحب الكشاف وغيره منهم والى جوابه محصل السؤال ان معنى
الآية انكار السيد ابراهيم عليهم عبادة مخلوق ينحتونه بايديهم
والحال ان الله تعالى خلقهم وخلق ذلك المنحوت والمصدرية تنافي
هذا الانكار اذ لا طباق بين انكار عبادة ما ينحتون وبين خلق
عملهم وحاصل الجواب المعارضة ببيان حصول الطباق مع المصدرية
اذ المعنى عليها اتعبدون منحوتا تنحتونه بعملكم صنما والحال ان الله
تعالى خلقكم وخلق عملكم الذي به يصير المنحوت صنما فعند ظهور الطباق
وحينئذ اي حين اذ جعلت مصدرية الوستدلال بها
اي الاية ظاهر للتصريح بان العمل وهو الفعل مخلوق او هو اي
لفظه موصول اسمي يحتاج الى عائد ويكون التقدير وخلق الذي
تعملونه فحذف العائد المنصوب بالفعل والموصول الاسمي من ادوات
العموم فيشمل في الاية نفس الاجسام المنحوتة والافعال
طاعات كانت او معاصي واعني بالفعل هنا الحاصل بالمصدر
لدنا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى نريد بالفعل المعنى

شبكة الألوكة www.alukah.net

المصدر الذي هو الايجاد والابداع ما سياتي من انه امر اعتباري
لا وجود له في الخارج فلا يتعلق به الخلق بل ذلك الحاصل
بالمصدر وهو متعلق الايجاد والابداع اي ما يشاهد في الموجودات
والكائنات مثلا والفعل بهذا المعنى هو متعلق التكليف كالقيام
والاكل والشرب والصلوة اذ هي عبارة عن قيام وقعود وركوع
وسجود وتلاوة وذكر وفي العربية تقول للمصدر المفعول
المطلق لانه هو المفعول بالحقيقة لانه الذي يوجد الفاعل
ويفعله وهو بناء على ارادة الحاصل بالمصدر دون الامر اعتباري
وهو الفعل بمعنى الايجاد والابداع لا وجود له فلا يتعلق به
الخلق فوجب اجراؤها اي الاية على عمومها الا لو جاز المنحوتة
والافعال وبالله التوفيق هذا تقرير كلام المصنف والتحقيق ان
علمهم بمعنى الاثر الحاصل بالمصدر هو معلومهم ومعنى الموصولة و
ملتها كذلك فالمعنى فيهما واحد لان التقدير في الموصولة وخلق
العمل الذي تعملونه والشيء الذي يعملونه وادعى عموم الاية
للاعيان ممنوعة لان الاعيان ليست معمولة للعباد بمعنى ايجادهم
ذواتها انما هي معمول فيها النحت والتصوير وغيرهما من الاعمال
واطلاق قول القائل عملت الجرصنما مجاز والمعنى الحقيقي هو انه
حوله بالنحت والتصوير الى صورة الصنم فلا يتاتى شيوع ما
للاعيان بناء على انها موصول اسمي لا على القول باستعمال اللفظ
في حقيقته ومجازه والدليل من المعقول على انه سبحانه الخالق لكل
حادث اذ قدرته تعالى صالحة للكل اي لخلق كل حادث

لا تقوم له عن شيء منه لان الاله للقضي للقادرية هو الذات لورود
استناد صفاته تعالى الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الوجود وهي
وجوب والامتناع الذاتيين بحيث ان المقدورية وبينة الذات
في جميع الممكنات في اقتضاء القادرية على السواء فاذا ثبتت قدرته
على بعضها ثبتت قدرته على كلها والا لزم التحكم فوجب اضافتها
اي اضافة الحوادث كلها اليه سبحانه بالخلق اي اضافة خلقها
اليه كما مر لا الخالق سواه وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه
اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز
فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا تتصور اختلاف في نسبة الذات
الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم
لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص
بعض الممكنات دون بعض بالمقدورية تعالى كما يقوله الخصم اذا
للمعتزلي ان يقول جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات
الثابتة امتيازه مانعا من تعلق القدرة والحكيم يقول
جاز ان تستعد المادة لحدوث ممكن دون اخر على هذين
التقديرين لا تكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء
ولما كان هذا الاستدلال لا يخلو عن ضعف لابتنائه على
امر مختلف فيه يمنعه الخصم اشار المصنف الى ذلك بقوله وتويده
اي ويشهد هذا الدليل العقلي في افعال غير العقلاء اي يقويه
ويقربه بالنسبة اليها استعار الاستدلال للعنكبوت والنحل بما
يصدر عنهما من غريب الشكل ولطيف الصناعة مما قد يعجز عنه

بعض العقلاء من نسج العنكبوت التي يعمل في الصيف ونحوه لان لا
يتبين شيء من الخيوط الواهية التي تركب منها وبناء نحل الشمع
على الشكل المسدس الذي وملاءه بين الطابقين بيوتا وعسلا فيها
ثم القاء العسل به اولا فاولا الى ان تمتلئ البيوت ثم تختم بالشمع
على وجه يحيرهم في غاية من اللطف فكل ذلك من الصنع الغريب
والفعل الواقع على غاية من الاتقان وحسن الترتيب واقعا
منه سبحانه وصادرا عنه وودعه تلك الحيوانات التي لا عقل لها
ولا علم بتفاصيل ما يصدر عنها ولما قرر انه افعال العباد مخلوقة
لله تعالى وكان مذهب اهل الحق انها مع ذلك مكسوبة للعبد عادا
للمعتزلة والفلاسفة في زعمهم انها مخلوقة للعبد بمعنى انه المستقل
بايجادها اورد متمكهم سؤالا وجعل الاصل الثاني في جواب حجة
الاسلام جوابا عنه فقال فان قيل لم شاء انه تعالى خلق للعبد
قدرة على الافعال ولذاته اي ولكون القدرة مخلوقة للعبد قائمة
به تدرك بعض تصاريف العباد العقلاء تفرقة ضرورية بين حركة
الرعدة وبين الحركة المقدورة لنا وهي الاختيارية وبين
الرعدة الضرورية التي تصدر دون اختيارنا وهذا
من باب الاستدلال بالسبب على المسبب ولو قيل بانا ندرك
التفرقة المذكورة بضرورة الوجدان يدل على قيام قدرة بالعبد
مخلوقة لله تعالى لكان استدلالا بالسبب على السبب وههنا
اقعد لان المقام مقام اثبات قدرة للعبد بدليلها وهو درك
التفرقة المذكورة بالوجدان والقدرة ليس خاصيتها من بين

الصفات الا التاثير اي ايجاد المقدور لان القدرة صفة تؤثر على
وفق الارادة ويستحيل اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد
توجب تخصيص عمومات التصور السابق بعضها وبما سوى افعال
العباد الاختيارية فيكونون اي العباد مستقلين بايجاد افعالهم
الاختيارية بقدرتهم الحادثة التي تحدث بخلق الله تعالى
اياها لهم كما هو اي ذلك الاستقلال بالايجاد رأي المعتزلة
والفلاسفة بلا فرقة بين الفريقين غير ما الفرق في كيفية حدوث
القدرة وهو ان قدرة العبد حادثة بايجاد الله تعالى باختياره
تلا عند المعتزلة لاعتقادهم كما هل الحق انه تعالى فاعل بالا
ختيار لا موجب بالذات وبطريق الايجاب بالذات عند تمام
الاستعداد من المحل القابل وعند الفلاسفة لاعتقادهم انه تعالى
عما يقولون موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والا اي وان لا
يكون العباد مستقلين بايجاد افعالهم الاختيارية لعدم تخصيص التصور
كان ايجادها بخلق الباري تعالى جبرا محضا اذ الفرض انه لا
تاثير لقدرة العبد اصلا في ايجادها واذا كان كذلك فيبطل
الامر والنهي اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمامور ولا يدخل
تحت قدرته كما لا يطلب من انسان خلق الحيوان والطيران الى السماء
او يطلب من الجماد المشي على الارض فالجواب من طريق اهل
السنة وهو حاصل الاصل الثاني في كلام حجة الاسلام ان
الحركة مثلا كما انها وصف للعبد ومخلوقة للرب سبحانه تعالى
ايضا نسبة الى قدرة العبد فسميت اي الحركة باعتبار تلك

النسبة اى نسبتها الى قدرة العبد كسبا بمعنى انها مكسوبة للعبد
فليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون باختراعه
الذى هو ماصيتها اى التاثير فقط اذ قدرة الله تعالى متعلقة
فى الازل بالعالم ولم يحصل الاختراع بها اذ ذاك ومتى عند
الاختراع تتعلق به نوعا اخر من التعلق فبطل ان القدرة
من حيث تعلقها تختص بايجاد المقدورة بها ولم يلزم الجبر
المحض كما زعم الخصم اذ كانت الحركة المذكورة متعلق قدرة
العبد داخلة فى اختياره وهذا التعلق هو المسمى عندنا بالكسب
هاصل ما ذكره بحجة الاسلام ولما لم يوافقه المصنف عليه قال
ولقائل ان يقول قولكم معشر اهل السنة انها اى الحركة الاختيا
رية تتعلق بالقدرة وحق العبارة ان يقال قولكم ان قدرة
العبد تتعلق بالحركة لا على وجه التاثير فيها ومن ان التعلق
لا على وجه التاثير هو الكسب مجرد الفاظ لم تجعلوا لها معنى
ونحن معشر اهل اللغة العربية انما نفهم من الكسب التحصيل وتحصيل
الفعل المعدوم ليس الا ادخاله فى الوجود وهو ايجاده وقولكم بان
القدرة الحادثة تتعلق بلا تاثير كتعلق القدرة القديمة فى
الازل قلنا ممنوع وتحقيق المقام ان نقول معنى ذلك التعلق
الازلى للقدرة القديمة نسبة المعلوم الوقوع من مقدوريتها
اليها بانها ستؤثر فى ايجاده عند وقته فالباء فى قوله بانها
للملابسة ومدخولها محذوف اى بمعنى انها ستؤثر فى ايجاد
ذلك المعلوم عند وقت وجوده فالهاء فى وقته عائدة للوجود

مفهوم من الوجادة وذلك ان القدرة انما تؤثر فى وقوع الشىء
على وفق الارادة وتعلق الارادة بوقوع الشىء هو تخصيصه اى
تخصيص ذلك الوقوع ببعضه دون ما قبله وما بعده من الاوقات
والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لانها مقارنة للفعل عند كثير
معشر الاشاعرة فلم يكن تعلقها بالفعل الا على غير ما ذكرتم ما
بالتاثير كما هو الظاهر او بسببه اى لتعلقها بالفعل معنى محصل
بنظر فيه يقبل او يرد ونسلم ما ذكرتم من ان قدرة العبد
تتعلق بالفعل بلا تاثير فيه لم يكن كافيا فى ثبوت ما رمتم بما
ذكرتم من وجوب استناد الحوادث كلها اليه تعالى بالخلق جملة
للنصوص الدالة بعضها على عمومها فانما يسوغ العمل بالعموم
اذا لم يجب تخصيصه وهو هنا واجب كما بينه بقوله فاقتضى
الوجوب تخصيص تلك النصوص بافعال العباد اى باخراج
افعال العباد الاختيارية منها هو لزوم الجبر المحض المستلزم
لبطلان الامر والنهى ولزومه اى ولزوم الجبر المحض مبنى
على تقدير ان الاثر فى الفعل لقدرة المكلف الذى كلف
بالامر بفعل والنهى عن فعل ولم يدفعه اى ولم يدفع
هذا اللزوم تعلق قدرة المكلف بالفعل بلا تاثير فيه
لبناء اللزوم على نفى تاثر القدرة الحادثة وقوله اه تقول قول
المصنف اه الكسب لم يفهم منه الا التحصيل هو بحسب ما وضع له
لغة وكلامنا هنا فى المعنى المسمى بالكسب بوضع اصطلاحى
ثم بينه عنه كلام حجة الاسلام فى الاقتصاد فانه لما ذكر

تعلق قدرة الباري بالفعل دونه على وجه الاختراع وتعلق قدرة
العبد دونه نسبة هاتيه لا على وجه الاختراع وان سبق
تعلق ايجاد خالقا ومخترعا والعبد لا يحق بذلك فان توجب
يغلب هذا القدر من النسبة اسما اخر فغلب فوضع له اسم الكسب
بكتاب الله تعالى فانه وجد صادقا ذلك على اعمال العباد في
القرآن فقد دل هذا العموم على انه معنى اصطلح على تسميته
بالكسب وذلك لا ينافي كوننا لا نفهم بحسب اللغة من الكسب الا
التحصيل ثم لك ان تقول قولكم ان لزوم الجبر يقتضي وجوب تخصيص
تلك النصوص العامة باخراج افعال العباد منها ممنوع
فانه لزوم الجبر يندفع بتخصيص النصوص باخراج فعل واحد قلبي
وهو العزم المصمم كما سيحققه المصنف ويأتي قريبا ما يوضحه
واخراج كل فعل من افعال العباد البدنية والقلبية وعلى ان
اشعرية لا ينفون عن القدرة الحادثة الا التأثير بالفعل
او بالقوة وهذه القدرة الحادثة عندهم صفة شأنها التأثير الذي
يجاد لكن تخلف اثرها في افعال العباد مما فيه هو تعلق قدرة
الله تعالى بايجادها كما حقق في شرح المقاصد وغيره وقد قيل
في شرح العقايد تعريفها بانها صفة يخلقها الله تعالى في العبد
عند قصده اكتساب الفعل مع سلامة الاسباب والآلات
ونقل فيه ايضا انها عند جمهور اهل السنة شرط الوجود الفعل
يعني انها شرط عادي يتوقف الفعل على تعلقها به توقف المشروط
على الشرط لا توقف المتأثر على المؤثر وهذا يظهر مناط التكليف

بعد خلق الاختيار للعبد هو قصده الفعل وتعليقه قدرته به بان
يقصده قصدا مصمما طاعة كان او معصية وان لم تؤثر قدرته
وجود الفعل الذي هو تعلق قدرة الله تعالى التي لا يقاومها
شيء بايجاد ذلك الفعل فان قبل القدرة عندكم مع الاشعرية
مقارنة للفعل لا قبله فكيف يتصور تعلق العبد بايجادها بالفعل قبل
وجودها قلنا لما اطردت العادة الالهية بخلق الاختيار
المترتب عليه صحة قصد الفعل والترك وبخلق القدرة عقب
هذا القصد عند مباشرة الفعل سواء كان ذلك كفا للنفس او
غيرها كان وجودها مع المباشرة متحققا الوقوع بحسب اطراد
العادة فيصح تعليقها بالفعل المباشر بان يقصد قصدا مصمما
لتحقق وجودها مع الشروع فيه اذا تقرر ذلك ظهر ان تعلق
قدرة العبد التي تعلقها شرط هو الكسب الذي هو مناط الثواب
والعقاب وهذا التحقيق لا يفي بكلام المصنف فيما بعد لكنني
رأيت تقديمه هنا ليظهر ارتباطه بكلام الخصم وكونه رده
وفيما مع ذلك مزيد توضيح يقرب به فهم معنى الكسب عند
الاشعري وبالله التوفيق واعلم ان قول المصنف هنا لوجوب
تخصيص تلك النصوص بافعال العباد قد يتوهم مناقضته
بقوله فيما سبق فوجب تخصيص النصوص بما سوى افعال العباد
الاختيارية وليس مناقضا له لان المراد بالتخصيص فيما سبق
جعل النصوص العامة خاصة بما سوى افعال العباد الاختيارية
وان ذلك هو المقصود منها بالحكم والمراد هنا ان ذلك التخصيص

حصل بسبب اخر وهي افعال العباد الاختيارية فاده النظر فيما
والفرق بينها وبين الافعال الاضطرارية اذ هي ذي تخصيص
والباء هنا للسببية وفيما يجوز صلة التخصيص وبالله التوفيق
وما قيل في بيانه ان الفعل مكسوب للعبد يتعلق به قدرته لا
على وجه التاثير وخلوق لله تعالى يتعلق به قدرته على وجه
التاثير ايجاد الحركة برفع ايجاد مبتداء وقوله غير الحركة
خبره والجملة وما بعدها هو المقول وهو بدل ما قيل وما مبتدأ
خبره قوله فيما بعد فاجنبي والمعنى ايجاد الحركة غير نفسها
بلا شك فايجاده هو فعل الله تعالى والموجود وهو الحركة فعل
العبد وان العبد موصوف بها حتى يشتق له اي للعبد منه اسم
المتحرك وليس يشتق للموجد اسم من متعلق فعله فلا يقال للموجد
البياض في غيره ابيض ولا لموجد السواد في غيره اسود ولا لموجد
الكلام في جسم متكلم كما مر في محله بخلاف من قام به البياض
ونحوه كالسواد والكلام اذ يشتق له منه اسم فيقال ابيض واسود
ومتكلم وقوله فاجنبي هو جزء ما كما مر يعني ان يقول قيل اجنبي
عما نحن فيه وهو التعلق لا على وجه التاثير اذ لو تعرض
هذا القول الا لكونه اي العبد متصفا بالعرض من البياض
والسواد والكلام ونحوها بعد ايجاد غيره اياه فيه الى ايجاد
غير العبد ذلك العرض في العبد وهذا اي اتصاف العبد بالعرض الذي
اوجده غيره فيه لا يوجب دخوله اي العرض تحت اختياره
بحيث يتوقف وجوده على اختيار العبد فضلا عن تعلق قدرته

اي العبد به اي بذلك العرض فلم يفد المقول المطلوب وهو انتفاء تعلق
قدرة العبد لا على وجه التاثير والايجاد فاده قيل في اثبات تعلق
قدرة العبد لا على وجه التاثير قام البرهان من العقل والنقل
كما تقدم في صدر هذا الاصل على وجوب كون كل موجود صادرا
عن قدرة تعالى ابتداء بلا واسطة وقام البرهان ايضا على العقل
على وجوب تعلق قدرة العبد بافعاله الاختيارية للعلم الضروري
بالتفرقة بين حركة صاعدا وساقطا بادة حركة صاعد اختيارية
وحركة ساقطا اضطرارية فنقول بها اي بالامر الذي قام
البرهان على كل منهما وان لم نعلم حقيقة كيفية هذا التعلق
وهو الثاني منهما فانه اي علم كيفية هذا التعلق غير لازم لنا
اذ لسنا متعبدين بتعرف مثل حقيقة كيفية قلنا في الجواب
ما صل هذا الذي قررتموه اعترافكم بان العلم الضروري بتعلق
قدرة العبد بحركة صاعدا امر ثابت لا ارتياب فيه ثم
بعد اعترافكم بذلك ادعيتم انه اي الشاه الجاء الى كونه
على خلاف المعقول من معنى تعلق القدرة بمقدورها من
كونه بلا تاثير وايجاد لو ندري على اي وجه هو ملجيه وحاصل هذا
التركيب ان قوله الجا فعل ماض فاعله قوله اخرا ملجي وقوله
من معنى متعلق بالمعقول وقوله من كونه بلا تاثير بيان لقوله
خلاف اي ثم ادعيتم انه الجاكم ملجي الى القول بكون تعلق قدرة
العبد بالفعل على وجه يخالف ما يعقل من معنى تعلق القدرة
بمقدورها وذلك الوجه المخالف هو ان تعلق قدرة العبد

بلا تاثير منه وايجاد للعبد نسلم انكم لا تدرون كيفية ذلك التعلق
والعلم فغاية قوله وايجاد تفسير وذلك الملجئ هو البراهين
وجوب استناد كل الحوادث الى القدرة القديمة بايجاد وقد تقدم
بعضها في صدر هذا الاصل وهو اى ما ادعيتموه من ان الحاكم في
تلك البراهين المشار اليها غير صحيح لان تلك البراهين انما تجلي لو
لم تكن اى تلك البراهين عمومات وتحتمل التخصيص وكذا في مادة
من النسخ والكلام حذف لا بد ان يقال لو لم تكن عمومات تحتمل
التخصيص بان كانت غير عمومات او عمومات لا تحتمل التخصيص ويدل
لكون الكلام حذف لا بد المناسب لقوله فاما اذا كانت اياها اى فاما اذا كانت عمومات تحتمل التخصيص ووجب ما يوجب
التخصيص فلا تجلي البراهين المشار اليها الى ما ذكرتم لكن الامر
كذلك هو ان البراهين المذكورة عمومات تحتمل التخصيص لما
مختمر وذلك المخصص امر عقلي هو ان ارادة العموم فيها تستلزم
الجبر المحض وقوله المستلزم صفة كاشفة للجبر المحض لانه من
شانه الجبر المحض انه مستلزم لضياع التكليف وبطلان الامر والنهي
وفي ذلك ابطال الشرايع وقد علمت مما مر انه احتمال التخصيص
لا يقتضي استناد جميع افعال العباد اليهم وانه يكفي في بيانه
حقيقة مذهب اهل السنة باستناد جزء واحد قبل هذا
ومما يضعف رعاية احتمال التخصيص ويقوي المحافظة على
العموم ما امكن ان سياق النصوص المشار اليها في معرض التمدح
ينافي التخصيص فليتامل وبالجملة ما ذكره المصنف انما يتاتى

في التقليات

في التقليات لزوم العموم وتخصيصه من خصائص التقليات وقد
ان يقال بقوله ان يكون الملجئ هو البراهين العقلية وما ذكرت لا
تعرض فيها فاجاب عنه بقوله واما ما ذكروه من العقليات
ما موضعه غير هذا المختصر كتأليفات الامام والمواقف والمقاصد
وشرحهما فليس شيء منها لازما للخصم يسلم مستند الاجماع المدعى
علمه يعلمه الواقف عليها بادنى تامل فيها فكيف يكون شيء
منها لازما ولو تم منها ما اى دليل يلجئ الى ما ذكر من كون
التعلق على وجه يخالف المعقول استلزم ما ذكرنا من بطلان
التكليف وقد قدمنا ان تعلق القدرة بلا تاثير لا يدفعه
اى لا يدفع استلزامه بطلان التكليف لان الموجب للجبر
اى القول بالجبر المحض ليس سوى ان لا تاثير اى ليس سوى
قولنا بانه لا تاثير لقدرة العبد في ايجاد فعله اصلا
وهو اى الجبر والمراد اعتقاد الجبر باطل ويلزم الباطل
باطل فيلزم الجبر وهو موجبه يعني اعتقاد ان لا تاثير لقدرة
العبد في ايجاد فعله باطل ولهذا صرح جماعة من محققي
المتاخرين من الاشاعرة بان كلامهم هذا اى مرجع قولهم
ان قدرة العبد تتعلق لا على وجه التاثير الذي يؤل اليه امرا
هو الجبر واذا الانسان مضطر في صورة مختار لوقوع الفعل
على وفق اختياره من غير تاثير لقدرته المقارنة له واعلم انا
ما ذكرنا انفا من ان ما اوردوه من متمسكاتهم العقليات
التي ظنوا امالتها استناد شيء اى ظنوا انها تدل على احالة

استنادي منه الى افعال الاختيارية الى العباد لم تسلم هذا
خبر ان اى لما ذكرنا ان ما اوردوه من العقليات لم تسلم من
القدح وبينا على بطلانه بالاستلزام الذى ذكرناه لم يجب
عندنا فى حكم العقل ما منع عقلى من ذلك اى من تأثير قدرة العبد
فى الفعل لانا لم نجد ما يمنع من ذلك عقلا بل قد وجدنا ما يدل
على انتفاء المانع من ذلك فانه لو عرف الله تعالى العبد العاقل
اى علمه افعال الخير والشر ثم خلق له قدرة مكنه بها من الفعل
لما امر به من الخير والترك لما نهى عنه من الشر ثم كلفه بإتيان
الخير اى بان يأتى به ووعده عليه اى على الاتيان به الثواب
وترك الشر اى وكلفه بترك الشر ووعده عليه اى على الشر
اذا اتى به بالعقاب وقوله بناء متعلق بقوله كلفه اى كلفه
بذلك بناء على ذلك الاقدار اى خلق القدرة المذكورة
لم يوجب ذلك هذا جواب لو اى لو وقع ما ذكر من تعريفه
مريد وخلق القدرة والتكليف بما ذكر لم يوجب وقوع هذه
الامور نقصا فى الالوهية ليكون ما نعا من القول بتأثير
قدرة العبد اذ غاية ما فيه اى ما فى وقوع الامور المذكورة
انه تعالى اقدره اى اقدر العبد العاقل على بعض مقدوراته
تعالى كما انا اعلمناه معشر العباد العقلاء ببعض معلوماته سبحانه
تفضلا منه تعالى ولم يوجب ذلك نقصا فى الالوهية وفاقا منا
ومنكم وقوله وان كان قدريا اى يقول فرق بين العلم والخلق
اشارة الى سؤال بايراد جواب اما السؤال فهو ان يقال بحكم

العلم كالعلم فيما ذكرتم قياس مع وجود الفارق وهو ان الخلق
من خصائص الالوهية كما قال تعالى هل من خالق غير الله بخلاف
العلم فقد ورد فى الكتاب العزيز اثبات العلم للعباد فى غير موضع
وقوله لكن ويقدح هو الجواب اى ما ابديتموه من الفرق لا
يقدح فى المقصود وهو ان اقدار العبد على بعض المقدورات لا يوجب
نقصا فى الالوهية كما ذكرناه انفا اذ كان سبحانه غير ملجئ
بصيغة المفعول الى ذلك اى الى اقدار العبد على بعض المقدورات
وغير معهود عليه ليلزم النقص المحذور بل فعله سبحانه باختياره
اى بارادته تعالى فى قليل من المقدور لا نسبة له بقدرته
اى الى مقدوراته التى لا تتناهى فالباء هنا بمعنى الى كما فى قوله
تعالى وقد احسن بى اى الى وستعرف ان ذلك القليل الذى هو
محل قدرة العبد هو العزم المصمم وقوله لحكمة متعلق بقوله
فعله اى فعله تعالى ذلك الاقدار لحكمة صحة التكليف
واتجاه الامر والنهى وفاده نفى تأثير قدرة العبد يستلزم
بطلان التكليف وعدم اتجاه الامر والنهى كما مر وصح انه
اى صح اداء ذلك القليل الذى اقدر عليه العبد من افعاله
اذا وجد لا ينقطع نسبته اليه اى الى البارى تعالى
بالايجاد له ايجاد المكلف لها انما هو بتمكين الله تعالى
اياه منها واقداره عليها غير اداء التسع وربما يقتضى
نسبة الكل اليه تعالى بالايجاد وقطعها اى قطع نسبة
الايجاد عن العباد كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون

ان كل شيء خلقناه بقدر هل من خالق غير الله فاذا قلت لم قدم ذكره قلت لما
تقدم ذكره قدح باعتبار اراده الله تعالى اخبر بانه عالم بالعبد
بعض معلوماته واخبر بانه لا خالق لغيره وبانه خالق كل شيء
اى موجده فلو اوجد العبد شيئا لزم الخلف فى خبره تعالى والخلف
فى خبره تعالى محال قلنا نمنع لزوم الخلف فى خبره تعالى لان
خلق الشيء هو الاستقلال بايجاده والعبد لا يستقل بايجاد
شيء بل العزم الذى قلنا انه محل قدرته يتوقف وجوده على
خلق الاختيار للعبد والتمكين من ذلك العزم كما سيأتى فلا
استقلال للعبد بشيء فلا خلف فى خبر الله تعالى وقوله
مفتقر فيه علة سبقه على ما هى علة له وهى الوجود فى قوله وجب
اى وجل نفى الجبر المحض ويقتضيه التكليف وجب تخصيص
اى وجب بالدليل العقلى تخصيص عموم الكل الذى اقتضى السمع
نسبته اليه تعالى بالايجاد وهو اى ما ذكر من نفى الجبر يقتضيه
التكليف اى الحكم بصحة المتوقف ذلك على النفى المذكور
لا يتوقف على نسبة جميع افعال العباد اليهم بالايجاد اى على
ان ينسب اليهم انهم موجدون لجميع افعالهم بل يكفى لنفيه
اى الجبر نسبة الفعل الواحد وهو العزم الآتى ذكره اليهم
وتقرير ذلك ان يقال جميع ما يتوقف عليه افعال الجوارح
من الحركات انما يوجد بخلق الله تعالى وكذلك التروك
التى هى افعال النفس والمراد من الترك كف النفس عن
الفعل وذلك الكف فعل للنفس اذ لا تكليف الا بفعل كما تقرر فى

محله والمقصود هنا ان جميع ما يتوقف عليه الترك من الميل الى
الشيء الذى تكف عنه النفس ومن الداعية الباعثة عليه
ومن الاختيار وله انما يوجد الجميع بخلق الله تعالى وجملة
توقف الترك على ذلك ظاهرة اذ لا يتحقق كف النفس ادعى
ما اليه دعت له وتعلق به الاختيار والحاصل ان جميع ما
يتوقف عليه افعال الجوارح وافعال النفوس لا تاثير لقدرة
العبد فيه وانما محل قدرته اى العبد هو عزمه عقيب خلق الله
تعالى هذه الامور فى باطنه عزما مصمما بلا تردد وتوجهه
توجها صادقا للفعل اى وتوجهه للفعل طالبا اياه توجها
دليل به يثوب توقف وما بعد قوله عزما مصمما كالتفسير
الموضح له وهذا العزم المصمم هو محل تاثير قدرة العبد وهو المسمى
بالكسب عند الحنفية فاذا اوجد العبد ذلك العزم المصمم
خلق الله تعالى له الفعل عقيبه فيكون منسوبا اليه تعالى حدوثا
هو حركة لانه تعالى المنفرد بترتيب المسببات على اسبابها
ويكون منسوبا الى العبد من حيث هو زنا ونحوه من الاوصاف
التى يكون بها الفعل معصية وعلى منوال ذلك فى الطاعة كالصلوة
فتكون الافعال التى حقيقتها منسوبة الى الله تعالى
من حيث هى حركات والى العبد من حيث انها صلوة لانها
الصفة التى باعتبارها عزم العزم المصمم واعلم ان حاصل كلام
المصنف تعويل على مذهب القائلين بانا قادرون وهو ان قدرة
الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بوصفه

من كونه طاعة ومعصية متعلق تأثير القدرتين مختلف كما في علم
اليتيم تأديبا وايذاء فان ذات التعلم واقعة بقدرة الله تعالى تأثير
وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثير
لتعلق ذلك بعزمه المصمم عن قصده الذي لا يرد معه غيره انتهى
اقول القول فيه وعلة انه لم يعزم ما ذكر الى القاضي رد من توجيهه
ما لم يقع مستحيلا في كلامه وان كان منطبقا عليه وانما يخلو انه
بجعله هذه الامور في القلب يعني الميل والداعية والاختيار
ليفهم من المصنف ما سبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفته او
الامر او طاعته له وليس للعلم خاصية التأثير ليكون المصنف
مجبورا على ما سبق العلم بظهوره منه. اما اي لدليل عساه يتضح
من بعده وقد اوضح في آخر الاصل الثالث الذي يلي هذا الاصل وقوله
من لا خلوه بلفظ المصدر عطف جملة منفية على جملة منفية وهي قوله
وليس للعلم اي وليس خلو هذه الاشياء اي الميل والداعية والا
ختيار للمكلف يوجب اضطراره الى الفعل او تركه تعالى الله قدره
فيما يختاره ويميل اليه عن داعيته تدعوه اليه على العزم على
فعله وتركه ولا اضطرار مع الاقدار على العزم على كل من الفعل
والترك وما كان الاقدار على العزم على فعل مع خلو الميل اليه
والداعية له ظاهرا يخلوف الاقدار على العزم على ترك ما
خلو الميل اليه والداعية له بينه بقوله اذ من المستمر اي
من الامر المعروف الذي لا يتخلف ترك الانسان ما يجتنبه و
يختاره وفعل شيء وهو يكرهه لخوف من سقوة جبار او حياء

من يعتد بهيبته امتثال امره ونهيه فمن ذلك العزم الكائن بقدرة
العبد المخلوقة لله تعالى صح تكليفه اي نشاء عن ثبوت ذلك العزم
صحة تعلق التكليف بالعبد. وعنه ايضا صح. توابه اي اثابه
بالطاعة. وعقابه اي اي يعاقب بالمعصية. وذمه بفعل ما
ينهى شرعا. ومدحه بفعل ما هو حسن شرعا. وانتفى بطلان
التكليف انتفى الجبر المحض وكفى في التخصيص اي تخصيص تلك العمومات
الثابتة بعضها لتصحيح التكليف اي كفى لاجل تصحيح التكليف
هذا الامر الواحد الذي جعل متعلقا لتأثير قدرة العبد واعني
بهذا الامر الواحد العزم المصمم على الفعل وما سواه اي ما
سوى العزم المصمم مما يحصى من الافعال الجزئية والتروك
كلها مخلوقة لله تعالى متأثرة عن قدرته ابتداء بلا واسطة
القدرة الحادثة المخلوقة المتأثرة عن قدرة تعالى والله سبحانه
اعلم وبيان ذلك اي وبيع ما ذكرناه من ان العزم المصمم موجود
بالقدرة الحادثة. فقل ما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق منه
تعالى لا يقع هذا العزم الموصوف بالحسن الا بتوفيق منه
تعالى تفضلا لا وجوبا. فان الشيطان مع الشهوة الغالبة وهوى
النفس تلاعبها موانع من العزم المذكور وتشبه القرائن
اي تشبه الامور الحاملة على ترك العزم قهرا القوة استيلاء
على الانسان فلا يغلب بحيث يصمم العزم على خلاف ما تدعوا
اليه الا بمعونة التوفيق من الله سبحانه للعبد وليس لاحد
على الله ان يوفقه لانه لا يجب على الله تعالى شيء كما يأتي

بيانه في الوصف الرابع بل العبد اذا علمه الله تعالى مخيرا بين الفعل والترك وخلق فيه ممكنة من كل منهما فقد عذر اليه اي ازاح عذره منتهيا ازاحة لعذر اليه في عذر يمضي معنى نبي وعديم التوفيق وهو الخذلان وهو اي الخذلان ان يدعه مع نفسه فلا ينصره ولا يعينه عليها وقوله لا يسلبه هو غير المبتدا الذي هو عدم التوفيق وما بينهما اعتراض والمعنى ان عدم التوفيق لا يسلب العبد ممكنة اي التمكن من ذلك الفعل التي خلقها له نعت للممكنة وهذه الممكنة وسيأتي انها عبارة عن سلامة الاسباب والآلات غير القدرة التي ذهب اكثر اهل السنة الى انها لا تتقدم على الفعل بل تكون معه توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة حتى تدريقال بناء على ما ذهبوا اليه من ان التكليف يتعلق بالمقدور واقع دونه اي التكليف وهو الطلب الانشائي لما فيه كلفة يكون قبل وجوب الفعل المطلوب بالنسبة لان طلب الفعل مع وجوده طلب لتحصيل الحاصل وهو محال ومقارن المتأخر عن شيء غير موجود مع المتقدم عليه فالقدرة المدعى انها انما تكون مع الفعل تمنع اقترانها بالتكليف المتعلق عليه فيكون التكليف بالفعل على هذا تكليفا بما لا قدرة عليه وقوله فان المراد بيان كون الممكنة غير القدرة المذكورة وتقريره ان المراد بتلك القدرة التي ذهب اكثر اهل السنة الى انها لا تتقدم على الفعل هو القدرة التي يقام بها الفعل وهي قدرة جزئية اي فرد هو جزئي حقيقي مندرج تحت مطلق القدرة

تحتمية تخلوه تلك القدرة الجزئية مع الفعل او قبله وهي القدرة المجتمعة لشرائط التأثير وهي عرض جزئي فالتقدم على الفعل الممكنة والمتأخر عنه الامتثال وقولنا يقام بها الفعل تاهل في العبادة اذ للقيام الشيء متقدم عليه من انما هي اي القدرة المذكورة ومعه اي مع الفعل او قبله اذا كان الفعل عند اهل السنة ما انما هو اثر قدرة الله سبحانه وحذف لفظة كان هنا اولى من ثبوتها قال القاضي ابو بكر ابن الطيب الباقلاني في مقدم اهل السنة وهو المراد حيث ما اطلق القاضي في كتب الكلام وان الله تعالى لا يخلو تلك القدرة الا ويخلو الفعل عقبها فهي من الفعل اي بالنسبة اليه بمنزلة الشرط من الشرط فالقدرة كالشرط والفعل كالشرط فكما لا يوجد المشروط بلا شرط كذلك لا توجد القدرة الا ويوجد بلا فصل ويجوز ان يوجد الفعل بدون قدرة حادثة اذ يجوز ان يوجد الشرط بلا مشروط وهذه القدرة التي سماها بالممكنة شرط التكليف مقدمة عليه ضرورة وجوب تقدم الشرط على المشروط وهي عبارة عندهم اي عند اهل السنة عن سلامة الآلات اي آلات الفعل وصحة الاسباب اي اسبابه بناء على ان من كان كذلك اي سليم الآلات وقد صحت له الاسباب فان الله تعالى يخلق له القدرة عند الفعل كذا جرى بحسب العادة وديدنه تعالى عما يفعل جائز ومن مشايخنا

معشر اهل السنة من ذهب الى ان القدرة المقابلة للممكنة اعني المجتمعة لشرائط التأثير تتقدم حقيقة على الفعل

وبالله التوفيق * الوصل الثالث اذ فعل العبد واذ كان كذلك فهو
واقع بمشية الله تعالى وارادته * وهي عطف تفسير لمشية فان
ارادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن فما وقع
مريدا لله تسميه شرا من كفر وغيره من المعاصي كما هو مريد للخير
من ايمان وغيره من الطاعات * ولم يرده اي لم يشأ وقوعه فلذا
لم يقع هذا معروف عن السلف وقد تفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة
فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى ومنهم من منع التفصيل
فقال لا يقال انه يريد الكفر والظلم والفسوق لوجهين الكفر من
ان الظلم والكفر والفسوق ما مور به لما ذهب اليه بعض العلماء
من ان الامر هو الارادة وعند الباقين يجب التوقيف على الاطلاق
الى التوقيف اي الاعلام من الشارع ولا توقيف في اسناد تفسيد
كما قالوا وما ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا كما يعلم
بالاجماع والمنع ان يقال الله خالق كل شيء ولا يصح ان يقال
خالق القاذورات وخالق للقردة والخنازير مع كونها مخلوقة
له اتفاقا وكما يقال له ما في السموات والارض اي هو مالكهما
ولا يقال له الزوجات والاولاد اضافة غير الملك
اليه ومنهم من جوز ان يقال الله مريد للكفر والفسوق معصية
معاقبا عليهما وفي قول المصنف لما تسميه شرا تنبيه على ان تسمية
بعض الكائنات شرا بالنسبة الى تعلقه بنا وضرره لنا لا
بالنسبة الى صدوره عنه تعالى فخلقه الشر ليس قبيحا اذ قبيح
منه تعالى لا يسأل عما يفعل وعند المعتزلة انه انما يريد من

من افعال

من افعال العباد ما كان طاعة وسائر المعاصي والقبائح واقعة
بارادة العبد على خلاف ارادة الله تعالى فانما يريد عندهم
عدم وقوعها ويكره وقوعها فزعموا انه يريد من الكافر الايمان
وان لم يقع لا الكفر واقع ويريد من الفاسق الطاعة لا
الفسق كذلك قالوا اولا في التمسك لما زعموه قال الله تعالى
وما الله يريد ظلما للعباد اي ظلما مضافا للعباد كائنا منهم مع
ان الظلم كائن من العباد بلا شك فهو ليس مرادا له تعالى
ومثلها قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين * وقالوا ثانيا
اراده ظلمهم اي ظلم العباد لانفسهم ثم عقابهم عليه ظلم فهو
منزه عنه سبحانه * وهذا متمسك عقلي * وقالوا ثالثا قال الله
تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء * وقال تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر * وقال تعالى والله لا يحب الفساد * وقالوا والفساد
كائن والمحبة تلازم الارادة بل ليس غيرها فالفساد لا يراد
وعلى هذا المنوال استدلالهم بالايتين التي قبلها وقالوا رابعا
قال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون * دل على انه
اراد من الكل العبادة والطاعة لا المعصية وهذا التمسك با
لوجهات المذكورة * بناء منهم على تلازم الارادة والمحبة
الثنين والام عندهم * فلا تتعلق واحدة منها بدون تعلق سائرها
بل الاثنان يرجعان عندهم الى معنى واحد وقوله ولا دل *
عطف على مقدر دل عليه الكلام السابق اي ان المعاصي
والقبائح واقعة بارادة العبد للايات السابقة ولان

ارادة القبيح قبيحة وذمه عندهم بغير مراد للمحبوب وهو نهاية
السفه محال على الله تعالى وهذا بمشكه عقلي ومما قبله من الايات
نقلي وسياتي الجواب عن الجميع وثانيها استدل على ان ارادة
الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس كائنا بطلان ما ذهبت
من عدم النبوة على هذه الكلمة وهو قولهم ما شاء الله كان وما
لم يشاء لم يكن فانعقد اجماع السلف على قولنا وهو لنا قوله تعالى
ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا اى لكنه شاء هداية بعض
ولم يشاء بعض كما دل عليه قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله
والاية الثانية تلوها وقوله تعالى فلو شاء لهداكم اجمعين وقوله
تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها وقوله تعالى وما تشاؤن
الا ان يشاء الله وهم قدرية والمعتمد موافقة مشيئته
تعالى لجميع الكائن الذي لا يشاء الا ما يشاء سبحانه
وقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام
ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا فان هذه الاية
الشريفة مصرحة بتعلق ارادته بالهداية والاضلال وقوله
تعالى ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد
ان يغويكم وهم اى المعتزلة عما استدلوا به لهذه الايات
اجوبة ليست لازمة لنا لفسادها وعدم القصور مذهبنا
على المشيئة في هذه الايات ونظائرها على مشيئة القسر والالجاء
وليس بشيء لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة
عليه على انهم قد تحيروا في تفسير مشيئة القسر والالجاء فاضطروا

فيه

فيه وقوله ولا ان عطف على مقدر دل الكلام السابق على
معناه اى ما اذعيناه من تعلق الارادة بكل كائن حق
للايات السابقة والدليل العقلي وهو ان الملخص لو كانت ارادته
على وفق ارادة عدو الله ابليس وهو كما لا يخفى اكثر من الكائنات
الجارية على مراد الله جل ذكره لزم رذائل الجبار ذي الجلال
والاكرام الى رتبة ادناه بمثلها زعيم قربه متكفل باقرارها
ويستنكف ذلك الزعيم عنها وهو اى الرتبة وتذكير الضمير
باعتبار ما بعده وهو ان يستمر اى يدوم مطرادا في محل
ملكته وولايته وقوع مراد عدوه دون امره ونسبة هذا
اليه تعالى نسبة للعجز اليه تعالى رب العالمين عن قوالفا
لمين علوا كبيرا ه والجواب عما اوردوه متمسكهم من الايات
انا عن قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما بمعناها
فهو انه سبحانه نفى ان اراد تظلم العباد اى ظلمه لعباده
وهو لا يستلزم نفى ان اراد تظلم العباد انفسهم فليس النفي
في الاية ارادة ظلم بعضهم بعضا فانه كائن ومراد وسنذكر
اثناء هذا الاصل جواب قولهم ارادته الظلم اى ظلم لانفسهم
الى اخره وايراد قولهم هذا بجواب يقتضي كونه دليلا ثانيا
مستقلا كما سلكناه في هذا التوضيح ويصح ان يكون مع ما قبله
دليلا واحدا واما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر وقوله تعالى والله لا يحب الفساد فهو انه لا تلازم
بين الرضى والمحبة والارادة كما ذعوه اذ قد يريد الواحد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

منا ما يكرهه ملا ترى ان المريض يريد تعاطي الدواء وهو يكره
تعاطيه بشاعة طعمه او مرارته وايضا فانه يرضى ترك الاعتراض
على الشيء وارادة عدمه هي منفكة عنه فيما اذا تعلقت بما
يتبعه تبعة وهو خطأ واما عن تكلم بقوله تعالى ان الله يريد
بالعباد فهو نص او تلازم بين الامر والارادة اذ قد يأمر الآمر
بما لا يريد كالمعتذر له ومعنى ضرب عبده مخالفته امره فيقول
بعضهم من اراده هو لا يريد في هذه الحالة المأمور به ليقع
لزاجره صدقه فقد تحقق انفكاك الامر عن الارادة فالمعاصي
واقعة بارادته تعالى ومشيئته وعطف المشيئة تفسير كما مر
في عطف الارادة عليها لا بأمره ورضاه ومحبته مما قررنا
وقال امام الحرمين ان من حقق لم يكع عن القول بان المعاصي
بمحبته ونقله بعضهم بمعناه عن الشيخ ابي الحسن الاشعري
لتقاربهما اي الارادة والمحبة والرضى يريد تقاربهما في معنى
لغة فان من اراد شيأ او شاءه فقد رضيه واحبه وهذا
التعليل نقل الكلام امام الحرمين بالمعنى وعبارة الارشاد
وقد حقق من ائمتنا لم يكع عن تحويل المعتزلة وقال محبة
بمعنى الارادة وكذلك الرضى فالرب تعالى يحب الكفر ويرضاه
كفرا معاقبا عليه انتهت وهي ظاهرة في ترادف الارادة والمحبة
والرضى وهذا الذي قاله امام الحرمين خلاف كلمة اكثر اهل
السنة لتصريحهم بان الكفر مراد له وانه لا يحبه ولا يرضاه
وان المشيئة والارادة غير المحبة والرضى وان الرضى ترك الاعتراض

وعبارة

بمعنى ارادة خاصة كما بيناه آنفا وبعض اهل السنة مشى على
ان كلا منهما ارادة خاصة وفسر الرضى بانه الارادة مع ترك
وعتراض وهو اي ما قاله امام الحرمين ونقله بعضهم عن الاشعري
وان كان هو قول اهل السنة ويلزم به اي بسبب القول
بهذا الاعتقاد اذ كان مناط العقاب اي المعنى الذي علق
به العقاب ورتب عليه هو مخالفة النهي وان كان متعلقة
اي متعلق النهي محبوبا كما يتضح لك فيما بعد من هذا الاصل
لكنه اي لكن ما قاله امام الحرمين ونقله بعضهم عن الاشعري
خلاف النصوص التي سمعت في كتاب الله من قوله ولا يرضى
لعباده الكفر وقوله تعالى فان تكفروا فان الله لا يحب الكافرين
ومثله اي ومثل لفظ الكافرين في هذا التركيب من المشتق الذي
علق به الحكم اثباتا كان او نفيا يتعلق ما علق به من الحكم الذي
هو في الآية نفي المحبة ببداءة الاشتقاق اي المصدر وهو
هنا الكفر فيكون المعنى لا يحب كفرهم وقوله والله لا يحب
الفساد وغير ذلك من النصوص كقوله تعالى والله لا يحب
للمفسدين وقوله تعالى ان الله لا يحب المعتدين والحكم في مثله
يتعلق ببداءة الاشتقاق على ما مر وقد نبه المصنف على امر زائد
على كلام امام الحرمين والاكثر وهو الفرق بين المشيئة والا
رادة عند ابي حنيفة فقال ونقل عن ابي حنيفة ما يدل على
جعل الارادة عنده من جنس الرضى والمحبة لا من جنس
المشيئة لدخول معنى الطلب عنده في مفهوم الارادة دون

مفهوم المشيئة ورد عنه اذ من قال لامرأته شئت طلاقك ونوى طلاقها بهذا اللفظ طلقت ونوى ان اردتي وجبته او
رضيته اي اردت طلاقك او اوجبت طلاقك ورضيت طلاقك
ونوى اي طلاقها في كل من الصور الثلاث لا يقع عليه
الطلاق وقوله بناء ما سبقنا كذا سيلاقان ماذا بي حنيفة
ما روى عنه فنجيب بانا بنيناه على ادخال معنى الطلب والمشيئة
مفهوم الارادة والرضى والمحبوب كل منهما مطلوب بوجه او
من دخول الطلب في مفهومها ومنه يقال للطالب الحكيم رائد
فالطلب داخل في مفهومه وهذا التوجيه مما روى عن ابي حنيفة
رحمه الله لا ينافي القول بان كلا من الرضى والمحبة ارادة خاصة
ومما يدل عليه هذا النقل عن ابي حنيفة من الفرق بين المشيئة والارادة
وهو ايضا خلاف ما عليه الاكثر اي اكثر اهل السنة وسيعود
المعلوم اليه في محله من هذا الاصل ولم يتعرض المصنف لجواب
استدلالهم بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقد
اجيب عنه بمنع دلالته على كون ما بعدها مرادا بل
معناه الا لان امرهم بالعبادة وبين سلم فلا نسلم عموم الاية
للقطع بخروج من مات على الكفر والعام اذا دخله التخصيص
صار عند المعتزلة مجملا في بقية افراده لا يصلح دليلا عندهم
فليخرج من مات على كفر كما يدل عليه قوله تعالى ولقد ذرانا
لجهنم كثيرا من الجن والانس والتحقوا ان للحصر في الاية اضافيا
والمقصود بيان ظلمهم بعبادته لا ليعود اليه منهم نفع حاد

عليه قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون
وليس حصرا حقيقيا كما فهموه واجيب عن قولهم اي المعتزلة
ان ارادة الظلم من العبد ثم عقابه عليه ظلم بالمنع اي بمنع
كونه ذلك ظلما حال تردد ذلك المنع ومستند اباه الظلم هو
التصرف في ملك الغير كرها من غير رضى من المالك وامتناع
تصرف من تصرف في ملك نفسه فلا اي فليس ظلما بل هو عدل
وحق كيف ما كان وهذا امنع المستند باذكره وقد يدفعونه بان
صريح العقل دالة على ان تعذيب المملوك ذي الاحسان على
ما احسن به من فعله مرادا سيده ظلم فامنك واثرك في نفيه
اي نفي الظلم انما المؤثر في نفيه الجناية اي ان يكون المعاقب عليه
جناية من العبد بان تكابه خلاف المراد واجيب من طرف اهل
السنة مبانيه اي ما ذكر من الدفع مبني على التحسين والتقبيح
العقليين كل منهما وسنبطله في الاصل الخامس من هذا الركن
وقد يقولون اي المعتزلة في دفع ما ذكر من كونه مبنيا على التحسين
والتقبيح العقليين ليس هذا الذي ذكرناه من كون تعذيب المملوك
على فعل مراد سيده ظلما من محل النزاع بيننا وبينكم في الحسن والقبح
العقليين لانه اي ذلك محل النزاع هو تقبيح العقل الفعل
في حكم الله تعالى اي بمنعه يعني العقل بان حكم الله تعالى
ثابت يمتنع فيما يستقبحه العقل واما ادراك العقل الحسن بمعنى
صفة كمال والقبح اي صفة نقص فلا نزاع بيننا وبينهم في
ثبوته كما سياتي اول الاصل الخامس فيما اراده اي المعتزلة

ى وهو الاقبح. هذا لمعنى بل هو واجب. اى متعين لارادة
انه محل على القبيح بمعنى انه هو محل تتزيح تكون بمعنى
ان حكم الله تعالى ثابت بمنعه تعالى من التعذيب. وبعد من عاقل
ان يقول ان تكليف الله تعالى متعلق بالله سبحانه وتعالى يعلم
يقول ذلك. فيكون قولهم تعذيب العبد لفعله مراد سيده فلم
اى صفة نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه وبجواب. حينئذ منه
انه صفة نقص فى حقه. قلنا. اذا كانت صفة نقص فى حقه اذا
قبيح منه تعالى لا يسأل عما يفعل غايته ان صفة حسنه خفيت علينا
وعلى تقدير التسليم فانما يكون. تعذيب العبد لفعله مراد
سيده. فلما لا اذا كان قد امره السيد بذلك مراد ففعله
فعاقبه على فعله. اذ اذا كان انما امره السيد بشئ ففعله
هو غير ما امر به فلا يكون تعذيبه على ذلك ظلما. فان على
العبد امتثال امر سيده من غير التفات الى انه اى ما امره به السيد
مراده. اى مراد السيد. اولا. اى اريس مراده. مع ان الارادة
غيب. اى امر غائب. عنه. اى عن العبد. لا يصل الى معرفته انما
متعلقه بالمامور به. او بغيره. وبذا يبطل تعلق العقاب بمخالفة
الارادة. فلم يبق منه. اى لم يبق امر صادر من العبد اليه يصلح
لترتيب العقاب عليه. الا المخالفة لامره. فيحسن عقابه لمخالفة
الامر فعاد الظلم الى عقابه. اى العبد على فعل مامور به اى سيد
فان قيل اذا كان لا يقع فى الوجود الا مراده. تعالى كما ذهبتم
وقد امر العبد بما لم يرد وقوعه. فقد كلفه بما لا يقدر على فعله

وتكليفه بذلك. اى بما لا يقدر على فعله. ثم عقابه على عدم فعله فى
الحقيقة ليس الا ارادة تعذيبه ابتداء بلا مخالفة وهذا ايضا
اى تكليفه بما لا يقدر على فعله ثم عقابه. كونه لم يفعله امر فى نفسه
العقل. اى بالنسبة الى ما دل عليه العقل بطريق النظر غير لائق
لانه ظلم قبيح. فيجب تنزيه الله تعالى عنه العالمين. اى عن وهم
ظلمه عنه. متعلق بتنزيه. اى تنزيه الله تعالى عن هذا الذى
ليس بلائق على الوجه الذى ذكرناه آنفا من ادلة وجوب التنزه
عنه. كونه صفة نقص قبيحة بالمعنى المتفق عليه وبالمعنى المتنازع
فيه بيننا وبينكم. قلنا قد يجوز الاغراء عقلا. تكليف ما لا
يطاق. فلا يرد ما ذكرتم على اصلهم. وعلى القول بانتفى التكليف
بما لا يطاق واله. اى بما زعقلا فهو غير واقع وهو الراجح. من القولين
هم. فى التحقيق ان عقابه. اى العبد. انما هو على مخالفته. مع انه
مختار غير مجبور على المخالفة. فان تعلقت الارادة بمعصيته لم
يوجبها منه ولم يسلب اختياره فيها ولم يجبره على فعلها بل الامر
للارادة فى ذلك. وان فى غير منه. فكما انه تعالى كلف من علم
منه عدم الامتثال فوقع منه ما علمه من عدم الامتثال كذلك
الكفرة فلم يبطل ذلك منه الوقوع الذى تعلق به العلم. معنى التكليف
الذى هو الطلب. ولم تظلمه. بصيغة التفعيل واوله نون. اى لم
ننسب اليه تعالى ظلما بذلك. بما اتفق منا ومنكم ومن سائر المسلمين
لعدم تاثير العلم فى ايجاد ذلك الكفر المعلوم. وقوعه. وفى سلب
اختيار المكلف فى اتيانه. بذلك الكفر. واله. اى لا يوجد المعلوم

اى ما هو معلوم له تعالى فكذا التخصيص بما تعلقت الارادة بخلافه
اذ كانت الارادة لا اثر لها فى الايجاد كالعلم اى كما ان العلم
لا اثر له فى الايجاد وهذا اى عدم تاثير الارادة فى ايجاد
الله الارادة صفة شانها تخصيص وجود المقدور ببعض ما يجوز
من المقدورات بخصوص وقت وجوده دون غيره من الاوقات
السابقة واللاحقة ليس غيره اى ليس شانها غير ذلك التخصيص
ولا يدخل هذا المفهوم بالنصب مفعول مقدم فى على قوله تاثير
اى لا يدخل مفهوم الارادة تاثير فى الايجاد بل تاثير الارادة
فى مجرد التخصيص لما علم وقوعه فالجار والمجرور متعلق بتخصيص
وفيه اشارة الى ان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم فالتاثير
خاصية صفة القدرة دون العلم والارادة وغيرهما
من الصفات الا انها اى القدرة انما تؤثر على وفق الارادة
اعنى فى الوقت الذى تعلقت الارادة بانه اى المقدور اذا وجد
عن مؤثره اى لو اثر فى وجوده وهو صفة القدرة كان
وجوده فيه اى فى ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده والعلم
الالهى متعلق بهذه الجملة وقوله انها بفتح الهمزة بدل من
هذه الجملة اى متعلق بانها ستكون اى توجد كذلك اى بان
يوجد المقدور متعلقا للارادة على وجه تخصيصه دون غيره
بالوجود فى ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده ومتعلقا للقدرة
على وجه تاثيرها فى وجوده وفق تعلق الارادة ثم يوجد ما
يوجد باختيار المكلف على طبق تعلق ذلك العلم وتعلق تلك

ارادة مؤثرا فى وجوده عن قدرة الله تعالى على ما قدم
فى الاصل الثابت من ان للمكلف اختيارا يناط به الثواب
والعقاب على ما عليه اهل السنة ان ان المكلف عزما
يستقل بايجاده على ما اختاره المصنف فيما مر موصوف ذلك
العزم بانه يصمم اى لا يبقى معه تردد وبانه يوجد الله
سبحانه عنده بحت قدرة اى قدرة المكلف الحادثة له ما
صمم عليه واختاره كما مر فى الاصل الثابت من اجراء المكلف
عليه اى على ما صمم عليه واختاره فجملة قوله يصمم فى محل نصب
نعتا لقوله عزما وجملة قوله يوجد نعت ثان له وبسبب ان تعلق
الارادة الالهية على حسب تعلق العلم الالهى لزم ان ما لم
يشا الله لم يكن اى ان لم تتعلق الارادة بوجوده لا يوجد فان
الجار والمجرور اعنى قوله بسبب متعلق بمحذوف لزم وذلك اللزوم
انه اى لانه اذا كان العلم متعلقا بان كذا لا يكون لا تتصور
تعلق الارادة بتخصيصه بوقته اذا كانت الارادة انما تخصص
اى شانها ليس الا انها تخصص ما يوجد بوقته الذى يوجد
فيه دون ما قبله وما بعده من الاوقات فعدم تعلقها
بوجود ممكن تابع للعلم بعدم وجوده لا يؤثر فى عدم وجوده
اذ العدم لا يفتقر الى مؤثر فظهر بهذا التقدير معنى قول
السلف ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن اى ما تعلقت
المشية وهى الارادة الالهية بوجوده يوجد لتعلق العلم
بوجوده وما لم تتعلق المشية بوجوده لا يوجد لتعلق العلم

بعدم وجوده وقوله يفيد ان لا طلب في مفهوم الارادة
بناء على الفرق بينهما وهو المشهور عند الحنفية
من ان الارادة ليس مفهومها الا نفي صفة تخصص
وجود غيره بوقته دون ما قبله وما بعده من الاوقات وليس في
مفهوم طلب موقعها اصلا والمحبة في مفهوم صفة الارادة
كما قال الاشعري وجماعة المحبة عندهم اخص من الارادة
على ما قدمناه فمن ان الارادة لا تتبعها محبة ومن اخذه بانه
يلزم منها اي لا يستلزم مفهوم الارادة محبة اذ لا يلزم
يستلزم الاخص فمن اثبت تعلقها بالارادة يجعل تعلقها
وجوده فتقارن الارادة المحبة في تعلقها بما يقع به اذ
اي على سبيل التقدم والتبوء بحيث لا تنفك الارادة عن المحبة
لما مر من ان العام لا يستلزم الاخص وفي هذا اي عدم
الارادة المحبة في متعلقها وقع ذلك التفريع المفرع عن مذهب
حنيفة معتبرا في علة حكمه وهو الطلب في مفهوم الارادة
اذ المحبوب مطلوب الوجود والغلبة اي لغلبة تعلق الارادة
بالمحبوب مخافة التزوم بين الارادة والمحبة وهو اي هذا التزوم
بينهما للغلبة المذكورة بعيد عن التامل واذ بالتامل يعرف
التزوم بين التزوم والغلبة الاتفاقية فلا يشتبه احدهما بالاخر
فكثيرا ما يجد الانسان من نفسه اي من نفسه ارادة ما يكره
وجوده لامر ما من الامور مقتضية لارادة ذلك المكروه
ولو فرض ذلك اي ارادة الانسان ما يكره وجوده لمصلحة

نسبة كارادة الكي لتداويه لمحبة حصول الصحة التي هي مصلحة
تترتب على الكي لم يخرجه جواب نوا اي نوفرض ان ارادة المكروه
لمصلحة تترتب عليه لما اخرجه ذلك عن كونه مكروها في نفسه
لان الكي عبارة عن احراق البدن وهو امر مكروه فانه
اي فان كونه مكروها هو الثابت في الواقع بالفرض اذ الفرض
كونه في نفس الامر مكروها فلا يكون غيره ما في الواقع برفع غير
سم كان وذلك الغير كونه محبوبا اي فلا يكون كونه محبوبا
مثبتا لنفيه اي في الواقع فلا يجتمعان وكذا اي كثيرا ما يجد
الانسان من نفسه اينا الله لا يريد وجود ما اي امر يحبه
وهو اي عدم الارادة وجوده ولو كان لضرب اي لاجل ضرب
يلزم وجوده لا يخرجه عدم الارادة وجوده لذلك الضرب
عن كونه محبوبا في نفسه لغرض اي لاجل فرضه انه زال
محبوبا فكونه محبوبا هو الثابت في الواقع بسبب فرضه لذلك
فلا يكون غيره ما في الواقع اعني كونه مكروها ثابتا في الواقع
فانما تستلزم الارادة الاذن والاطلاق في وجوده ما يكرهه
الشهيد والاطلاق عطف تفسيري للاذن اذ المراد بالاذن
معنى الاطلاق وهو عدم المنع من تعلق الاختيار بوجود
ذلك المكروه وانما اطلق سبحانه وجود ما يكرهه في ملكه
تعالى وهو اي والحال انه الملك القهار وحده لا شريك له
ثم وجه التكليف بلازميه اي بلازمي التكليف وهما
الثواب بالفعل اي بسبب الفعل المطلوب والعقاب بالترك

اى لاجل الكف عن الاتيان بالمطلوب وهو كذلك فى مفهوم صفة
الارادة طلب كانت هى صفة الكلام لكن الارادة صفة مغا
يرة للكلام والقدرة والعلم شاهد لما ذكرناه من تخصيص وجود
المقدور وهو غيره بخصوص وقت وجوده دون ما قبله وما
بعده من الاوقات موقول من قال الارادة والمشية صفة تا
فى الوجود والتعلق يقتضى الوجود قد يتوهم انه اى القول المذكور
بسبب ذكر الاقتضاء فيه بقوله ويقتضى وجوده كذلك اى كما
هو من اثر فى مفهوم الارادة طلبا لان الاقتضاء الطلب واصله
طلب قضاء الدين ثم استعمل لمطلق الطلب فيلزم كون صفة
الارادة هى صفة الكلام وليس كذلك اى ليس كما يتوهم
فان الاقتضاء فى تعريفه اى تعريف من عرف الارادة بانها صفة
تقتضى الجزم المنوب اى الصفة وليس ذلك اى الاقتضاء
المنوب الى الصفة كلاما ما يظهر بعض الاستلزام ويقال اقتضى
هذا المعنى كذا اى استلزامه لعليته اى لكون المعنى معلولا والكذا
معلولا اولا لعلية كالتلازم بين الشرط والمشروط فى جانب
العدم بحيث يلزم من عدم الشرط عدم المشروط حيث يقال
عدم الشرط يقتضى عدم مشروطه بخلاف ما اذا نسب الاقتضاء
اليه تعالى فانه يبعض طلبه تعالى الفعل او الكف فيكون كلاما
واذا جعل الاقتضاء جزء مفهوم صفة الارادة كان منسوبا
اليه تعالى فتكون ارادته هى كلامه تعالى وقد علمت ان الارا
دة صفة مغايرة للكلام كما هو الحق بخلاف ما اذا جعل الوجود

مقتضاه اى مقتضى ارادة بمعنى انها تستلزمه فان تعلقت
ارادة بوجود شئ فانه يوجد بان تتعلق قدرة بوجوده
وقت تعلق تلك الارادة ثم المراد من هذا الاقتضاء ما بيناه فيما
مر فى كلمة ما شاء الله كان من انه اى مشية وهو ايضا
للارادة تستلزم الوجود اى وجود ما تعلقت به اذا
كانت تؤثر تخصيصه اى تخصيص ذلك الوجود بوقت الذى
وقع فيه دون ما قبله وما بعده من الاوقات وهذا
تنبيه على امر مهم تضمنه قوله وما ذكرناه اى فى الوصل
الثانى من ان محل قدرة العبد هو عزمه المصمم عقب خلق
الداعية والميل والاختيار يبطل احتجاج كثير من الفساق با
القضاء والقدر لفسقهم متعلق بقوله احتجاج اى يظهر بطلان
احتجاجهم على ما صدر منهم من الفسوق حيث يقولون ان بقضاء
الله وقدره لم يكن بقدرتنا اذ ليس القضاء والقدر ما يسلب
قدرة العزم اى قدرتهم عليه عند خلق الاختيار وهم
فيكون بسبب سلب قدرة العزم جبرا ليصح الاحتجاج
من الفاسق به على ما وقع نفسه فيه من الفسق بل
هو اى الجانى باجتهاد ذكر العزم المصمم عند خلق الميل
والاختيار كما قال على رضى الله عنه لذلك الشيخ الذى
سأله روى الاصبغ ابن نباتة ان شيخا قام الى على ابى طالب رض
الله عنه بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا
الى الشام اكان بقضاء الله تعالى وقدره فقال والذى فلق الحبة

وبعد تسمية ما وهمنا موضيا ولا هبطنا واديا ولا علوت تنعة
الا بقضاء وقدر فقال الشيخ عند ذلك حسب حطاط من ريق
من الجرشي فقال له مه ايها الشيخ عفا الله عنك جرك في سيرك
وانتم سائرون في مقدر فكم ونحن منصرفون ومم تكونون في شيء
من حالكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف وقد
والقدر ساقانا فقال ويحك لعل قضاء لازما وقدرا
حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر
والنهي ولم يأت لائمة من الله مذنب ولا محمدة لمحسن والقصة
بكمالها في شرح المقاصد بل المراد به اي بالقضاء والقدر ما
يخلق اي خلق الفعل بالقدرة فقوله فلا يسلبه اي فلا يسلب
ذلك الخلق العبد عزمه المصمم وكسبه الذي قدمنا انه محل
قدرته والعطف في قوله كسبه تفسيري اذ لا ينفي خلق الاعمال
اي ايجادها الله اياها مذلك العزم المصمم الذي هو محل قدرة
العبد وقوله واما الحكم فسيم لقوله اما الخلق بكسر الهمزة فيهما
اي والمراد بالقضاء والقدر حكم الله تعالى بوقوع ذلك الفعل
كما فسر الامام علي رضي الله عنه لذلك الشيخ في بقية القصة
فيها اي الشيخ قال لعلي رضي الله عنه وما القضاء والقدر
اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله
وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وهو اي الحكم اما ان يرجع
الى صفة الكلام ويكون العطف في قوله سيدنا على والحكم تفسيريا
يفسر قوله الامر اذ الامر كلام نفسي او يرجع الى صفة العلم

ولا

ولا تأثير للكلام ولا للعلم في ايجاد الاعمال بل تعلق الكلام
تعلق طلب ونحوه وتعلق العلم تعلق كشف ولا يتعلق شيء
منهما تعلق تأثير كما لا يخفى واذا لم يكن تعلقهما تعلق تاثير
تامر اي اذا لا يسلبا ذلك العزم اي فبسببه كون الكلام والعلم
لا تأثيرهما وكون الخلق يتعلق تعلق التأثير كان احق من
الخلق بان لا يسلبا ذلك العزم والكسب الذي هو محل قدرة
العبد وقوله والاعلام بكسر الهمزة ايضا قدير اده اي
بالقضاء والقدر نحو قدرنا انها لمن الغابرين اي اعلمنا
بذلك او قدرنا من قول المتكلمة والقدر بمعنى الخلق او بمعنى
الحكم لا يصح اسناده اليهم حقيقة وقضينا الى بني اسرائيل في
الكتاب الآية اي اعلمناهم وقضينا اليه ذلك الامر اي اعلمنا
لوطا ان دابر هؤلاء مقطوع مصبحين وعدي بالى لتضمنه
معنى اوحينا وقد غير المصنف الاسلوب حيث لم يقل واما الاعلام
بالى بقد التقليلية للاشارة الى ان ورود القضاء والقدر
مرادا بهما الاعلام قليل بالنسبة الى ورودهما مرادا بهما الخلق
والعلم والوجه اي وظهر توجيهه انثه اي القضاء يرجع
الى صفة العلم لا الى صفة الكلام الا ان صح فيه اعني
في المفعول معصيته معنى الخبر بان يصح ان يراد بلفظ القضاء
المتعلق به ان وقوعه معصيته خبر وهو نوع من الكلام النفسي
وكذا الاعلام اذا كان هو المراد بالقضاء يرجع اليه
اي الى الكلام اذ انما يكون الاعلام عنه اي ناشيا

عن الهموم انتهى والجار اعنى الباء فى قوله وبرجع متعلق بقوله
اجاب والرجع مصدر بمعنى الرد اى ورد بمعنى القضاء صفة
العلم اجاب العلامة بدر الدين محمد ابن سعد التسترى تلميذ
القاضى ناصر الدين البيضاوى عن سؤال اليهودى المنظوم
وهو سؤال نظمه بعض المعتزلة على لسان يهودى ويقال ان الذى
نظمه ابن البقى بموحدة وقافين اولاهما مفتوحة وهو الذى
قتل على الزندقة فى ولاية شيخ الاسلام ابن دقيق العيد ذلك
حيث قال الناظم المذكور ايا علماء الدين ذمى دينكم تحيرنى
بادنى جهة اذا ما قضا ربى بكفرى بزعمكم ولم يرضه منى فرد
حقيق فاجاب عن هذا السؤال علماء ذلك العصر نظما ونثرا ومنهم
التسترى اجاب نظما الى ان قال فى جوابه ومعنى قضاء الله
بالكفر علمه بعلم قديم سرمدى الخليقة واظهاره من بعد ذاك
مطابقا لادراكه بالقدرة الازلية وصدر التسترى جوابه
اى حاصل جوابه النظم ونثرا بان قال معنى قضاء الله تعالى
بكفر الكافر انه تعالى علم بالاشياء الى آخرها ما هو حاصل البيتين
ولكن ينبغى ان يعلم ان البيت اشتمل منهما تفسير لمعنى القضاء
والثانى منهما لمعنى القدر فمعنى قضائه تعالى علمه الاشياء ازلا
بعلمه القديم واما معنى القدرة فهو اظهاره اى ايجاده تعالى
بقدرته الازلية ما تعلق علمه بوجوده على الوجه المطابق
لتعلق العلم بوجوده فان قيل رجع القضاء الى العلم طريق
الفلاسفة واما الاشاعرة فطريقهم رجع القضاء الى الارادة

تنبيه

والقدرة

والقدرة الى الخلق كما قرره السيد فى شرح المواقف فقال اعلم
ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة
بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال وقدرة ايجاده اياها على
قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها واحوالها واما عند
الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغى ان يكون عليه
الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى
عندهم بالعناية التى هى مبدأ الفيضان الموجودات من حيث
جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدرة عبارة عن خروجها
الى الوجود العينى باسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء
قلنا رجع القضاء الى العلم على الوجه الذى قلناه من طريق الاشاعرة
ايضا وهو مغاير لطريق الفلاسفة المذكورة فرجعه الى العلم
عند الاشاعرة على منوال رجعه الى الارادة المذكورة فى شرح
المواقف بان يقال القضاء عبارة عن علمه تعالى ازلا بوجود
الاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال وقدرة ايجاده اياها على وجه
يطابق تعلق العلم بها كما قيل فى رجع القضاء الى الارادة انه ارادته
تعالى الازلية الى آخرها نقلناه عن شرح المواقف وقد ذكرنا
ما فيه سابقا اى غنية فى ظهور ما فى نوازل للعلم وهذا امر يذكره
حق ما قدمناه من بيانه وضوحا وهو انه لو كان حاسبا
سير الشمس والقمر فعلم من طريق الحساب قبل يوم كذا انه
يوم كذا المذكور يكون كسوفا اى يوم كسوف بحذف المضاف
واقيم المضاف اليه مقامه فلما جاء يوم كذا وقع ذلك الكسوف

انه كتب عليه ما تظن انك عملت انت هو ثم في وجوده وليس
المراد تظن ذلك بل كذلك ما يقع على وفق العلم القديم لا يتوهم
تغير في وجوده فوجوده انما يقع بكسب العبد مختارا فيه وغاية
الدوراة انه تعالى جل وعلى لكمال العلم فيه علمه محيطا بكل
ما يكون هو انه سيكون وذلك لا يسلب الفاعلين اختيارهم فيما
هم عنده الفعل وعزمهم المصمم عليه الذي هو محل قدرتهم
فلا يبطل التكليف ومن جعل العلم وجود جميع المخلوقات تفتح
المحفوظ جملة والقدر وجودها اي المخلوقات في الاعيان مفصلة
من شارحي العوالم للقاضي البيضاوي لا يخلو اما ان يريد بالقدر
ما في اللوح المحفوظ الوجود في الكتابة او يريد العلم فان اراد
الوجود المعلق اي في الكتابة حق يستلزم ذلك حدوث العلم
لانه الكتابة حادثة فهو اي فانقضاء هذا التقدير في عدم
التاثير وانما قدم المصنف الجار والمجرور على قوله اولى للاهتمام
واعاد القضاء الى العلم فوجبه اي فذلك اقدر وجب وهو
الذي ارتضيناه انفا وباكد هذا سوف يجيء سؤال فضله المصنف
بما ما فقال واما قوله عليه الصلوة والسلام فحج ادم موسى
لقوله اي لقول ادم اتلومني على امر قد كتبه الله علي قبل
ان اخلق الى آخره فالمراد ان آدم حجه اي ظهر عليه في المحاجة
في دفع اللوم عنه بعد التوبة من الحديث في الصحيحين وغيرهما
من حديث ابي هريرة بالفاظ منها للبخاري قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم احتج آدم وموسى فقال له موسى انت آدم الذي

اخرجتك خطيئتك من الجنة فقال له آدم انت موسى الذي اصطفاك
الله برسالته وبكلامه ثم تلومني على امر قد قدر علي قبل ان اخلق
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى وقوله
اذ المراد بيان للمقصود من الحديث واستدلال لكون المقصود المتبادر
تلومني بعد التوبة على امر قضي قبل ان اخلق وانما حملناه على ذلك لان
اللوم على المعصية مطلقا قبل التوبة وبعدها للاجماع على تاثيم
اللوم على المعصية قبل التوبة وعلى انتفائه اعا اللوم بعدها اي
بعد التوبة ويكون قوله اي قول آدم كتبه الله الى آخره حكاية
للواقع لا احتجاجا بالقدر لدفع اللوم على المعصية مطلقا وهذا
الذي ذكرناه من ان هذا حكاية للواقع لا احتجاج بالقدر
وان معنى الحديث ما حملناه عليه هو موجب الدليل بفتح الجيم
اي الذي اقتضاه الدليل وهو ما سبق من الاجماع على الامرين
لان الاجماع على توجه اللوم بعد المعصية وقبل التوبة يقتضي
امتناع اجراء الحديث على ظاهره من الاحتجاج بالقدر والاجماع
على انتفاء اللوم بعد التوبة يقتضي صحة حمل الحديث على ما ذكرناه
قيل حاصل ما ذكرتم ان المعاصي واقعة بقضاء الله تعالى وقد
تقرر انه يجب الرضا اي رضا العبد بالقضاء اتفاقا فيجب
حينئذ الرضا بالمعاصي اذ هي منها الكفر وهو باطل اجماعا لان
الرضا بالكفر كفر اجماعا قلنا الملازمة ممنوعة بين وجوب الرضى بما
لقضاء بين وجوب الرضى بمقضيه ممنوعة فلا يستلزم الرضا
بالقضاء الرضى بها بل يجب الرضا بالقضاء اي حكم الله تعالى

القادر عنه فلا يتعلق اذا كان منهيا عنه وهو مستحيل
لذاته الرابع اى القضاء صفته تعالى وتقدس والتخلى عن متعلقها الذى منع منه سبحانه ثم وجد على خلاف ذلك توجد
عرفت من الفرق بين الارادة والرضا على ما عليه اكثر اهل السنة
من غيرتأثير للقضاء فى ايجاده والسلب ممكن قدرة الامتناع
عنه بل وجد على مجرد وجه المطابقة للقضاء مما قدمنا فى تقرير وجه
القضاء الى العلم والارادة هذا تقرير مر فى سنده وهو وجوب شهود
وقد اورد عليه انه لا معنى للرضى بصفة من صفات الله تعالى
بمقتضى تلك الصفة وهو المقتضى وحينئذ فكيف لا يجب بالرضى
الرضى بالكفر لا حيث ذاته بل من حيث هو مقضى وقد وضحه سيد
فى شرح المواقف فقال ان الكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار تعلقه
له وايجاده اياه ونسبة الى العبد باعتبار محليته له
واتصافه به وتكسبه باعتبار النسبة الثانية دون الاولى
والرضى يرد باعتبار النسبة الاولى دون الثانية وفرق بينهما
ظاهر لكن ليس يلزم من وجوب الرضى بشئ باعتبار صدوره
عن فاعله وجوب الرضى به باعتبار وقوعه صفة شئ اخر اذ
لو صح ذلك لوجب الرضى بموت الانبياء من حيث وقوعه صفة
لهم وقد بطل جماعة وبالله التوفيق وصرح شارح فى بعض
كتبه لا يجب على الله تعالى شئ قال لانه حجة ولا حجة
سبحانه وتعالى متفضل بخلقه وهو ربهم مفضل عليهم
وهو ربهم لا على مثال سيد وعبيده ربهم كل موجود

ويهو سبحانه متطول بتكليف العباد اى متفضل به عليهم حيث جعلهم
بذلك اهلا لان يخاطبهم بالامر والنهى ولفعل الفضل والزيادة فالتطول
والتفضل تفنن فى العبارة وليس الخلق والتكليف واجبا عليه سبحانه
وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك اى كل من الخلق والتكليف
مأخوذ من مسئلة الاصلح وانتهى كلام حجة الاسلام واعلم ان قد
اشتهر عن المعتزلة انهم يوجبون امورا خمسة اللطف والثواب
على الطاعة والعقاب على المعصية ورعاية الاصلح للعباد والعوض
عن الالام وقل من يذكر عنهم ايجاب ابتداء الخلق بل الذى
اشتهر ذكره عنهم انه اذا خلق العبد وكلفه بالبناء للفعل
فيها وجب اقداره على الافعال التى كلف بها وازاحة علله
فكل ما كان اصلح ما يمكن له فى الدنيا والدين او فى الدين فقط
منهما هو الاول للبغداديين والثانى للبصريين وهذا هو المعتبر
عنه بالاصلح من جملة الامور الخمسة التى قدمنا ذكرها قال امام
الحرمين فى الارشاد بعد ما نقل ما ذكرنا عن البصريين
من المعتزلة من ان العبد اذا خلق وكلف الى اخر ما ذكر تاما نقضه
تقديرهم بتوهم ان يجب عليه تعالى الابتداء باكمال الافضل لاجل التكليف
وليس هذا مذهبا لهم يعنى البصريين ولم يتوقف للمنع فقصور
كلام الامام ليظهر منشأ توهمهم وقد نقل الامام فى الارشاد ايضا
عن البغداديين من المعتزلة ان ابتداء الخلق واجب علما لاستر
وجوب الحكمة وانه اذا خلق العبد الذى علم انه يكلفهم فيجب كماله
بعقولهم واقدارهم وازاحة عللهم ثم نقل عن البصريين منهم انهم

الكون معلوما ذلك يعني ايجابا ابتداء العقل ولا يجاب تحمل العقل
كما دل عليه كلامه ونقل اجماع الفئتين البغدادية والبصرية
منهم على ان الرب سبحانه اذا خلق عبده واكمل عقله لم يتركه هملا
بل يجب عليه ما يقدره ويمكنه من نيل المراد ثم قال امام الحرمين
ونقل اصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقا يعني المعتزلة انه
يجب على الله تعالى الاصلح في الدين انما الاختلاف في فعل الاصلح
في الدنيا وهذا النقل فيه تجوز وظاهره يوهم زللا فقد يتوهم
المتوهم ان يجب عندهم الابتداء بالكمال العقل اجل التكليف
وليس ذلك مذهبا لاحد مذهب منهم فالذي تنحله البصرية
انه تعالى متفضل بالكمال العقل ابتداء ولا يجب عليه اتيان اسباب
التكليف انتهى كلام الارشاد وبه يظهر ان منشاء التوهم الطلاق
اصحاب المقالات النقل عن المعتزلة دون التفصيل الواقع
في كلام الامام اولا ثم قال الحجة حجة الاسلام في الرسالة
رد اعليهم المراد بالواجب احد امرين اما الفعل الذي في
تركه ضرر اما آجلا واي في الاخرة عرف بالشرع كما يقال
يجب طاعة الله وعاجلا اي في الدنيا واد عرف بالعقل كما يقال
يجب على العطشان الشرب كيلا يموت ومعنى الوجوب هنا بالنسبة
الفعل على الترك ما يتعلق من الضرر بالترك كما فسره بالحجة
في الاقتصاد واما الذي يراد به الذي عدمه يؤدي الى العدم
محال كما يقال وجود المعلوم اي ما تعلق به علم الله بوقوعه
واجب بوقوعه اذ عدمه يؤدي الى محال وهو ان يصير العلم

جهلا ... معتزلة ... معتزلة ... يريدون ... بالوجب
اي فعله ... بتركه ... في نظر ... وبعاد والمجرور
متعلق بقوله ... وثبوت ... بسبب تركه ... يقتضي قيام
الداعي ... وحذف متعلق ... لتعلم ... مع تعفيه
جذب ... عنه ... على اللسان ... مع اضافة ...
تغيير ... وهو اي ... هنا كمال القدرة
الالهية ... متعلق ... مع انتفاء الصارف عن ذلك
الفعل فترك المراعات المذكورة ... فيما مر بعضها لا يلتفتها
وهو ما يفات ... هو اصح للعبد في الدين فقط او في الدنيا
والدنيا ... مع ذلك اي مع قيام الداعي وانتفاء الصارف
بخلاف ... يجب تنزيهه تعالى عنه فيجب ... ما اقتضاه قيام الداعي

لم يكن ان يقع غيره تعالى عنه عما لا يليق وهذا
الذي يريده هو المعنى الثاني الذي ذكر حجة الاسلام
فاه حاصله ان عدم الفعل يؤدي الى محال في حقه سبحانه وتعالى
وظاهر تسليم الحجة رحمة الله معنى الثاني فانهم اذا قصدوا بقولنا
المعلوم يجب وقوعه فهو معنى صحيح ومراده اي مراد
حجة الاسلام رحمة الله من تسليم اطلاق لفظ الوجوب فقد
هذا المعنى واراد تسليم اطلاقه مع موضوعه اي مع تسليم منع
عندهم وهو ان الواجب ما ثبت بتركه نقص في نظر العقل وهو فيما
نحن فيه البخل كما مر فاه هذا عين مذهب الاعتزال وانما المراد بذلك
المقام واجب الوقوع لتعلق العلم بوقوعه وان ابتداء التكليف
كذلك مع ان عدم وقوعه يؤدي الى محال هو انقلاب العلم جهلا
وهذا غير مفيد لمقصود اهل الاعتزال فلا اي فان لم يكن
ذلك مراد حجة الاسلام بان سلم لهم اطلاق الوجوب مع تسليم
موضوعه في كلامهم على ما قدمناه لزم ان يسلم اه كل اصلح
للعبد يجب وقوعه له اذ كل ما علم وقوعه للعبد فهو اصلح
له عندهم زعما منهم ان هذا مبالغة في تنزيه الباري تعالى
اذ لا يخفى اه كل مسلم فانما يقصد المبالغة في تنزيه الباري سبحانه
بما ينسبه اليه فلا يمكن القول بوجوب الاصلح على الله سبحانه
اذ مع القول بان كل ما وقع في الدار الاخرة فهو اصلح للعباد
مام عنهم من انه يثبت بتركه ما لم يقع منه نقص في نظر العقل
وهو محال في حقه سبحانه فصرح الامام تبعا لهم الخ ميد

بنهم هذا المعنى من كلام ابي القاسم البلخي وهو من رؤس معتزلة
بغداد وصرح اي الامام بانهم يعني معتزلة بغداد قالوا
ان تخليد الكفار في النار والاولاد اصلح بهم في الاخرة وكذا
الاصلح للفسقة عندهم في الدنيا ان يلعنهم ويجعلهم اعلاما وفذا
انتهوا الى ذلك سقطت مكالمتهم كما قال الامام في الارشاد اه
كلام من الامر جي عناد ومكابرة في الضروريات فحقيقة الخلاف
بيننا وبينهم في موضعين احدهما كون كل واقع وقع فيه الاصلح
للعباد والثاني انه لو لم يكن ذلك اي لو لم يكن كل واقع قد وقع
فيه الاصلح للعباد بان وقع ما ليس اصلح لهم كان وقوعه
نقصا للامر من ان المنع من الاصلح بخل يجب تنزيهه تعالى
عنه وقد علمت ان قولهم في كل منهما خطاء لما يلزم عليه من الفساد
ومكابرة الضرورة كما قدمناه ولزمهم مع ذلك خطأ ثالث
نقل الوابه وهو اي ذلك الخطاء عدم قدرته على اصلاحهم
يعني الكفار والفسقة وهدايتهم من ضلالتهم ولزومه
هم من قولهم بوجوب الاصلح وتفسيرهم الواجب بانه الذي لا يمكن
ان يقع غيره اذ قد كان من معلوم تخليدهم في النار الذي
هو اصلح عند المعتزلة وقوع خلاف معلومه تعالى محال
لما مر من استلزامه المحال الذي هو البخل فلا تتعلق القدرة به
اي بالوقوع المذكور لما تقرر من ان متعلقها الممكن دون الواجب
والممتنع ولا يكون قادرا على هدايتهم تفاعل عن ذلك علوا كبيرا
متعلق القدرة تابع لمتعلق الارادة كما تقرر وقد ورد الكتاب

العزيز بحقيقة تعلق الارادة به قال الله تعالى ويوشد من يشاء الى من
في الارض كلهم جميعا وقال تعالى ونوحيشا لاتينا كل نفس هداها
وقال تعالى ولو شاء الله لجعلهم امة واحدة اى مهتدين او ضالين
الى غير ذلك من الايات المفيدة في الاستعمال العربية المتعارف
لاهل اللسان كما هو مقابل الواقع مما يدخل تحت مشيته تعالى
واخلاقه تحت قدرته سبحانه وتعالى وكونه لا يفعله اى نقيض
فعله تعالى الواقع ذلك الانتفاع على موافقة العلم بانه لا
يفعله لا يسلب الامكان الذاتي المقتضي لصحة تعلق القدرة
به وذلك اى الذي يسلب الامكان الذاتي فكون متعلقا لقدرة
كاجتماع الضدين هو الذي لا تتعلق به القدرة لعدم صلاحية
لتعلقها به لتصور في القدرة فتستحيله اى استحالة وقوع
خلاف معلومه تعالى لغيره وهو تعلق العلم بعلمه وقوعه
لا لذاته والحاصل ان ما امتنع وقوعه تعلق العلم بعلم وقوعه
ممكن لذاته ممتنع لغيره وامتناعه لغيره لا يسلبه الامكان الذاتي
المصحح لتعلق القدرة به فزعمهم انه غير مقدور بمعنى انه لا يصح
تعلق القدرة به باطل وليس هذا اى للمعتزلة في هذه المسئلة
وهو زعمهم الوجوب على الله تعالى مستمد بفتح الميم اى شيء
يتمسكون به مستمد بكسرها اى له استمساك اى ادنى قوة وتمسك
معشر اهل السنة لاندين الله بما زعموه بل ودينا ما الذي ندين
الله به اعتقاد ان الله سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
لا يسأل عما يفعل وهم كما نطق به كتابه العزيز في الايات الثلاث

الثلاث الباقية وهو قوله انه الله يفعل ما يشاء وقوله تعالى يحكم ما
يريد وقوله لا يسأل عما يفعل كل عوض وابتداء انا هما خلقه
سبحانه من الرزق فهو فضل منه عليهم بلا استحقاق
عليه تعالى فلم يقبح منه تركه اذ استحقاق ذلك الرزق انما
يكون لغير المملوك وذلك المملوك بجملة هويته اى ذاته المتصفة
وقدرته وافعاله كيف يستحق بعمله على مالكه اجرا ورعاية لمصلحة
نفسه عما اى عن ان يستحق رعاية ما هو لا صلح وهو اى
برهان ان ذلك المملوك مستحق عليه ذلك العمل لمالكه وتلخيصه
ان ذلك العمل استحق على ذلك المملوك لمالكه فترجع قوله هو اما
المملوك ولقاء العمل وغايته ما في منع الرزق انه نوع اما مانع
من منعه من الخلق وقوله تعالى ان يميتهم اتفاقا منا وهم
وقد رد المصنف تشكيكهم بقولهم ان ترك رعاية الاصلح يخل بواجب
تنزيهه تعالى عنه فقال وليس يلزم في تمام الكرم ونفي
البخل بالنسبة للسيد بلوغ اقصى الغايات الممكنة في الاحسان
الى كل عبد بل هو سبحانه الحكيم ذو الحكمة وهي عبارة عن كمال
العلم والاحسان العمل واتقان الصنع فيفعل ما هو مقتضى حكمته
لا بمعرفة من دعائه لمن يشاء والمنع لمن يشاء دون ايجاب يسلب
المختار المشيئة كما قال الله تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من
يشاء سبحانه كما اثنيت عليه بما سماه الحسنى
الواردة في كتاب وسنة وسمى بعضهم صفاته من كريم
وقد قيل في معناه انه المتفضل الذي يعطي من غير مسئلة ولا

والنجاة الذي يعفو عن العقاب ولا يستقصي في العتاب وقيل
معناه المنزه عن النقايص والعيوب ومن هذا توهم كراية الكرامية
نفاتيهما ولغوا ده وهو ان سمي انعامه وتشديد عقابه في
بعض نقص تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واقتضت هذه
الكرامية متعلقات اي امور تتعلق الصفات بها من نعم الخلق
لذلك معالى شقي بعدله وسعيد بفضله كما قال تعالى فريق في الجنة
وفريق في السعير ومعنى ان الكرم والفضل تعلق بالخير والبر والنعم
والمؤمن والكافر فان الكافر منعم عليه في الدنيا على رأي القاضي
ابي بكر منا كالمعتزلة انعم عليه خالقه تعالى بما خوله اي اعطاه
من قوى ظاهرة وباطنة وامور يتمتع بها اتاه اياها
للسرخ الاشعري ذهب الى ان ما اوتيه الكافر في الدنيا من قوى
وملاذ استدراج له فهي في الحقيقة نقمة عليه قال وبيننا ما
ذهب اليه اذ كان ذلك الامر الذي ناله في الدنيا قد حجبه
عن الله تعالى فليس بنعمة بل هو نقمة قال الله تعالى اعبره
انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون
فقوله من مال وبنين بيان لما وقوله نسارع لهم في الخيرات
خبر ان وقوله بل لا يشعرون استدراك الى بيان انهم كانوا بحيث لا
شعور لهم ليتاملوا فيعلموا ان ذلك الاعداد استدراج لا
نعمة في الخير وقد نصر المصنف مذهب القاضي فقال لكن تكرر في
القرآن حكاية قول الانبياء للكفار الذين بعثوا اليهم فاذكروا
آلاء الله اي نعمه فالحق انها في انفسها نعم وطغيانهم وقبح

باختيارهم

باختيارهم فلا تخرج به عن كونها نعما في انفسها وان كانت
تلك النعم سببا للتمادي على ما هم عليه لاعتقادهم ان ما هم
عليه من الضلال مرضي لخالقهم وانه لو لم يكن كذلك لما انعم عليهم
ولم تجتهم فتلك النعم الى الكفر واعلم ان الاشعري لا ينكر كونها
نعما انما يذهب الى ان حكمة ايصالها اليهم استدراجهم
ليكون الحجة عليهم ابلغ لان ينعموا بها في الدنيا كما قال تعالى
سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واختلف مشايخنا معتزلة الحنفية
في انه هل تستجاب للكافر دعوة فقيل لا تستجاب له دعوة
في امر الاخرة مولا في امر الدنيا وان نالته فيها نعم ونفي الاستجابة
منقول في معالم التنزيل عن ابن عباس من رواية الضحاك في تفسير
قوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال وبها استدل لهذا
القول وفي شرح العقايد اختلف المشايخ في انه هل يجوز ان
يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور فجعل محل الخلاف جواز
اطلاق اللفظ وما جرى عليه شيخنا المصنف من ان محل الخلاف
جواز وقوع الاستجابة اقرب وعليه جرى الروياني في الثاني فقيه
في كتابه بحر المذهب حيث نقل الخلاف في المسئلة فقال على هذا
القول وهو نفي استجابة دعائه ما قد يقع عند دعائه من الامور
التي يدعونها كان مخرجا في علم الله تعالى لا غير معلوم فيه اي في
علم الله تعالى بداية وقيل نعم يستجاب له في امر الدنيا دون امر
الاخرة لاية قوله تعالى انك من تنظرين بمحكاية قول ابليس
رب انظرني الى يوم يبعثون اجابة لابليس والى هذا ذهب

ابو القاسم الحكيم وابو الشيخ البلخي وما كاد هذا الفول وذ
من هذا الخلاف تديوم ان الكافر لا تناله الرحمة في الدنيا مع ان
الرحمة تعم في الدنيا البر والفاجر والمؤمن والكافر ففي المختف
هذا الوهم بقوله ومع هذا اي ومع هذا الخلاف المشتمل على الفو
بفي استجابته تعالى دعاء الكافر ورحمته تعالى سبقت غضبه كما
نطق بالحديث الصحيح حتى ان مظاهر الكرم والجود والرحمة
من عباده اكثر من مظاهر الغضب والمظاهر جمع مظهر بالفتح
وهو موضع الظهور اي مواضع ظهور اثار الرحمة ومواضع ظهور اثار
الغضب ومن في قوله من عباده بيانية متعلقة بقوله مظاهر
ارايت ايها المتامل اهل النار اكثر حصى اي عدد امن اهل
الجنة من الحور والولدان وهو مؤمني الجن والانس ومن الملائكة
وهم مئة الاف لا يحصى من التسنين يزيد منهم كل يوم سبعون
الفا الى البيت المعمور ثم لا يعودون اليه ابدا كما ورد في حديث
الاسراء في صحيح مسلم وغيره واعلم ان من عادة العرب ان يعدوا
ما استكثروه بالحصى بان يجعلوا لكل فرد من افراده حصاة ثم
يعدوا الحصى فاذا قصدوا عد جمعين كثرت افرادهما وجعلوا
لكل فرد حصاة كان الاكثر عددا اكثر حصى فقال للجنة مجة الاسلام
في دفع قولهم اي المعتزلة بوجوب الاصلح انه اذا لم يتضرر تعالى
بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب معنى في حقه تعالى ثم مصلح
العباد انما هو في ان يخلقهم في الجنة لا في دار البلاء اي الدنيا
معرضين لخطر العقاب مبارتكاب الخطايا وهذا التخيص للكلام مجة

الاسلام وعبارته ثم مصلحة العباد في ان يخلقهم في الجنة
فاما ان يخلقهم في دار البلايا ويعرضهم للخطايا ثم يهددهم لخطر
العقاب وهول العرض والحساب فما في ذلك غبطة لاحد بل الامر
بالعكس قد علمت كما قدمناه ان معنى هذا الوجوب عندهم
كونه اي كون ذلك الامر الواجب لا يليق وقوعه وفرض عدمه
فرض محال لاستلزامه المحال وهو اتصافه تعالى بما اي بالفعل
الذي لا يجوز عليه على زعمهم متعلق بقوله لاستلزامه
فلا يكون له تعالى بهذا اي بسبب هذا الوجوب معرضا
بفتح الراء للضرر كما الزمهم به المجة من ان التعريض له اي
للضرر انما يلزم لو كان الايجاب مبنيا على التخيير في فعل ذلك
الامر الواجب وتركه كما ينبئ عنه التعبير بالترك في قول
مجة الاسلام اما ان يراد بالواجب الفعل الذي في تركه ضرر
وليس هذا الذي قالته المعتزلة هنا من وجوب رعاية الاصلح
كذلك اي مبنيا على التخيير لان حاصل كلامهم فيسلب
قدرته تعالى عن ترك ما هو الاصلح فليس قادرا عليه عندهم
او انتفاء قدرته على الاتصاف بما لا يليق به فاذا اي فلو عدمهم
انتفاء قدرته سبحانه عن ترك ما هو الاصلح حكموا بانه كلما
علم كونه اي وقوعه وجوده من خلود اهل النار فيها والعن
الفاء وبسط اعمالهم على قولهم هذا اصلح فقولهم بعيد الاصلح
كقولنا يجب ان لا يتصف تعالى بنقص وكقولنا يجب دفع
بعده تعالى فالسبيل الى دفعهم انما هو كون ذلك دفع هو الاصلح

من قوله ونفي نقيضه لا يليق به تعالى اى البخل الذى زعموا
لزومه بتقدير انه لا يعطى الملك العظيم كل فرد من العبيد اقصى
ما فيه وسعه اى طاقة ذلك الملك العظيم او ان لا يعطى
كل فرد منهم لعبيده مصلحته وقوله جبرا محال مما تعلقه يعطى
اى مال كونه ذلك الاعطاء جبرا اى مجبرا عليه دون اختيار
بعد ان عرفه اى عرف كل فرد من العبيد يعنى المكلفين طريقه
اى المصلحة واقدره اى جعله قدرة عليها وعلى خلافها
ولم يجبره على خلافها وليس ذلك القول باطلا كل واقع هو
ويلزم مما لا يليق بتقدير عدم اعطاء الملك العظيم كل فرد اقصى
ما فى الوسع الا نقص فى الغريزة اى الطبيعة بمعنى انه صادر عن
عقل ناقص فعبر عن نقص العقل الذى يختل معه الفهم بنقص الغريزة
وكذا كونه المخلود فى النيران اصلح لمن فعل به ذلك المخلود فيها
من مشاهدة رب العالمين فى اعالى الجنان او كونه اصلح من
مجرد نعيم الجنان صادر عن نقص فى الغريزة اى خلل فى العقل
وهذا القول ايضا اعنى كونه المخلود فى النيران اصلح انكار لما
من انتهى اليه كان معاندا فيسقط الكلام معه ومن مشهور
دفعهم اى دفع المعتزلة بابطال ما زعموه من نظرة ابى الحسن
الاشعرى مع ابى على الجبائى رئيس اهل الاعتزال فى عصره المتقدمة
فما بعدها وكان الاشعرى تلميذه وعلى مذهبه فتاب ورجع
اما ما فى السنة قال الاشعرى له اى للجبائى مرة صبيا
مات فرأى منزلة رفيعة فى الجنة لبالغ مسلم فقال يا رب لم

لم تدم حياتى حتى ابلغ فاجتهد فى الطاعة فانال منزلة رفيعة
مثله قال اى الجبائى يقول الله تعالى اى للصبى علمت انك
لو بلغت عصيت فكان الاصلح لك ان تموت فى حد الصبا قال
اى الاشعرى للجبائى فينادى مع الكفار من دركات النار
يا الهنا لما علمت انا اذا بلغنا عصينا فهلا امتنا فى الصبا فانال
مثل ذلك منزلة العبد قال المصنف انما نقطع الجبائى وتاب الامام
الاشعرى عن الاعتزال ورجع الى ما كان عليه السلف واخذ
فى نقض قواعد المعتزلة قال المصنف وقد استغنينا بهذا اى بما
سقناه فى الاصل الرابع من عدم وجوب رعاية الاصلح عما ذكره
محجة الاسلام فى الوصل التابع لونية عقد الاصل الرابع لعدم
وجوب ابتداء الخلق والتكليف والاصل التابع لعدم وجوب رعاية
الاصلح وقد رأى المصنف ان الانسب ايرادهما معا فى اوصل الرابع
واعلم ان المشهور انا من نظرة الاشعرى والجبائى فى ثلاثة اخوة
احدهم صالح مات على الطاعة والآخر عاص مات على المعصية
والثالث مات صغيرا كما هو مذكور فى المواقف واقتصر شارح
العقايد وما راى المصنف انما فى عقيدة محجة الاسلام ينبغى
مقصوده على ذلك اورده حكاية بالمعنى وعبارة محجة الاسلام
ولیت شعرى بما يجيب المعتزلى عن مسئلة نفرضها عليهم وهى
انه نفرض منا ظرة فى الاخيرين بين صبى مات مسلما وبين
بالغ مات مسلما اى طايعا الى آخر كلامه فلم يجعل ما ذكره
عين حكاية الاشعرى والجبائى وقيد الصبى بالمسلم ولم يقيده

المصنف بذلك بناء على القول بأن اطفال الكفار لا يدخلون الجنة
وهو الجاري على اصول المعتزلة والراجح عندنا والله اعلم
الاصل الخامس في الحسن والقبح العقليين وهو اصل الناس
في كلام حجة الاسلام وقد اوسع فيه المصنف فبداء بتحرير محل
النزاع فيما بيننا وبين المعتزلة فذكر كغيره انهما يطلقان لثلاثة
معان ليس الاول والثاني منها محلا للنزاع وانما محل النزاع
المعنى الثالث فقال لا نزاع في استقلال العقل بادراك الحسن
والقبح بمعنى صفة الكمال وصفة النقص كالعلم والجهل والصدق
والكذب والظلم فان العقل يستقل بادراك حسن العلم والصدق
وقبح الجهل والظلم وقد تشرع اولوا العزم لاجله وكذا لا نزاع في استقلال
العقل بادراك الحسن والقبح بمعنى ملاءمة الغرض وعدمها
كقتل زيد بالنسبة للاعداء فانه عندهم حسن وبالنسبة الى
اوليائه فانه عندهم قبيح وتعبير المصنف بملاءمة الغرض وعدمها
اولى من تعبير بعضهم عن هذا المعنى بملاءمة الطبع ومنافرته
ملاءمة الغرض اعم كما يظهر للمتأمل فملاءمة الطبع كحسن الحلو
المرة العقل يستقل بادراك الحسن والقبح بهذا المعنى ايضا وانما
منا ومنهم موارد النزاع بيننا وبينهم في استقلاله اعني العقل
بدركه بسكون الراء اي ادراكه ما ذكر من الحسن والقبح في
حكم الله تعالى فقالت المعتزلة نعم وهما بهذا المعنى عقليان قالوا
بيانا لمرادهم بجزم العقل بثبوت حكم الله تعالى للفعل بالمنع
متعلق بقوله حكم الله اي ثبوت حكمه تعالى بالمنع من فعل

ورقة ذكر منع وجوب ينتفي معه العقاب بذلك
ادراك العقل قبحه قالوا ويجزم العقل بثبوت حكمه جل ذكره
فيه اي في العقل بالمنع يعاقب فاعله والثواب بفعله اي ايجاد شيء
خارج والعقاب بتركه اذا ادركه ظرف ليجزم اي يجزم العقل
بذلك وقت ادراكه حسنه على وجه يستلزم تركه قبحا كشكر المنعم
وهذا القول من المعتزلة بناء منهم على ان للفعل في نفسه
حسنا وقبحا ذاتيين اي يقتضيهما ذات الفعل كما ذهب اليه قدماؤهم
واما ان للفعل حسنا وقبحا ثبتا له لصفة اي لاجل صفة فيه
حقيقة توجبها له كما ذهب اليه الجبائية وقوله وقد يستقل صفة
ثانية اي حسنا وقبحا بوصفاه بانهما ذاتيان وانهما لصفة وبانه
قد يستقل بدركهما بسكون الراء اي بادراكهما العقل فيعلم
اي العقل والاسناد مجازي والمراد ان العاقل لادراك عقله
لحسن والقبح المذكورين يعلم حكم الله تعالى باعتبارهما فيه
متعلق بحكم والضمير للفعل اي يعلم حكم الله تعالى الكائن في الفعل
اي المتصف به وقوله يستقل العقل بادراك الحسن والقبح في الفعل
فلا حكم فيه بشيء حتى يرد الشرع فكاشف عن ذلك الحسن والقبح
كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال
اذا استقلال للعقل بادراك شيء منهما وقالت الاشاعرة قاطبة
ليس للفعل لنفسه حسن ولا قبح ذاتيان ولا لصفة توجبهما
وانما حسنه ورود الشرع باطلاقه على الاذن لما فيه مكونه مأذونا
لما فيه وبجزمهما علينا فيه وقبحه ورود الحظر اي بالمنع

لنا مته واذا ورد الشرع بذلك اى باطلاقنا او بخطره فحسنه
او بقبحه اى حكمنا بانه حسن او قبيح بهذا المعنى وهو كونه متعلق
ثنا فيه ومحرما علينا فحاله بعد ورود الشرع بالنسبة الينا وصفته
الحسن والقبح كحاله قبل وروده فانه ليس حسنه وقبحه لذاته
ولا لصفة توجبهما لعدم ورود الشرع لم يعرفا فلا يجب قبل
البعثة شيء عندنا خلافا لاصحابنا ولا ايماء ولا غيره ولا يحرم قبل البعثة
كفر ولا غيره وانما وجب الايمان وسائر الواجبات وحرم الكفر وسائر المحرمات
بالشرع وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للفعل على
الوجه الذى قالته المعتزلة وهو ان العقل قد يستقل بادراك
الحسن والقبح الذاتيين او الصفة فيدرك القبح المناسب لترتب
حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه يتناقض معه الايجاب
سببا للعقاب ويدرك الحسن المناسب لترتب حكم الله تعالى
فيه بالايجاب للثواب بفعله والعقاب بتركه الا ان المعتزلة اطلقوا
القول بعدم توقف حكم العقل بذلك على ورود الشرع قالوا لانهم
ما قصر العقل عن ادراك جهة الحسن والقبح فيه صوم آخر يوم
من رمضان وفطر صوم اول يوم من شوال يأتى الشرع كاشفا
عن حسن وقبح فيذا تيين او الصفة وخالفهم الحنفية فى هذا
الاطلاق ثم اختلفوا اعنى الحنفية هل المتوقف على ورود الشرع
جميع الاحكام فلا يقضى العقل فى شيء منها بمقتضى ما ادركه
الا بعد ورود الشرع فيكون الحاكم هو الله تعالى لا العقل او
المتوقف على ورود الشرع اكثر الاحكام دون احكام ما

منها

منها اى فى المتن تفصيل ذلك ثم تفوا اى الحنفية على نفى
تبعية المعتزلة على اثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب
امور على الله تعالى كوجوب الاصلح للعباده على ما قدمناه
عن المعتزلة فى الاصل الرابع ووجوب الرزق ووجوب
الثواب على الطاعة ووجوب العوض فى ايلام الاطفال والبهائم
ووجوب العقاب بالمعاصى ان مات مرتكبها بلا توبة
وقوله بناء مفعول لاجله وعلة لقوله نفى اى انتفى الحنفية
على نفى ما فرعته المعتزلة على اصل الحسن والقبح العقليين من
الامور المذكورة وذلك النفى للبناء من الحنفية على منعهم كون
مقابلاتها اى مقابلات الامور التى اوجبتها المعتزلة خلاف
الحكمة وتلك المقابلات كفعل غير الاصلح ومنع الرزق وما على
منوالها بل قالت الحنفية ما ورد به السمع اى المسموع من
الكتاب والسنة من وعد الرزق ووعد الثواب على الطاعة
وعلى ام المؤمن وعلى ام الطفل حق الله تعالى يتاكها من محض
فضل منه تعالى وجوب عليه عز وجل لا بد من
وجوده اى وجود ذلك الموعود من الرزق وسائر ما ذكر
معه من وعده الصادق ولا يخفى ثناء عليه سبحانه هو كما اثنى
على نفسه وعلم ان الشيخ عز الدين انكر فى قوعده كون المصيبة
من الم غيره يوجر عليها وخطا من قال ذلك لان المصيبة ليست
من كسبه والمرء انما يوجر على عمله وكسبه قال تعالى انما تجزون
ما كنتم تعملون واعتمد صنعة الرسوى بانه خلاف نص الشافعى

مستند الحديث عائشة وهو ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب
ولا هم ولا حزن حتى الشوكة يشاكها الا كفر الله بها من خطاياه
ونقل الشافعي هو ما في الام في باب طلاق المكره ولفظه
ان قال قائل هذا اي المكره مغلوب على عقله ومريض والمجنون
مغلوب على عقله قيل المريض مأجور ممكفر عنه بالمرض والمجنون مرفوع
عنه القلم فكيف يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب انتهى فقد
جعل المريض مأجورا ممكفرا عنه بالمرض ويمكن حمل كلام الشافعي رضي
الله عنه على ان المريض مأجور بالصبر على المرض والرضى به ممكفر
عنه بنفس المرض لان الشيخ عز الدين لا ينكر كون المرض بنفسه مكفرا
للحديث السابق انما ينكر كون المرض مكفرا من حيث انه عقوبة عاجلة
تمحق الذنوب كما ان عقوبة الاخرة تمحق ذنوب المؤمنين وعالم
يرد به جمع ما دليل جمعي كتعويض البهائم عن الآلام ثم نحكم
بوقوعه واما جوازه عقلا على ما سنذكره والبقية المصنف ما
خالفت الحنفية من الفروع الحق بنوها على اصل نحسن والقبح الذي
وافقوا فيه المعتزلة اخذ بيده وفاقهم للمعتزلة في نفي تكليف ما لا
يطاق فقال واعلم ان احدا منهم اي الحنفية جوز عقلا تكليف
ما لا يطاق فهم في هذا مخالفون للاشعرية في تجويزهم اياه عقلا
وان اراد انهم يمنعون اي يتعين بالمنع لذاته اما المنع لتعلق علم
الله تعالى بعدمه ووقوعه كايمان من علم تعالى انه لا يؤمن فالتكليف
به جائز عقلا ووقع اتفاقا والحنفية مع قولهم بالحسن والقبح
العقليين اختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوته شرعا في فعل

حكمه هو مرفوع بقوله يعلم نائب عن الفاعل اي اذا علم ثبوت حسن
او قبح في فعل من افعال العباد هل يترتب على العلم بثبوته احد
ان يعلم حكم الله تعالى في ذلك الفعل تكليفيه بالرفع نعت
لقوله حكمه فقال الاستاذ ابو منصوره الماتريدي وعامة
مشايخ سمرقند اي اكثرهم نعم يعلم على هذا الوجه وجوب
الايمان بالله ووجوب تعظيمه وحرمة نسبة ما هو
منزه عنه اليه تعالى كالكذب والسفه ووجوب تصديق
النبي وهو اي ما ذكر من الايمان والتعظيم وما ذكر معهما
معنى شكر المنعم فاذا قيل شكر المنعم اعم من الامور المذكورة
فانه صرف العبد جميع ما انعم الله تعالى عليه به من سمع وبصر
ونظر وغيرها الى ما خلق له كصرف البصر الى المشاهدات والنظر
الى ما يفيد دلالتها على وجوده تعالى وقدرته وارادته وعلمه
الى تلقي اوامره ونواهيه ووعده ووعيده قلنا كل ذلك مندرج
تحت وجوب تعظيمه تعالى وروى عن الحاكم الشهيد في المنتقى
عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه قال لا عذر لاحد في الجهل
بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه
وسائر مخلوقاته وعنه اي عن ابي حنيفة انه قال لو لم
يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم وتقدم
يعني الاستاذ ابا منصور وعامة مشايخ سمرقند مذهب
المعتزلة على خلاف المهيع الاول والمنهج الطريق وقيل
المهيع الواضح وليس للمقلد هنا بالواضح كبير معرفة قال

يعني ان استاذ وعامة مشايخ سمرقند العقل عندهم اى المعتزلة
اذا ادرك الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد
مقتضاها وعندنا معشر من ذكر من الحنفية الموجب لمقتضى الحسن
والقبح الذي يدركهما العقل من الفعل هو الله تعالى فهو يوجبه على
عباده ولا يجب عليه بجهة شيء باتفاق اهل السنة الحنفية وغيرهم
والعقل عند معشر من ذكر من الحنفية آلة يعرف بها ذلك الحكم بواسطة
اطلاعه بسكون الطاء واضافة المصدر الى المفعول اى اطلاع العقل
اياه يطلعه الله على الحسن والقبح الكائنين في الفعل والحاصل
ان العقل عندهما ولد الحنفية آلة للبيان وبسبب عادي
موجب كما عند المعتزلة والفرق بين طريق المعرفة من الحنفية
وبين الاشاعرة ان الاشاعرة قائلون بانه لا يعرف حكم من احكام
الله تعالى الا بعد نبوة نبي وهؤلاء الماتريدية يقولون قد عرف
بعض الاحكام قبل البعثة بخلق الله تعالى العلم به مقارنا لكسب
كوجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وحرمة تكذيبه الكذب القبيح
واما سائر كسب بالنظر وترتيب المقدمات وقد يعرف ايضا كالكثير
والبقية كاكثر الاحكام واشار بعضهم اى بعض مشايخ سمرقند
الى مأخذ هذا النقل عنهم اى عن المعتزلة هو قولهم بوجوب
رعاية الاصلح للعباد عليه تعالى عن ذلك سبحانه فانه
اى الشأن اذا ادرك العقل الحسن في الفعل اوجب وجوده
منه تعالى واذا ادرك القبح اوجب عدم وجوده منه تعالى
اى ان يستمر عدم الفعل الموصوف ذلك القبح مثلا مبدأ

ما نقله الاستاذ وعامة مشايخ سمرقند عن المعتزلة في معنى يجب
نقلا عندهم ليس معنى ايجاب العقل عند المعتزلة وذكره بل
معناه ان العقل اذا علمه اى علم حسن الفعل وعندهم علم وجوبه
الثابت في نفس الامر اعطى استحالة عدمه على زعمهم فالحاصل
في تحرير نقل مذهب للمعتزلة هو ان العقل اذا ادرك الحسن
على الوجه الذي ذكرناه وهو ان يستلزم ترك الفعل اتصافه بفعل
يصح نسبته اليه تعالى ونسبته الى العباد كايصال رزق الفقير
اذ يصح ان ينسب الى الله تعالى بانه يقال اوصل الله رزق فلان
ويصح ينسب الى العبد ويقال اوصل فلان رزق فلان ادرك
وجوب وقوعه جواب اذا اى اذا ادرك العقل الحسن في فعل
ادرك وجوب وقوع ذلك الفعل منه سبحانه وتعالى وفسر
المصنف الوجوب بقوله اى لابد منه اى ذلك الفعل حسن
لمعنى في نفسه فلا يختلف وقوعه مسألة الرزق هو ما قدره
الله تعالى لينتفع به الحيوان وهو الغذاء من نوع الانسان وابله
فعل حسن لمعنى في نفسه هو كونه بحيث ينتفع به الحيوان فلابد
من وقوعه على الوجه الذي قدره لاستحالة غيره اى عدم
الوقوع او وقوع خلاف ما قدره تعالى وادرك اى العقل
امره عباده بالفعل الحسن كالزكوة اى التزكية وهو
ايتاء المقدار الذي قدره تعالى من الرزق لمستحقها بناء على اتيا
هم ذلك الايتاء فوجب ايصال الرزق بنسبة اليه تعالى
عند المعتزلة بمعنى وجوب الوقوع على الوجه الذي قدر

بخلاف وجوبه اى لفعل المذكور عليه تعالى ومعنى قوله
قوله اى الماتريدية بمامة مشايخ سمرقند فى نقل مذهب سمعتية
حيث اقتضى ما نقلوه عنهم ان العقل انما ادرك الحسن والقبح
لم يكن ترك مقتضاه اى مقتضى ما ادركه من الحسن والقبح
كحسن الايمان المذكور وقبحه تركه مثلا فيكون الايمان الذى
هو مقتضاه واجبا عليه تعالى او تركه يستلزم نقصا هو الجهل
على ما سبق تقريره فى الاصل الرابع وان كان الفعل الذى
ادرك العقل حسنه او يليق نسبته الا الى العباد كالعبادة
البدنية ادرك العقل افراده تعالى بما يجب عليهم فظهر ان ما
للعقل عند المعتزلة سوى ادراك الحكم اعنى الذى يستقل
العقل بادراك الحسن والقبح فيه فيدرك فى بعض الافعال
ان الله تعالى امر عباده به وفى بعضها انه نهاهم عنه مطلقا بخلاف
من ذكر من الحنفية فان العقل عندهم لا يستقل بادراك
امر ونهى مطلقا بل فى احكام خاصة كما سبق وما
عداها فالحكم فيه متوقف على ورود الشرع كما قدمناه وقال
ائمة بخارى منهم اعنى الحنفية لا يجب ايمان ولا يحرم كفر قبل
البعثة كقول الاشاعرة وحمل المروى عن ابى حنيفة على ما
بعد البعثة وهو اى ما حملوا عليه المروى امر ممكن فى العبادة
الاولى يعنى العبادة الثانية ونقل الحمل فى الاولى اى عن
الدولة فانه قال ائمة بخارى الذين شاهدناهم كانوا على القول
الاول يعنى قول الاشاعرة وحكى ان المراد من رواية وعدم

معرفة الله تعالى ما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه
بعد البعثة وهذا النقل لا يخفى عدم تأتيه فى العبارة الثانية نعم
يخفى فى تحريره بعد ذكر محلهم قال وحينئذ يجب حمل الوجوب
فى قوله لوجب عليهم معرفته بقولهم على معنى ينتفى فيه الوجوب فيها
على المعرفة فان الواجب عرفا بمعنى الذى ينتفى اداء يفعل وهو الاتيان
بالاولى وقوله بعد ظرف لقال اى قال ائمة بخارى ما ذكر بعد
قولهم بان للعقل ادراك صفة الحسن والقبح ولكن الحكم غير تابع لهما
كقول الاشاعرة اذ لو يتمنع عقلا ان لا يأمر البارى تعالى
بالايمان ولا يجب عليه وان كان حسنا ولا يتمنع عقلا ان لا
ينهى سبحانه عن الكفر ولا يعاقب عليه وان كان قبيحا بل امتنع بقبحه
والحاصل مما عليه ائمة بخارى والاشاعرة انه لو يتمنع عدم
التكليف عقلا اذ لا يحتاج سبحانه الى الطاعة ويستكثر بها ولا يتأذى
بالكفر وكيف يحتاج الى شئ ويستكثر به وهو الغنى مطلقا وكل
موجود فقير اليه وكيف يتأذى بشئ ولا يتأذى بما يسلب به عنه وجوده
النفس فهو انفعال والانفعال فى حقه تعالى محال ولا يتضرر
سبحانه بالمعصية ولا ينتفع بالطاعة لذاته ويستحق بها العقوبات
مثل ما مر ذكره والتفضل نوعان من الانفعال وهو محال عليه
تعالى على ان تسميتها اى الافعال قبل بعثة طاعة ومعصية
بحسب ما هى طاعة والمعصية فرع الامر والنهى اذ الطاعة
موافقة الامر به امتثالا والكف عن المنهى عنه كذلك
والمعصية مخالفته ولم يرد امر ونهى فاطلاق الطاعة والمعصية قبل

ورود امر ونهى مجاز من اطلاق الشئ الى ما يؤل اليه فيحقق
طاعة او معصية قبل ورود امر ونهى وقد انتقل الى ضرب من
الاستدلال بقوله ما يجوز العقل العقاب بذكر اسمه اى بسبب
ذكر العبد اسمه تعالى شكرانه مجازا لوجه الشاكر ملك المشكور تعالى
فاقدامه على الشكر بغير اذنه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فيقتضى
العقاب ولادة العبد اذا حاول مجازات موجده المنعم عليه بجلائل
النعم وجه اذ منه استحق التاديب بمحاولته ما ليس هذا وجه
فلولا انه سبحانه اطلع بفضله للعبده ذكر اسمه سمعا اى من
جهة السمع لورود الادلة السمعية فى الكتب الالهية وعلى السنة
المرسلين بطلب الذكر من العبده ووعده عطف على اطلع عليه
اى على الذكر الثواب فى قوله تعالى اذكروني اذكركم وغيره من ايات
والاحاديث والخاف من الفتح لفعله عظمة كبريائه وجلاله من
اله يسميه تعالى بلسانه اذ يرى انه احقر من ذلك اى من
ان يجرى على لسانه ذكر الكبير المتعال لا يرى شهد بعين بصيرته
من اثار القدرة ملكوت السموات والارض وما فيهما من انواع
العالم الذى هو فرد حقير من جملة افراد بعضها وانه لا يعرف حقيقة
نفسه تفصيلا وجملا وما اودع فيه من القوى فكيف يدرك ذلك
من غيره ما لم يشاهده من بدايع المخلوقات مع علمه بتمام الا
تقداره الالهى على ما هو اعظم مما وجد من السموات والارض
وما بينهما فسبحان من تقرب الى خلقه بفضله وعظيم بره
تقرب لطف وافضال وجل عن تقرب الحلول والانتقال والالم

يوجب العقل ذكره اى ما تقدم ذكر عن ابى منصور وعامة
مشايخ سمرقند من الايماء وما ذكر معه لم يوجه دليل على الحكم
للافعال من ذلك وغيره الا السمع اى المسموع المنقول
عن الانبياء عليهم الصلوة والسلام وقد قام دليل السمع على
عدم تعلق الحكم بالعباد وقبل البعثة قال تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا وجه الاستدلال انه نفى العذاب مطلقا
فى الدنيا والاخرة وذلك نفى اللازم الوجوب والحرمة وانتفاء
اللازم يقتضى انتفاء الملزوم وما تشبث بعض المخالفين بحمل العذاب
فى الاية على عذاب الدنيا بنية على دفعه بانه تخصيص بغير دليل
بقوله فتخصيصه اى العذاب فى الاية بعذاب الدنيا خلاف
اللفظ اى خلاف اطلاق مقتضى لفظ العذاب بلا موجبه
يقتضى التخصيص بل قد ورد السمع دالا على ارادة عذاب الاخرة
من اطلاقه وذلك انه قال سبحانه فى شان الكفرة كلما القى
فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير وفى اية اخرى الم ياتكم رسل
منكم فان الايتين ونحوهما ترشد الى ان الوعيد الذى قامت به الحجة
عليهم واستحقوا عذاب الاخرة بعصيانهم بعده هو ارسال الرسل
لا ادراك عقولهم فان قيل اليس تخصيص الاية بعذاب الدنيا
خلاف مقتضى اطلاقه بلا موجب بل هو خلاف له بموجب
اى بسبب موجب عقلى وهو اول الواجبات كالنظر المؤدى
الى الايمان بوجود البارى تعالى ووحدانيته لو لم يكن عقليا
لتوقف بعثة الانبياء كما سياتى بيانه وهو اذا وجب بالنظر المؤدى

للانبياء عقلا مع انه لم يرد الشرع وجب الايمان عقلا وهو
العلم بوجوبه لانه النظر الصحيح المؤدى اليه الذى هو اول واجب
ويلزم من وجود الملزوم وجود اللازم واما الملازمة الثانية
فلان وجوب الوسيلة عقلا من حيث هى وسيلة تقتضى وجود
المقصود وكذلك هو واما الملازمة الاولى فانه لو لم يجب النظر
الا بالشرع فقال المكلف لمبنى اذا دعاه الى النظر فى معجزته يعلم
صدقه لا يجب على النظر بالعقل وانه باطل بالشرع فانه لو ثبت
فى حق الاباء النظر المؤدى الى علم بثبوته وبانه لو انظر لو علم
بثبوت الشرع فى حقه لم يلزم الحاصل من الانبياء وقلنا هذا ما نقول
المفروض صدوره من المكلف بنيته ساقط عن الاعتبار اذ
ليس مثله مما يصدر عن عاقل فلا يكون عذرا لقائله فى ترك
النظر فانه كقول قائل لواقف بمكان قصدا يشاهد البحاة
وراك بسبع صناره فان لم تزغ عن مكانك قتلك وان نظرت
وراك عرفت صدقى فى قولى فيقول له ذلك الواقف لو ثبت
صدقك مالم التفت وانظر ولو التفت ولو انظر مالم يثبت
صدقك فيدل هذا على حماقة هذا القائل وبلهه ذه اى نفسه
نفسه هذا فالهلاك ولا ضرر فيه على الرشد فكذلك البلق
يقول لمن بعث اليهم ما معناه وراكم الموت ودونه النيران
المهولة ان لم تصدقونى بالالتفات اى بسبب الالتفات
فى معجزاتى فانا اعراضكم عن قبول ما جئت به او تكذيبكم اياى
موجب للهلاك الابدى وهو الخلود فى العذاب الاليم فمن التفت

منكم

منكم بذه نظر فى معجزاتى صدقنى ومن لم يلتفت
اى ومن لم يلتفت
ينظر فيها هلك فالشرع يحذره عن عذاب النار والعقل
يفيد هذا الخطاب فيجوز اعنى العقل صدقه ما يقول النبى قبل
النظر فى المعجزة والطبع يحث على الحذر من الضرر وذلك يحمل
العاقل على النظر لو محالة فيمتنع تخلف النظر فى عادة العقلاء فيكون
مجرد تجويز العقل ما يقوله النبى مع استحثاث الطبع على الحذر من
الضرر ملزوما عقليا اى يحكم العقل بانه ملزوم للنظر فلا يتخلف
النظر عنه ومستند حكم العقل فيه اطراد العادة ولا يخفى انه ليس
المراد بالنيران فيما مر نيران الاخرة لانها وراء الموت لا دونه
لانها لم تثبت عند المخاطبين بعد بل المراد بها وبالموت تعظيم ما
دهاهم وتهويله لا الموت الحقيقى وقد يقال فى الاعتراض على هذا
التقدير مجرد التجويز المذكور اى تجويز العقل صدقه ما يقوله النبى
ليس ملزوما عقليا للنظر ولا استحثاث الطبع ملزوما عقليا
للنظر ايضا لمجرد ولا مع التجويز المذكور بل قد يتساوق
تكلف اليه اى النظر بغلبة اى بسبب غلبة الشهوة على
استحثاث الطبع مع قوة النفس المانعة عن الاقتحام وتمنعها
عن النظر فى العواقب ويعود المحذور وهو لزوم الاقتحام
هذا تمام الاعتراض وحاصله منع الملازمة ومن تامل ما قررناه
من ان مستند حكم العقل بالزوم اطراد العادة لم يخف عليه رده
هذا المنع مكابرة لان مجرد التجويز العقلى لا يقدح فى العلم بالتزوم
مستند ذلك العلم الى العادة كما قرره المصنف فى الاصل العاشر

من الركن الثاني وقد يجاب عن تمسكهم بلزوم المحال بأن
يقتضي ما ذكرتموه من تمسكه هو وجوب النظر مستلزم لوجوب
الزيادة عند دعوة نبوته عليه وبه نقول وهو يفيد وجوب
النظر مطلقا دون دعوة زيد بخصوصه ومطلوبكم وجوب
قوله المستلزم نفيا للنظر دون رفعه نفيا لوجوب من قوله
وجوب النظر هاصلا لما افاده دعيكم محل وفاق بيننا وبينكم
ولم يفد مطلوبكم الذي هو محل نزاع وبه تفاصل من يجوز في
دفع الاعتراض بلزوم المحال بأن كل الوجوبات ثبتت بتجويز
بحكم مالكيته اي ما لكيته تعالى مقتضيه لاستحقاق مستحق الامر
والنهي دون امر يتوقف عليه الوجوب بل في متعلقه ذي تعلقه
تهامن افعال عباد دون ترتيب اذ الترتيب ينافي الازلية ويكون
يتوقف تعلقها اي تعلق الوجوبات التجويزي على فهم المخاطب
اي المخاطبة بالابلاغ اي ابلاغ اعباد الله تعالى اوجب عليهم
كذا وكذا وقد تحقق اي ثبت كل ذلك اي كل من الوجوب
والتعلق والفهم في مدفع الاعتراض محوج من اخبره بذلك
الايجاب مخبر لانتفاء الغفلة عنه بذلك والاخبار علة هذا
التعلق اي يعني تعلق الوجوبات بالمكلفين تجويز اذ يكون تعلق
بالواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعوة النبوة
وقد يكون تعلقا بغير ذلك النظر من الواجبات فلا تعلق الوجوب
في غير الواجب اي بنسبة الى غير الواجب الذي هو النظر في دليل
صدق المبلغ في دعوة النبوة من الواجبات فانه يتحقق اذ ثبت

بعد ثبوت

بعد ثبوت صدق اي المبلغ في دعوة النبوة فقد لم من الواجبات
بايجاب الغير الواجب المذكور وقوله يتحقق خبر لهو واما تعلق الوجوب
فيه اي في النظر في المعجزة نفسه وباعتباره مجرد الاخبار
اي بذلك الوجوب فلا يعذره المخاطب بالخبر في عدم الالتفات
اليه بعد ما جمع له من الابلاغ وآلة الفهم وهو العقل المجوز
له اي لصدق ما ادعاه المخبر وانه اي عدم الالتفات
اليه بعد ما جمع له من الامر جرى على خلاف نعمة العقل
الذي مقتضاها استعمالها في جلب ما ينفع ودفع ما يضر فلا
يعذر فيه اي في عدم الالتفات المذكور وحجة الاسلام في كفاية
الاقتصاد كلام موضح هذا المحل ملخصه ان الوجوب معناه ان جهة
الفعل على الترك ارفع ضرر في الترك موهوم او معلوم والواجب
هو الله تعالى لانه المرجح ومعنى قولنا لو سئل ان النظر في معجزة
واجب هو انه مرجح على تركه بترجيح الله تعالى اياه فالرسول مخبر
عن الترجيح والمعجزة دليل صدقه في اخباره والنظر سبب لصدقه
والعقل آلة النظر في المعجزة والفهم معنى لمعرفة الخبر والجميع
على تحذير من تنزه بعد فهم المحذور بالفعل وبهذا تبين ان مدخل
العقل من جهة انه آلة للفهم لا انه موجب وثمرة هذا الاختلاف
تظهر في حكم من تبلغه دعوة الرسول فمن يموت حتى مات وهو
على ذلك فحكمه انه مخلد في النار على قول المعتزلة وعلى قول الفروع
الحنفية اي ابي منصور واتباعه وعامة مشايخ سمرقند
وهو وجوب الايمان بالله عقلا قبل البعثة وورد الثاني اي الثبوت

خلافا لمن منهم من الحنفية ومن دون الاشاعرة وهو قول
ايمان قبل بعثة فمات ولم تبلغه دعوة رسول ليس من هو
الذي ولم يكن من لم تبلغه الدعوة مخاطبا بالاسلام عند
هؤلاء فاسلم اي اتى بما يمكنه الاتيان به من معنى الاسلام
باد صدوه بالوحدانية وما يجب لله سبحانه وهذا بعض معنى
الاسلام هل يصح اسلامه بمعنى ان يثاب عليه في الاخرة
عند الفريقين من الحنفية نعم يصح اسلامه بالمعنى المذكور
كاسلام الصبي الذي يعقل معنى الاسلام والتكليف فان
اسلامه صحيح عند الحنفية فيترتب عليه عندهم التوارث بينه
وبين قريبه المسلم وسائر احكام الاسلام في الدنيا والاخرة
وذكر مشايخ الحنفية انه سمع ابا الخطاب من مشايخ الشافعية
يقول لا يصح ايمان من لم تبلغه الدعوة كايمان الصبي فانه
لا يصح عندهم على المرجح من مذهبهم فيه وتحقيقه ان اسلام
الصبي المميز عندهم انما يكون بالتبعية لاصله ولسابيه الذي
الاسلام واما اسلامه بنفسه استقلالا ففيه عندهم اوجه
ثلاثة المرجح منها انه لا يصح لانه غير مكلف فاشبه غير المميز ولا
نطقه بالشهادتين اما انشاء واما اخبارا هو اقرار او شهادة
وخبره غير مقبول اقرارا كان او شهادة وعقوده التي يلتزمها
باطلة ولان اسلامه التزام اذ معناه انقدت لله والتزمت
نفسي احكامه فهو كالضمان والتزام الصبي لا يصح وكذلك على
هذا الوجه اذا اتى بالشهادتين يحال بينه وبين ابويه واقاربه

الكفار ركيلا يفتنوه كما هو مقرر في كتب الفقه والوجه الثاني ان
اسلامه صحيح وبه قال الائمة الثلاثة لما ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم
دعا عليا الى الاسلام فاجابه ولا يلزم من كونه الصبي غير مكلف ان
لا يصح اسلامه فان عبادته من صلوة وصوم ونحوهما صحيحة
قال امام الحرمين قد يصحح احرامه والفرق بينه وبين الاسلام
عسر وقد اجيب عن هذا القياس بالفرق بان صلوة الصبي ونحوها
لما يقع نفلا والاسلام لا يتنفل به وعن اسلام علي
رضي الله عنه بما نقله البيهقي في كتابه معرفة السنن والاثار من
ان الاحكام انما علقت بالبلوغ بعد الهجرة عام الخندق واما قبل
ذلك فكانت منوطة بالتمييز واعلم انه قد صرح متاخرو فقهاء
الشافعية بان نفيهم صحة اسلام الصبي استقلالا هو بالنسبة
الى احكام الدنيا من عدم التوارث بينه وبين المسلم وبقاء التوارث
بينه وبين الكافر ونحو ذلك اما بالنسبة الى الاخرة فقال الاستاذ
ابو اسحق الاسفراني من اعتقد اذا اضم الصبي الايمان كما اظهره كان
من الفائزين بالجنة وان لم يتعلق باسلامه احكام الدنيا كذا
نقله الشيخان ونقلا ان امام الحرمين استشكله بان من يحكم بانفوذ
باسلامه كيف لا يحكم باسلامه قال الرافعي وقد يجاب عنه
بانا نحكم بالفوز في الاخرة وان لم نحكم بالاسلام في الدنيا كما في
العاقل الذي لم تبلغه الدعوة واعترضه ابن الرفعة بان الفوز باد
من لم تبلغه الدعوة لم نحكم بفوزه لاسلامه بل لعدم تعلق
الخطاب به والتحقيق ان ما ذكره الرافعي واجب الرفعة لو ثبت في

مقصود الاستاذ لا من حيث انه قد نقل الامام عن فرقة كذا
على وجه محتمله ثم توقف في دخول اطفال كفار جنة قبل ان
يعقلوا معنى الاسلام ويعتقدوه ومن علم معنى الاسلام واعتقده
منهم فهو من اهل الجنة بلا توقف وذلك لان احكام
الدنيا بالنسبة الى احكام الدنيا منوطة بالتلفظ بالشهادتين على وجه
المعتبر ولم يفرض الاستاذ الكلام فيها ثم يحكم بانه ناج وسالم
بل وحيا به ولا يلزم من الحكم بالنجو والحياة ان يتعلق به حكم من احكام
الاسلام المتعلقة باللفظ انتهى اقول ان النجو في حق من لم تبلغه
الدعوة هو انتفاء العقاب بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا ولا يلزم من انتفاء العقاب حصول الثواب وانتفاء
اصل المسئلة عفى ان للفعل صفة الحسن والقبح في نفسه سواء
الطول الكلام فيه بهذا المختصر وبالله التوفيق ومن فروع هذا
الاصل ما ذكره الجمة حجة الاسلام وهو مبني على اصل آخر
من الاركان الثالث من تراجم عقائده حيث كان يجوز لله اي يجوز
عقلا ان يكلف الله تعالى عباده ما لا يطيقونه خلافا للمعتزلة
في منعهم جوازه عقلا وانما جوزنا ه لانا لم نعلم بحكم تكليف عبد
ما لا يطيقونه لاستحالة منهم سؤال دفعه وقد سأل ذلك قوم
لوا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ولانه تعالى اخبر نبيه محمدا صلى الله
عليه وسلم بانه اباجهل لا يصدقه ثم امره ان يصدقه في جميع اقواله
وكان من جملة اقواله انه لا يصدقه فكيف يصدقه فانه لا يصدقه
هذا محال انتهى كلام حجة الاسلام وثم في قوله ثم امره للترتيب

بالذكر لان كونه مرائيا جهل بالتصديق بعدم ايمانه
لا يظهر له مستند فضلا عن كونه متواخيا عن الاخبار وفي كلام
الآمدي وغيره ابو طيب بدل ابي جهل فقد تضمن كلام حجة الاسلام
دليلين على جواز تكليف ما لا يطاق وقد يخفى ان الدليل الاول
منهما ليس مدارا في محل النزاع وهو اي محل النزاع التكليف
بعد طلب تحقيق الفعل والاتيان به وانه اذا لم يفعل عاقب على
تركه وتحميل ما لا يطاق من القبيل المفروض فانه ليس محل النزاع يجوز
ان يحمله اي يحمل الله المكلف مبيلا فيموت باظهار العجز وعلم
اقداره على حمله والمسئول دفعه في الآية هو تحميل ما لا يطاق بهذا المعنى
لا التكليف الذي هو محل النزاع اما عند المعتزلة اي فجواز تحميل
ما لا يطاق لاظهار العجز وادائه الى الهلاك مبني من المعتزلة
على ما ذهبوا اليه من جواز انزاع الايلام للعبد بقصد العوض
وجوبا اي على جهة وجوب العوض على الله عندهم تعالى عن ان يجب
عليه شيء واما عند الحنفية المانعين منه صفة كاشفة لا
مختصة اذ الحنفية كلهم مانعون من جواز تكليف ما لا يطاق
ايضا كالمعتزلة فتفضلا اي فيقصد العوض على وجه التفضل
منه سبحانه وتعالى عندهم بحكم وعده والقادر بالجزاء على الصواب
يجب في الاحاديث الصحيحة كحديث الصحيحين الذي قدمناه
ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا اذى
ولا غم حتى الشوكة يشاكها الا كفر الله بها من خطاياه وحديث
البخاري من يرد الله به خيرا يصب منه وقد قدمنا لك مما يظهر به

ا ذهذا الاستدلال مبنى على ان الثواب على الام من حيث هو امر
حيث الصبر عليه او الرضى به وعلى ما ذهب اليه الشيخ ابو محمد عبد السلام من ان الثواب على الصبر والرضى كما دل عليه قوله تعالى
وبشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه
راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فان الاوامر
عنده موكولة بما يوافق الاوامر وقدمنا هذا المحل مزيد تحرير
ولا يجوز عطف على قوله يجوز اى ولا يجوز عقلا عندنا نفى
ما الايطاق اى ان يكلفه اى ان يكلف الله العبد اى يحمل جبلا حيث
اذا لم يفعل يعاقب مع جوازه الاشاعرة قال تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها وعن هذا النفى ذهب المحققون من جوزه عقلا من
الاشاعرة الى امتناعه سمعا والله جاز عقلا لدلالة النص الشاهد
اليه على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق والالزم وقوع خلاف خبره
تعالى قال المصنف واريدنا معشر محققى الحنفية هذا النفى بما
الدليل الثانى من دليلى المجوزين السابق ذكرهما فانه لو لم يصح
بجميع مقدماته لزم وقوعه اى وقوع تكليف ما لا يطاق وهو
اى وقوعه خلاف صريح النفى اى الاية هذا للاستدلال اى وليس
ايرادنا النفى لنستدل به على عدم جوازه اى جواز تكليف
ما لا يطاق منه تعالى لان ذلك اى عدم جوازه عقلا ليس
مدلول النص بل هو مبنى على ان العقل يستقل بدرك
بكون الرب اى ادراك صفة الكمال وضدها اى صفة النقص
كما سنذكره فى اخر هذا الفصل فهذا نقض للدليل الثانى اجمالى

اذ لم

اذ يبدو مقدمة معينة والحال الذى هو بريء محل النزاع مما
اريد بما لا يطاق فى قولنا يمتنع تكليف ما لا يطاق وهو استحالة
لذاته فى استحالة فى العادة ويشهد لذلك بان تعلق استحالة
نوعان نوع مستحيل لذاته وهو المحال عقلا كجمع النقيضين ونقديم
مستحيل عادة كالطيران من الانسان وقد ذكرناه فى التكليف بعمل
جبل ومستحيل لتعلق العلم الازلى بعدمه وقوعا واخبار الله تعالى
بعدم وقوعه كايمان من علم الله انه لا يؤمن ومن اخبر تعالى بانه
لا يؤمن والمراد بقولنا يمتنع التكليف بما لا يطاق التكليف با
نوعين الاولين اما المقابل لمستحيل وقوعه باعتبار سبق العلم
الازلى لعدم وقوعه من المكلف لعدم امتثاله وهو حال
كونه مختارا له عدم الامتثال وهو اى ذلك الفعل مما يدخل
تحت قدرة العبد عادة فلا خلاف فى وقوعه اى وقوع
تكليف كتكليف ابى جهل وغيره من الكفرة كابى لهب والى
يظفر باعيانهم مع العلم بعدم ايمانهم والاخبار به اى بعدم
ايمانه فى قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وقوله تعالى
ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون
وقوله ما تقدم اى فى الاصل الثالث من الركن الثالث تعليل
لوقوعه والمعنى ان التكليف بما لا يطاق لما سبق هناك من انه لا
اثر للعلم فى سلب قدرة المكلف ولا فى جبره على المخالفة
وعلم مما اعترض به المصنف كغيره على الدليل الاول من ان
التعليل فى الاية بالمعنى الذى ذكره وانه غير تكليف غير معروف

ه كلام ائمة التفسير والمنقول عن الضحاك وعبد الرحمن بن زيد بن
اسلم تفسير بمعنى التكليف وما اعترض به على الدليل الثاني وهو انه
يستلزم وقوع تكليف المحال ممنوع انما يستلزمه ان لو كان تكليف
ابي جهل بخصوص انه لا يؤمن وانما يكلف به اذا بلغه ذلك بخصوص
ولم يقصد ابلاغه اياه فبلوغه اياه ممنوع وانما قبل بلوغه اياه
فالواجب هو التصديق الاجمالي والاستحالة فيه فلا يلزم وقوع
التكليف بالمحال ومن فروعه اي فروع الاصل المذكور ينشأ
وهو انه هل للعقل فيه نفسه صفة الحسن والقبح مرهون على هذا
الفرع وهو المذكور في الاصل السادس من اركان الثالث من تراجم عقيدة
جمعة الاسلام وان الله تعالى لا يلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم
منهم سابق على الايلام ولا ذنب لاحد عليه في الدنيا وفي الاخرة
ومعنى كونه ذلك له انه جائز عقلا ولا يقبح منه تعالى عقلا
للمعتزلة حيث لم يجوزوا ذلك عقلا ويلام والتعذيب الا بعد ذنب
لاحق او جرم سابق قالوا والا اي ولا يكن ذلك باطلا كان
عقلا ايلام بلا عوض ولا جرم سابق ظلما غير لائق بالحكمة
وهو محال في حقه تعالى فلا يكون مقدورا له ولذلك القول الذي
ذهبوا اليه اوجبوا على الله تعالى ان يقتص بعض الحيوانات
من بعض قلنا لا ملازمة في قولكم والا لكان ظلما ممنوعا اذ
الظلم هو التصرف في غير الملك وهو محال في حقه تعالى فانه لا
يخرج عن ملكه شيء حتى يكون تصرفه فيه ظلما واذا بطل استدلالكم
فنقول يدل على ما قلناه من جواز ذلك جواز ايلام

من غير

من غير عوض ولا جرم وقوعه وهو اي ذلك اي وقوع ما ذكر هذا
اي نوع البلاء بالحيوان من الذبح ونحوه مما كونه اذا لم تتوحش ولم تعقر
لصيد وفي معناه ونحوه اي نحو ما ذكر من الذبح والعقر كالموت
حتف انفها وحملها ولم يقدم هنا اي للحيوانات جريمة تقتضي ذلك
ولا قائل بانها تعذب بخشره في القيامة وبجازيها الله في الموقف
كما قال بعضهم وفي الجنة بان تدخل الجنة في صورة حسنة على تلك
الصورة ويلتذ بروئيتها اهل الجنة على تلك الصورة فقال نعيم الجنة
في مقابلة ما نالها من الالم من ان تكون في جنة تخصها تناسب
نعيمها على حسب مذاهبهم مختلفة وفي ذلك قلنا في الجواب مزلة
قدم ذكرتم من جوازها بتفضيله لا يوجبه العقل ورد شيء منه
فاه بعوزه ولم يرد به سمع يصلح مستند للجزم بوجوب وقوعه في ذلك
فلا يجوز الجزم به وقد اشار المصنف الى دفع تمسكهم بان عموه مستند
الجزم فقال وما ورد من ان القصاص لشاة بوزه اي نطحها وقرنها
من الشاة القرناء اي ذات قرون اذ نطحتها في الدنيا ان ثبت فهو
اي ذلك الاقتصاص ان يدخل الله تعالى عليها اي القرناء
يوم القيامة في الموقف بقدر ما يعلم قصاصا ويقتص بان يخلق لها
قرنين يقتص بهما حقيقة وفي ذلك اي فتقول في جواب ذلك
بتقدير ثبوته مرجئين لا يمنعه العقل عندنا لكن لا لوجوبه
اي ونقول بوجوب وقوعه منه تعالى كما يقول المعتزلة وان
لم يثبت فسيم بقوله ان ثبت اي وان لم يثبت ما ورد من القصاص
كفينا امره فلم يحتج الى الجواب عنه فان قيل كيف يرد المصنف

في شرح الزوائد في مسند احمد باسناد رجاله ثقات عن عبد
قال المنذري ولفظه يقتص بعضهم من بعض حتى الجماء من
القرنا للذرة من النذرة وهو في صحيح مسلم بلفظ لتؤدن الحقوق الى
اهلها يوم القيمة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء بنعيم قال
فما مهملة هي التي لا قدرة لها قلنا ورود الحديث المثالية في صحيح
مسلم والمسند لا يخرجه عن كونه خبرا آحاديا غير مفيد للقطع والقطع هو
المعتبر في العقايد اذا تقرر ذلك فقول المصنف ان ثبت لعله يعني به
الثبوت المعتبر في العقايد اما ان اراد بالثبوت الاعم من القطعي
فلا وجه للتردد واعلم ان الحنفية لما استحالوا عليه تعالى
تكليف ما لا يطاق كما مر تقريره منهم اي الحنفية لتعذيب الحسن
الذي استغرق عمره في الطاعة مع كونه مخالفا بذلك مطوعا
نفسه في رضاه ولده اي لاجل رضاه او بسببه امنع افعل
تفضيل هو خبر يعلى به الجار والمجرور تتابعوا اعني قوله لتعذيب و
المبتدا قولهم اي فالحنفية اثبتوا منعا لتعذيب المحسن المذكور
اي انه عندهم اولى بالمنع من تكليف ما لا يطاق وهم في ذلك
مخالفون للاشاعرة القايلين بانه له تعالى تعذيب العاصي وثابة
العاصي ولا يكون ظلما لاستحالة الظلم منه تعالى على ما مر تقريره
قال تعالى لا يسئل عما يفعل ثم منع الحنفية ذلك ليس بمعنى انه يجب
عليه تعالى تركه كما تقول المعتزلة بل بمعنى انه يتعالى عن ذلك
لانه غير لايق بحكمته فهو من باب التنزيهات اذ التنزيه هي
بين التحسين والتحسين امر غير لايق بحكمة في فطر سائر العقول

هي نظرة بعض الخلقة والحكمة وضع الامور مواضعها على ما ينبغي
وقد نص تعالى على قبحه حيث قال ام حسب الذين اجترحوا السيات
اي اكتسبوها ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم
ومماتهم ساء ما يحكمون بجعله تعالى اي جعل حكمهم بانهم كالذين
امنوا في استواء حياتهم ومماتهم في البهجة والكرامة حكما سيئا
اي قبيحا محل الكلام في اعراب الاية على قراءتي الرفع والنصب في
سواء وبيان المعنى على كل من القراءتين كتب التفسير وسيأتي في الاصل
اول من الركن الرابع كلام في هذا المعنى وهذا الذي ذكره
المصنف كلام في التجويز اي في تجويز تعذيب المحسن المذكور
عليه تعالى عقلا وعدمه اي عدم التجويز المذكور اما
الوقوع اي وقوع ذلك منه تعالى فمقطوع بعدمه وفاقا
غير انه عند الاشاعرة للوعد بخلافه فانه تعالى وعد في كتبه المنزلة
على السنة رسله باثابة الطايع وعند الحنفية وغيرهم كما
للمعتزلة لذلك الوعد ولقبح خلافه اي خلاف الموعود
من الاية وقد تقدم ان محل الاتفاق في الحسن والقبح العقليين
ادراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى صفة
الكمال وكثيرا ما يذهل الكابلي الاشاعرة عن محل النزاع في مسلق
تحسين والتقبيح العقليين للكثرة ما يشعر به انتفاء ادراك
للعقل بحسن ولا قبح فذهب لذلك عن خالفهم محل الاتفاق
وهو الحسن بمعنى صفة الكمال والقبح بمعنى صفة النقص حتى
تعين كثيرهم اي من اكابر الاشاعرة في الحكم باستحالة الكذب

عليه تعالى لانه نقص ملازم للمعتزلة القائلين بنفي الكلام القديم والاشاعرة القائلين باثباته الكذب على تقدير قدمه في الاخبارات قالوا قد اخبر تعالى بانه سنفعل كذا وقد اخبر انه ارسلنا ونوحا انه لا ينزال وانا ارسلنا في الماضي فلو كان كلامه قديما كان كذبا واخبارا بالوقوع في ماض ووقوع ما هو ماض بالقياس الى الازل فالكذب منفي لا نزم وفي الاخبارات ظرف للكذب والتقدير في قدمه تعالى وهو اي الكذب مستحيل عليه تعالى لانه نقص وقد اجاب الاشاعرة عنه بانه انما يدل على حدوث اللفظ وهو غير النزاع كما هو محقق في محله وقدم في مباحث صفة الكلام وقوله حتى قال بعضهم غاية لقوله تحير كثير منهم اي فادى تحير الكثير من الاكابر الاشاعرة الى ان قال بعضهم ونعوذ بالله مما قال لا يتم استحالة النقص عليه تعالى الا على راي المعتزلة القائلين بالتقبيح العقلي وحتى قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب جل جلاله عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح بعينه وحتى قال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص انما كان عقليا لو قلنا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وقد كان سمعا لنا لزم الدور قال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص العقلي والقبح العقلي بالهوية بعينه كذا هو فيما وقفت عليه من نسخ المتن وهو نقل عن المواقف بالمعنى وعبارة المواقف لم يظهر لي فرق بل النقص في الفعل والقبح العقلي فان النقص في الافعال هو القبح العقلي

انتهى

انتهى وكل هذا منهم اي القائلين المذكورين بالغفلة عن محل النزاع حتى قال بعض محققي المتاخرين منهم خلاف عادة الاشاعرة وهو اي سعد الدين في شرح المقاصد بعد ما حكى كلامهم هذا الذي اوردناه عنهم الى اخره كلام موافق وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسئلتي الحسن والقبح العقليين كيف لم يتاملوا ان كلامهم هذا في محل الوفاق وفي محل النزاع فانه قيل محل النزاع ومحل الوفاق انما هو ما في افعال العباد لا في صفات الباري سبحانه قلنا لا خلاف بين الاشعرية وغيرهم في ان كل ما كان وصف نقص في حق العباد فالباري تعالى منزه عنه وهو محال عليه تعالى والكذب وصف نقص في حق العباد فانه قيل لو سلم انه وصف نقص في حقهم مطلقا لانه قد يحسن بل قد يجب في الاخبار لسائل عن موضع معصوم يقصد قتل عدو انا قلنا لا خفى في ان الكذب وصف نقص عند العقلاء وخروجه لعارض الحاجة للعاجز عن الدفع لا به لو صح فرضه في حق ذي القدرة الكاملة الغني مطلقا سبحانه فهو مستحيل في حقه عز وجل ثم قال صاحب العمدة من الحنفية وهو العلامة ابو البركات النسفي تخليد المؤمنين في النار والكفار في الجنة يجوز عقلا عندهم يعني الاشاعرة قالوا لان السمع ورد بخلافه فيمتنع وقوعه لدليل السمع وعندنا معشر الحنفية لا يجوز انتهى كلام العمدة مع ايضاحه وقوله لا يجوز عقلا قال شيخنا المصنف ولا يرد يعني قول الاشعرية احب الي من الثاني يعني قول الحنفية تخليص

احب الى ولا مطلقا ولكن اذا اريد بالمؤمنين نفسه جوزه
عقلا بمعنى عقلا ان يعذبه الله سبحانه على التأبيد اذ لا يجب
الجزاء ولا يتأتى الكفر على مذهبه المعتزلي من تأبيد العذاب
لا مانع من ذلك عقلا بل الواقع والنصوص الواردة بتقضيه تعالى
خلافه اذ لا مانع من ذلك عقلا بل الواقع الثاني وهو تخليد
الكافر في الجنة لو قدر وقوعه لكان من باب العفو عنهم وهو جائز
في نظر العقل لما منع منه عندهم الا واحد صاحب العمدة لما اختار ان
العفو عن الكفر لا يجوز عقلا وفاقا للمعتزلة وخلافا للاشعري
في قوله ان امتناعه بدليل السمع لا بالعقل كان امتناع تخليد
الكافر في الجنة لازم مذهبه اي مذهب صاحب العمدة من
عدم جواز العفو عن الكفر بان يعاقب عليه يلزمه عدم جواز
دخول الكافر الجنة عقلا وبخ نقول بامتناعه اي امتناع
العفو عن الكفر عقلا بل نقول بامتناعه سمعا كما لاشعري
وظنهم اي الحنفية انه اي العفو عن الكفر لانه اغراء بالكفر
غلط منهم لان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن
ارتكاب الباطل فكيف بالايات القاطعة والاحاديث الوعيدية الشائعة
بوقوع العذاب لا محالة وقولهم اي صاحب العمدة ومن وافقه
تعذيبهم اي الكفار واقع لا محالة باتفاق منا ومنكم معشر
الاشعرية ومن وافقكم فيكون وقوعه على وجه الحكمة كما هو
شان افعال العزيز الحكيم فعدمه اي التعذيب بان يعفى عنهم
على خلافها اي على خلاف الحكمة الذي يجب تنزيه فعله تعالى

عنه

عنه قلناه بعد التنزل الى تسليم قاعدة تحسين والتقبيح العقليين
هذا الجزم منكم بلزوم العفو على خلاف مقتضى الحكمة والقصور
منكم عن فهم مناسبة الشيء لواحد للضدين وهو اي مناسبة شيء
لواحد للضدين ثابت في الشاهد حيث ثبت في العقل مناسبة قتل
المذنب لعدو اذا ظفر به تشفيا لما عنده من الحنق عليه وعفوه
عنه اظهارا للعلم الالتفات اليه تحقيرا لشانه وقد قدمنا انه
مستحيل عليه تعالى الاتصاف بحقيقة الحنق ايضا ليشفي بالعقاب
فيباعث على العقاب في الشاهد منتف في حقه تعالى ثم قال اي صاحب
العمدة ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب
لان تعالى ولا يدخل تحت القدرة اي لا يصلح متعلقا لها عند
المعتزلة يقدر تعالى على كل ما ذكر ولا يفعل انتهى كلام صاحب
العمدة كانه انقلب عليه ما نقل عن المعتزلة اذ لا شك في ان
القدرة عن ما ذكر من الظلم والسفه والكذب هو مذهب المعتزلة
وما ثبت لها اي لقدرة على ما ذكر ثم الامتناع عن متعلقها
اختيارا فمذهب اي هو مذهب الاشاعرة الحق منه مذهب
المعتزلة ومن يخفى ان هذا الدليل ادخل في التنزيه ايضا اذ لا
شك في ان الامتناع عنها اي عن المذكورات من الظلم والسفه
والكذب مدح بالتنزيهات عما لا يليق بجناب قدسه تعالى
فيصح ان يكون للمفعول اي بحيث العقل فيه اي النصلين بلغ
في التنزيه عن الفحشاء هو المقدرة عليه اي على ما ذكر من الامور
الثلاثة مع الامتناع اي امتناعه تعالى عنه مختارا لذلك الامتناع

أن لا تشاء اى مشيئة منه تعلم تقدره عليه فيجب التفويض
بالفعل تفويض فى تشريعه وهو قول الاشعرى بمنتهى شرح
هذا الذى ذكرناه من الكلام فى هذا المحل يرجع فى مرجوعه
اما فى تذنيبه اى ما ذكرناه بالنسبة الى امر الذى موقوع
بين المعتزلة وغيرهم من وقوع الايلام فيه مشاهدة بالابتداء
فى ايجاب العوض باعتباره والحنفية لا يوجبونه على الله سبحانه
وفاقا للاشاعرة وخلافا للمعتزلة قائلين بوجوبه عليه تعالى
عما يقولون علوا كبيرا ان الحنفية كالاشاعرة يعتقدون فيه
اى فى وقوع الايلام فى الدنيا حكمة الله سبحانه فقد تدرك
تلك الحكمة على وجه القطع كتكفير الخطايا ورفع الدرجات وقد
فى الكتاب والسنة وقد يخفى الحكمة فيه كتصبير النفوس
لايلين بالعبدية اى لايلين الاتصاف بها بقطع آثارها عن هو
عبد من الحسد والكبر والبطر والقسوة وغيرها فانها تقتضى التعدى
بايذاء ابناء النوع فيصيب على المتعدى الالم الحسى فى بدنه والمعنوى
بقبض الرزق وشدة الفقر ليتفرغ مولاه سبحانه لتخليصه فى رفع تلك
الاخلاق والتوبة عليه من اثارها فيتحقق بوصف العبودية
اى فيثبت له الاتصاف بالخضوع والذل منعوت الربوبية كما
ينبه على ذلك قوله تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا
فى الارض اى لتكبروا وافسدوا فيها بطرا ولبغى بعضهم على
بعض استيلاء واستقلالا والبغى كما فى الصحاح التعدى وقد
وفى الحكم انه العلو والظلم الى قوله انه بعباده خبير بصير يعلم خفايا

امرهم ويجازيهم فيقدرهم بحسب مشيته على مايناسب شانهم
كان هذا المحل مظنة سؤال اثاره المصنف اليه وذكر جوابه بقوله
فهو يقال انه تعالى قادر على رفع تلك الامور المبعدة للعبد عن
حضرة القدس دون ادخال مشقة على العبد فهو فى ادخال المشقة
من حكمة وهو اشارة اليه بقوله والله تعالى ولو كان قادرا على
رفع تلك المبعدات عن حضرة القدس ورذائل النفسية
من الكبر والبطر ونحوهما من الامور التى تنشأ عنها تلك المبعدات
دون كلفه اى مشقة على العبد واما الجواب فبقوله ولكن حكمة
التربية اقتضت حمل السعى من العبد فى طلب رضى مولاه وازالة
تلك المبعدات واسبابها واقتضت وقوع العبد بتلك المشقات
بان يحملها او وقوع مشقات فى رضى مالكه مما يستحسنه العقل
السليم ويراه زيادة احكام من العبد فيما ينبغى للعبد ان
يفعله مع سيده ومالك رقه وربه دون التقاعس والتهاون
فاهنتى جاهدا اى من يجهد عليك من اكرم وهذا
فضل من تحمل الم مخالفة النفس والهوى من العبد فى رضى مولاه
فصبر عن الملاذ المحرمة عليه على من لم يكن احسن لم مخالفة النفس
فى رضى الرب سبحانه بان لم تمل نفسه الى شئ منه وعن هذا
اوصل ذهبنا معشر الاشعرية والحنفية الى ان الاتقياء جميع
تقى بانقاف من بنى آدم كالرسل وغيرهم افضل من ملائكته
خواصهم اى خواص بشره كالانبياء رسلا كانوا وغيرهم افضل
من خواصه اى خواص الملائكة كجبريل وميكائيل وعواتهم

أن لو شاء اى عدمه فعلم قدرة عليه فيجب تقو
بدخول تقويين فى تنزيه وهو مقول الذى بمنصبة شرعة
هذا الذى ذكرناه من الكلام فى هذا المحل يرجع فى مرجعه
أما فى تنزيه اى ما ذكرناه بالنسبة الى امر ايلام مولانا نزع
بين المعتزلة وغيرهم فى وقوع الايلام فيه مشاهدة بالنزاع
فى ايجاب العوض باعتباره والحنفية لا يوجبونه على الله سبحانه
وفاقا للاشاعرة وخلافا للمعتزلة فقائلين بوجوبه عليه تعالى
عما يقولهم علوا كبيرا ان الحنفية كالاشاعرة يعتقدون فيه
اى فى وقوع الايلام فى الدنيا حكمة الله سبحانه فقد تدرك
تلك الحكمة على وجه القطع كتكفير الخطايا ورفع الدرجات وقد
فى الكتاب والسنة وقد يخفى الحكمة فيه كتصوير النقوش فى الحائط
لا يليق بالعبدية اى لا يليق الاتصاف بها لقبح آثارها عن هو
عبد من الحسد والكبر والبطر والقسوة وغيرها فانها تقتضى التعدى
بايذاء ابناء النوع فيصيب على المتعدى الالم الحسى فى بدنه والمعنوى
بقبض الرزق وشدة الفقر ليتضرع مولاه سبحانه وتعالى فى رفع تلك
الاخلاق والتوبة عليه من اثارها فيتحقق بوصف العبودية
اى فيثبت له الاتصاف بالخضوع والذل منعوت الربوبية كما
ينبه على ذلك قوله تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا
فى الارض اى لتكبروا وافسدوا فيها بطرا وليبغى بعضهم على
بعض استيلاء واستقلالا والبغى كما فى الصحاح التعدى وقد يستعمل
وفى الحكم انه العلو والظلم الى قوله انه بعباده خبير بصير يعلم خفايا

تهم وجلا باطنهم فيقدرهم بحسب مشيته مناسب شانهم
كان هذا المحل مظنة سؤال اثار المصنف اليه وذكر جوابه بقوله
فهو يقال انه تعالى قادر على رفع تلك الامور المبعدة للعبد عن
حضرة القدس دون ادخال مشقة على العبد فهى فى ادخال المشقة
من مكنة والاشارة اليه بقوله والله تعالى وان كان قادرا على
رفع تلك المبعدات عن حضرة القدس وترتيل النفسية
من الكبر والبطر ونحوهما من الامور التى تنشأ عنها تلك المبعدات
دون كلفه اى مشقة على العبد واما الجواب بقوله ولكن حكمة
التربية اقتضت حمل السعى من العبد فى طلب رضى مولاه وازالة
تلك المبعدات واسبابها واقتضت توجه العبد تلك المشقات
بان يحملها او توجه المشقات فى رضى المالكة هى يستحسنه العقل
السليم ويراه زيادة احسان من العبد فيما ينبغى للعبد ان
يفعله مع سيده ومالك رقه ولله در القائل وراهنتنى
فاهنت نفسى جاهدا ايا من يهون عليه من اكرمه ولهذا
فضل من تحمل الم مخالفة النفس والهوى من العبد فى رضى مولاه
فصبر عن الملاذ المحرمة عليه على من لم يكن احسن لم مخالفة النفس
فى رضى الرب سبحانه بالم لم تحمل نفسه اى شئ منه وعن هذا
ارسل ذهبنا معشر الاشعرية والحنفية الى ان الانبياء جميع
من بنى ادم كارسل وغيرهم افضل من ملائكة
خواصهم اى خواص بشره كالانبياء رسلا كانوا وغيرهم افضل
من خواصهم اى خواص ملائكة كجبريل وميكائيل وعموامهم

اى عوام البشر كالعلماء افضل من عوامهم وبنات حواء بنات آدم
افضل من ذكور العير بل قد روى انبت من بنات آدم
بيضة على بيضة اى يخرج على الحمار بعير يحمل مشقة ذهابه وسرب
سبحانه فيقتل ضمنا ولم تضمن ما خبره بالنصب اى ذكر لنا بذى ورد
فيه ذلك الى اخره ولم اقف على تخريج له على هذه الكيفية وقد ورد
ما هو اوضح دلالة على المقصود كحديث ابى هريرة عند ابى يعلى
والبيهقى قال حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث الصور
وهو فى طائفة من اصحابه فذكر حديث الصور بطوله الى ان قال فيقول
يا رب وعدتنى الشفاعة فشفعنى فى اهل بيتة الحديث وفيه فيدخل
رجل منهم على ثنتين وسبعين زوجة مما ينشئ الله وثنتين من
ولدان الجنة فضل على من انشاه الله بعبادتها فى الدنيا الحديث وكحديث
ام سلمة عند الطبرانى فى الاوسط والكبير انه قيل يا رسول الله
أتأتى الدنيا افضل ام الحور العين قال نساء الدنيا افضل من الحور العين
كفضل الظهارة على البطانة قيل يا رسول الله وبم ذاك قال
بصلوتهن وصيامهن وعبادتهن الله عز وجل وجملة قوله ويكون
ايضا ما ستيفاف لبيان نوع آخر من الحكمة ولذا غير فيه الاسلوب
اى ويكون الايلام فى الدنيا ابتلاء للغير بالغير اى لاحد الفريقين
يرى بالاخر ان كان المبتلى به مكلفا فيترتب فى حقه احكام الظلم
انسانا وانسانا اخر مثله او ظلم انسان بهيمة قال مشايخ
الحنفية خصومة البهيمة اشد من خصومة المسلم يوم القيمة
كخصومة الذمى فانها اشد من خصومة المسلم يوم القيمة

ويشهد

ويشهد هذا حديث ابى داود ومن ظلم معاهدا او انتقصه او كلفه
فوق طاقته او اخذ منه شيئا بغير طيب نفس فانا حجيجه يوم القيمة
ومن كان الخلق الخلق صلى الله عليه وسلم حجيجه فخصومته
شديدة وورد الوعيد الشديد فى البهيمة ففى صحيح البخارى وغيره
دخلت امراة النار فى هرة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تاكل
من خشاش الارض وخشاش الارض بشلث الخاء وبشينين معجمتين
هو حشرات الارض والعصافير ونحوها وقوله وقد تدرك
قسيم لقوله فيما سبق فقد تدرك اى وقد لا تدرك الحكمة فى ايلام
بعض الاطفال كالذى فى ايلام البهائم ونحوها من الاطفال للذبح وتميزهم
بالامراض ونحوها فيحكم بحسنه قطعا اذ لا قبح بالنسبة اليه
تعالى وتقاصه ويعتقد فيه اى فى ذلك الايلام قطعا دون
تردد حكمة الله سبحانه وقصرنا اى قصرت عقولنا عن
دركها فيجب التسليم له تعالى فيما يفعله ويجب اعتقاد الحكمة
فى فعله اى انه حق اى مستوف له سبحانه اذ هو تصرف فيما يملكه
ويجب ترك الاعتراض لقصور العقول عن ادراك الحكم الالهية
له الحكم كما قال تعالى له الحكم واليه ترجعون وله الامر كما قال
تعالى الا له الخلق والامر لا شريك له فى ايجاد شئ من المخلوقات
وفى امداده بالبقاء وفى اعدامه بالفناء ولا فى استحقاق
امتثال امره ونهيه سبحانه لا يسأل عما يفعل بحكم ربوبيته
اى ملكه كل شئ من الملك الحقيقى وكمال علمه القديم المحيط بكل
شئ ازلا وابدا وحكمته البالغة التى قد يقصر عن درك بعض الكمل

من عباده مع كمال تعاليه وتقدسه عن شوائب النقص لا تعود منافعه
الى العباد بل انما تعود بحكم العبودية والمملوكية ولا تقتضي ان يعبد
المملوك لاستحالة ان يتصرف ويكون هذا المقام بحيث قد
يتوهم متوهم فيه ان الحكمة بمعنى الغرض تعرض المصنف للفرق بينهما
نقال واعلم انه قولنا انه سبحانه وتعالى في كل فعل حكمة ظهرت
تلك الحكمة او خفيت فلم تظهر ليس هو اي الحكمة بمعنى الغرض
وتذكير الضمير باعتبار ان الحكمة بمعنى ويصح ان يكون الضمير لقولنا
اي ليس معنى قولنا ان له حكمة بمعنى انه له غرض اما ان فسر
الغرض بفائدة ترجع الى الفاعل فان فعله تعالى وتقدس العالم
لا يعلل بالاغراض بهذا التفسير للغرض لانه اي الفعل لغرض بهذا
التفسير يقتضي استكمال الفاعل بذلك الغرض لان حصوله
للفاعل اولى من عدمه وذلك ينافي كمال الغني عن كل شيء وقد
قال تعالى وان الله لغني عن العالمين وقال تعالى والله الغني وانتم
الفقراء وان فسر الغرض بفائدة يرجع الى غيره تعالى بان يدرك
رجوعها الى ذلك الغير كما نقل عن الفقهاء من ان افعاله تعالى
لمصالح ترجع الى العباد تفضلا منه فقد تنفى ايضا ارادته من الفعل
نظرا الى تفسير الغرض بالعلة الغائية التي تحمل الفاعل على الفعل
لانه يقتضي ان يكون حصوله بالنسبة اليه تعالى اولى من لا حصوله
فيلزم الاستكمال المحذور وقد يجوز ارادته من الفعل نظرا الى
انه منفعة مترتبة على الفعل لا علة غائية حاملة على الفعل حتى
يلزم الاستكمال المحذور والحكمة على هذا التفسير اعم منه اي من

الغرض اذا نفيت ارادتها من الفعل سميت غرضا واذا جوزت
كونت حكمة لا غرضا وان حكم معه سبحانه وتعالى قيلة بتفصيح
وردت مفاسد عند الفقهاء على ما يعرف في اصول الفقه وفي ابواب
القياس واعلم ان تعليلها عند فقهائنا الاشاعرة بمعنى انها معرفة
للاحكام من حيث انها ثمرات يترتب على شرعيتها وفوايدها وغاياتها
ينتهي اليها متعلقاتها من افعال المكلفين لا بمعنى انها علل غائية
تحمل على شرعيتها وبالله التوفيق وقد علمت مما مر ان الوصول للثالثة
والخامس والسادس والثامن في ترتيب حجة الاسلام مندرجة في
الوصل الخامس في كلام المصنف فلذا قال هنا واصل ثامن يعني
في ترتيب حجة الاسلام في بعثة الانبياء عليهم الصلوة والسلام
وسياتي تعريف النبي والكلام فيه في آخر هذا الاصل لو نستحيل بعثة
انبي بل هي عندنا معشر اهل الحق امر ممكن واقع قطعا الا ان
بعض حنفية ما وراء النهر قالوا انه واجب الوقوع كما سياتي عنهم
وعن صاحب التحفة خلافا للبراهمة طائفة من الهند يعبدون صنما
يسمونه برهم وقيل هم اصحاب برهام من حكماء الهند وقالوا قادرة
في بعثتهم اذ في العقل مندوحة عنهم اي سعة وعنه من نزعت
الشيء وسعته ومن المحققين من جعل القول باستحالتها اي
البعثة قول البراهمة وهو المولى سعد الدين قال في شرح
المقاصد المنكرون للبعثة منهم من قال باستحالتها لاعتقاد
بعضهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة وهو
ما قاله هذا المحقق مخالفا لقول الامام الحجة ما في حامد وهو الذي

قدمه المصنف. وتقول كثير ممن رأيت كلامه كالامام الحرمين
والآمدي والنسفي في نعدة وتقدم في ابداء وغيرهم الا ان
كلام الآمدي في غاية المرام يقتضي ان القائل بذلك بعض البراهمة فانه
بعد ان نقل عن البراهمة والصابئة القول باستحالة البعثة قال
الا ان من البراهمة من اعترف برسالة آدم وغيره ومنهم من لم يعترف
بغير ابراهيم انتهى وقد حاول المصنف مستند النقل لهم وقد
كان لما كان حاصل دليلهم اي البراهمة المنقول عنهم استحالة
البعثة فنفي الفائدة في البعثة بزعمهم الباطل قال فالرد
مما جاء به الرسول اما موافق مقتضى العقل بان يدرك العقل
حسنه فلا حاجة اليه اذ العقل مغن عنه او مخالف لمقتضى العقل
بان يدرك قبحه فيترك عملا بالعقل اذ هو حجة الله على خلقه فلن
عدم الاستحالة جواب مما اي لما كان حاصل دليل البراهمة ما ذكر
فلم يعن الناظر فيه ان البعثة ليست مستحيلة عندهم وانهم انما يقو
لون بعدم الاحتياج الى البعثة لا باستحالتها لكن يبعده يخفى
عليه اي على هذا المحقق ان نفيهم الفائدة في افعال الله تعالى
يوجب القول بالاستحالة عند هؤلاء واضرابهم ممن يعتبر تحسين
العقل وتقبيحه لاستحالة العبث في افعاله تعالى وهو ما لا فائدة
فيه والجواب عن استدلالهم من وجوه الاول ان العقل لا يهتدي
الى الافعال المنجية في الاخرة ليأتي بها كما لا يهتدي اي العقل
الى تعيين الادوية المفيدة للصحة من السمومات المهلكة الا
الطبيب العارف بها ليميزها ويوقف عليها فالحاجة اليه

الى الرسول كالحاجة اليه اي الى الطبيب فالرسالة مفادة
بين الله تعالى وبين عباده تنزيح بها علتهم فيما قصرت عنه
عقولهم وقوله ولان عطف باعتبار التوهم اذ المنفي بعثة
جائزة واقعة او غير واقعة ابدا سرمدا لا في الدنيا ولا في الاخرة
ولان العقل لا يهتدي الى الاخير ولان العقل وهو الوجه الثالث
من اوجه الجواب ولو قال وان لما احتاج الى التأويل اذ على
الوجه الثاني ان العقل لا يستقل بالكمال اي بادراك كل
الكمال بل يدرك البعض استقلالا ولا يقصر عن ادراك
البعض فلا يهتدي اليه بوجه ويتردد في البعض فلا يستقل
العقل به اي بادراكه كوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته
عضده ما جاء به النبي واكده فكان ذلك بمنزلة تعاضد
الادلة العقلية وما قصر العقل عنه اي عن ادراكه
كالرؤية والمعاد الجسماني وكقبح الصوم يوم كذا كاول
شوال وعاشر ذي الحجة وحسنه في يوم كذا كآخر رمضان
بينه النبي اذ العقل يقصر عن ادراك الرؤية والمعاد الجسماني
وادراك حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم
ذلك اليوم من شوال وما تردد فيه العقل دون رجحان
احد طرفيه عنده وقع عنه الاحتمالين فيه كتكثير المنعم
قبل ورود الشرع اذ يحتمل ان يمنع من الاتيان به لانه
تصرف في ملك الله سبحانه بغير اذنه منه ويحتمل ان يمنع
من تركه لكونه ترك طاعة وان غلب ظن حسنه وكقبحه

ستوجه قبح ما يبنى عن مفاسده توهم فيه تعقل وقوعه وهو
هو وجه الثالث والمعتمد فيه على المنع ثبوت وقوعه و
العقول تتفاوت فقد تستحى جماعة فعلا وتستقبحه اخرون
فالتفويض اليه اى لعقوله يؤدى الى فساد تتقدس اى تعتقد
ومفاسد المترتبة المتنازع المؤدى اليها منهى عن الاقدام
على الفعل المتنازع فيه المخبر به ينتج اى ينهى ذلك المنهى عنه
الذى يجمع هذه المادة اى مادة الفساد الذى يؤدى اليه
التنازع مما قيل من قبل المنكرين للنبوة انه اى البعث يتوقف
على علم المبعوث اى البنى بان الباعث له هو الله تعالى لا سبيل
له اليه اذ لعله من القادرة فانكم معشر المثبتين على القول بوجود
الجن وعلى جواز لقائهم للانسان مع المنع من الى البنى ممنوع خبره قبل وقد ذكر
سند المنع بوجهين الاول بقوله اذ قد ينصب الباعث تولد
له اى للمبعوث دليلا يعلم به ان الباعث له هو الله سبحانه
وتعالى بان يظهر له ايات ومعجزات ليس مثلها من شان مخلوق تفيد
هذا العلم والثانى بقوله او يخلق اى بانيا للمفعول له اى للمبعوث
علم ضرورى بان الباعث هو الله سبحانه وتعالى واعلم ان الفلاسفة
يثبتون النبوة لكن على وجه مخالف لطريق اهل الحق لم يخرجوا به
عن كفرهم فانهم يرون ان النبوة لازمة فى حفظ نظام العالم المؤدى
الى صلاح النوع الانسانى على العموم لكونها سببا للخير العام المستحيل
تركه فى الحكمة والعناية الالهية ويرون انها مكتسبة ويكرون
صدور البعثة عن البارى تعالى بالاختيار لانكارهم كونه تعالى

مختارا ينكرون كونها بخرق مكنه من التصرف وجعل الكواكب
نزول سببا لاستحالة خروج الافلاك عندهم وينكرون كثيرا
مما علم بضرورة مجيء الانبياء به كحشر الاجساد وجنة ونار
وذكروا لانكار ما كفروا به وصرح المعتزلة قبحه بعضهم
بقوله وقد قالت المعتزلة بوجوب البعثة على الله تعالى
تعرف من اصلهم الفاسد فى وجوب الاصلح عليه تعالى كذا
نقل فى المقاصد وشرحه انوجوب بعض معتزلة مطلقا والذى
فى المواقف ان بعض المعتزلة قال يجب البعثة على الله تعالى وتعليل
بعضهم اذا علم الله من امة انهم يؤمنون وجب ارسال اليهم
فيه من استصلاحهم واذا علم انهم لا يؤمنون لم يجب وكيف يحسن
تعلقا لاعذارهم وهو ابقاء مبنى على اصلهم الفاسد وهو التحسين و
التقبيح عقلا وقول جمع من متكلمى الحنفية قد وردت الشرائع
اى الانبياء من مقتضيات حكمة البارى اى من الامور التى
اقتضتها حكمته جل ذكره فيستحيل ان لا يكون اى ان يوجد هذا
هذا المقول عند تفهم معنى وجوب وصلح ما قدمناه فى دفع
الرابع من هذا الركن وهو معناه اى معقول قول الجمع المذكورين
هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة وبوجوب الاصلح فقوله
مبتدأ والظرف خبره وهو قوله عند اهل من السنة وهو ضمير الفصل
والخبر قوله معناه وما قدمه فى دفع الرابع فى معنى الوجوب هو
قوله هناك واعلم انهم يريدون بالواجب الذى اخبر به صادق فى عدة
ونفى اى قول ابى البركات النسفى فى عمدته فى البعثة انها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

في حيز الكلام بل في حيز الوجوب لتشرع به اي وجوبه
رتبة ارسال الرسل مبشرين ومنذرين في حيز الامكان بل في حيز
فظاهره استحالة تخلفه لكنه عند اصحاب العدة ارادة
اي الوجوب خلاف ظاهره ويتعين حمله على ارادة وجوب وقوع
متعلق علم القديم بوقوعه وذلك لا ينافي امكانه في نفسه
ازالحق ان ارسالهم لطف من الله تعالى ورحمة منه بخلقه على عباده
وبعض فضل وجود من يحمل بين هذه الالفاظ المتقاربة المعنى
توفية مقام الاضراب حقه من تقرير المعنى وتاكيده اذ المعنى
هنا ايمان اثبر على وجه الارض دون العنف والرحمة ارادة يد
البر ايصاله وجود افادة ما ينبغي العوض والكمال في كل منها
ليس الاله الا هو ارحم الراحمين وقد تحصل لك مما قدمته
ان من فوائد البعثة الاهتداء الى ما يجي في الاخرة لقصور العقل
عن ادراكه وبيان ما يقصر العقل عن ادراكه سوى ذلك مما تعرضت
الشرع والعقل فيما ادركه العقل ورفع الاحتمال فيما تردد فيه العقل
وفي تفاصيل محاسن ارسالهم اي الانبياء وفوائده المترتبة
عليه طول لا يليق بمثل هذا التاليف اللطيف بحجمه وفي تامل اللبيب
ما استخرجه اي تلك الفوائد فيغني عن ذكرها ونحن نذكر منها
بعضا كما هو وظيفة الشرح فمنها بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها
التي لا تفي بها التجربة لبعد دورها واطرادها مع ما فيها من خطر ومنها
تعليم الصنايع الخفية من الحاجيات والتفريعات ومنها تكميل نفوس
البشر بحسب استعداداتها المختلفة في العلميات والعمليات ومنها تعليم

وخلوه

وملائكة المتعلقة بصلاح الاشخاص والتيارات الكاملة
المتعلقة بصلاح الجماعات من اهل المنازل والمدن هذا تمام الكلام
في البعثة وفوائدها واما المبعوث به فالايمان بهم واجمالي ثبت
شرعا تعيينه منهم وجب الايمان بعينه ومعلم يثبت بعينه كفى
الايمان به اجمالا ولا ينبغي في الايمان بالانبياء القطع بحصرهم في عدد
اذ لم يرد حصرهم دليل قطعي لان الحديث الوارد في ذلك اي في
عددهم خبر احاد لم يقترن بما يفيد القطع فهو اذا صح بانه وجدت
فيه الشروط المعتبرة للحكم بصحته وجب ظن مقتضاه مع تجويز نقضه
بدليله فلا اي واذا لم يصح ولا يجب ظن مقتضاه وعلى كل من التقديرين
فيؤدي عدم اي فقد يؤدي حصرهم في العدد الذي لا قطع به الى ان
يعتبر فيهم من ليس منهم بتقدير كونه عددهم في نفس الامر اقل
من الوارد والحديث الذي ورد فيه عددهم هو حديث ابي ذر رضي
الله عنه وهو حديث طويل يتضمن انه سال النبي صلى الله عليه وسلم
عما شيا منها عددهم ولفظ رواية احمد في مسنده قلت يا نبي الله
كم عدد الانبياء قال مائة الف واربعة وعشرون الف الرسل من ذلك
ثلثمائة وخمسة عشر جما غفيرا ورواه الطبراني في المعجم الكبير بلفظ
اربعة وعشرون الفا وهي معترضة بما ابهم في رواية احمد ومدار
الحديث على علي بن يزيد وهو ضعيف ورواه احمد ايضا من طريق
آخر نحو معناه وفيه قلت يا رسول الله كم المرسلون قال ثلثمائة
وبضعة عشر جما غفيرا ورواه ايضا الطبراني في الاوسط والبزار باسناد
فيه سعودي وهو ثقة لكنه مختلط ورواه الطبراني في الاوسط ايضا

اي فيؤدي عدم منهم من هو منهم بتقدير ان يكون عددهم في نفس الامر وفق ما ورد في الحديث

من حديث ابي امامة يا اهلي ان رجلا سال رسول الله صلى الله
عليه وسلم الحديث وفيه قال يا رسول الله كم كانت الرسل قال الفا
وخمسة عشر ولبس فيه سوال عن عدد الانبياء قال الحافظ ابو الحسن
الهيثمي في كتابه مجمع الزوائد ومنبع الفوائد رجاله رجال الصحيح غير
احمد بن خليل الحلبي وهو ثقة والظاهر ان الرجل السائل في حديث ابي
امامة هو ابو ذر رضي الله عنه للكلام في الاصل التاسع من شرط النبوة
الذكورة لان الانوثة وصف نقص وكونه اكمل اهل زمانه عقدوا
بفتح الفاء المعجمة وسكون القاف حال الارسال واما عقد السيد
موسى قبل الارسال فقد ازيلت بدعوته عند الارسال بقوله واحلل
عقدة من لساني يفقهوا قولي كما دل عليه قوله تعالى قد اوتيت سؤلك
يا موسى وتكلمهم فطنة وقوة راي كما هو مقتضى كونه سائرا
للجميع ورجوعهم في المحاورات والسلامة بالرفع عطفا على الذكورة
اي وشرط النبوة السلامة من دناءة الاباء وهو من غمز الامهات
اي الطعن بذكرهن بما لا يليق من امر الفرج والسلامة من
القسوة لان قسوة القلب موجبة للبعد عن جناب الرب اذ هي
منبع المعاصي لان القلب هو المضغة التي اذا صلحت صلح الجسد كله
واذا فسدت فسد الجسد كله كما نطق به الحديث الصحيح ورفعه
حسنه الترمذي ورواه البيهقي ان ابعد الناس من الله القلب
القاسي والسلامة من العيوب المنفرة منهم كالبرص
والجذام ومن قلة المروءة كالاكل على الطريق ومن دناءة
الصناعة كالحجامة لان النبوة اشرف مناصب الخلق فتقتضي

شرطها يضاء العصمة من الكفر قبل النبوة وبعدها بالاجماع وسواه
العصمة من غيره مما سنذكره من المعاصي فهو من
موجبات النبوة بفتح الميم اعني الامور التي يقتضيها منصب النبوة
متاخرة عنها كما هو شان الموجب فلا يتاتى اشتراطه فيها وهذا
ما عليه الجمهور ما على القول بعصمتهم من الصغائر والكبائر قبل
النبوة وبعدها فلا يمنع الاشتراط وقولهم في شرطه اكمل اهل
زمانه ان حمل على ظاهره من العموم لجميع اهل الزمان استلزم
ذلك عدم جواز ارسال نبيين في عصر واحد وهو مختف
بحو يوشع وموسى وهرون ومثيل بموسى وهارون انهما
لثبوت ارسالهما معا بنص الكتاب في ايات متعددة كقوله اذ
هبا الى فرعون فاذهبا يا ياتنا فيا فرعون فقولا ان رسولا
ربك وغيرها ممن سنذكره في تاويل اشتراطه ان المراد كونه
اكمل اهل زمانه ممن ليس بنبي اصوما صلة تخصيص العموم والعصمة
المشروطة معناها تخصيص القدرة بالطاعة فلا يخلو له
اي لا يتصف بها قدرة المعصية وقد اخذ المصنف في تحرير
هذا التعريف وذكر معه تتميما اخر فقال وهي اي العصمة عدم
قدرة المعصية او ضد مانع منها غير ملجئ اي يبقى معه الاختيار
وتعريف ثاني يلزم قول الامام ابي منصور ما تريد بالعصمة
وتنزيل بعضهم على الابتلاء مقتضى بقاء الاختيار قال صاحب
البداية ومعناه يعني قول ابي منصور انها لا تجبره على الطاعة

لا تجوز عن المعصية بل هو لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره
عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا فلا ابتلاء ولا ثواب ويجوز
القاضي ابو بكر الباقلاني وقوع الكفر منهم قبل البعثة عقلا
لكن لم يقع اصلا قال يعني القاضي واما وقوع فلم يقع عند
اهل الاخبار والتواريخ انه لم يبعث من اشرك بالله طرفة عين
ولم يكن فاسقا فاجرا ظالما ولانا بعث من كان نقيا تقيا
امينا مشهورا بالنصيحة والتربية والمرجع في ذلك كله عندنا
قضية السمع اعني ما يقتضيه الادلة السمعية وقد اقتضت
كل ذلك واما موجب العقل فهو التجويز والتوبة فالعقل
لا يمنع وقوعه ثم محا اثره بالتوبة قبل النبوة فان قيل تجويز وقوعه
منهم ينافي ما يقتضيه شريف منصبهم من وجوب تصديقهم
وتوقيرهم وعدم اتصافهم بما ينفر منهم واعني منفرا شديدا من الكفر
وكيف يوثق بطهارة الباطن من اثره قلنا قد اجاب القاضي عن
ذلك بقوله ثم اظهار المعجزة اي بعد وقوعه والتوبة عنه
يدل على صدقهم وعلى طهارة سرائرهم اي نقائها من بهم من
ادناس المعاصي فيجب لذلك توقيرهم ويندفع النفور
عنهم ولقد كان الامساك في هذا المختصر عن هذا التجويز
اولى مخالف بعض اهل الظواهر والحديث في اشتراط
المذكورة حتى حكموا بنبوة مريم عليها كلام وفي كلامهم
اي كلام المخالفين في اشتراط المذكورة ما يشعر بان الفرق
بين الرسول والنبي بالدعوة وعدمها فالنبي على هذا انسان

دعوة شرع سواء رسم شريعة او دعوة اليه مؤكدا فهو
في رسالة وهو غير رسول وعلى هذا لا يبعد ما ذهب اليه
في شرح المذكورة فيكون غير رسول وهو ان شرط المذكورة
كونه مرتبة مبنية على الاشتهار والاعداد والتردد الى جمع
في موضع جمع شرع الدعوة اي يدعوهم الى الايمان بما جاء
به والعمل بمقتضاه والنبوة مبنية على الستر والتقرير
لا التردد والاشتهار وقد عرف ذكر المحققون في معنى النبي و
الرسول من ان النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه وكذا
الرسول فلا فرق بينهما بل هما بمعنى وقد يخص الرسول بمن له
شريعة وكتاب انزل عليه وامر بالعمل به او له نسخ لبعض
شريعة متقدمة على بعثته وعلى اشتراط المذكورة جرى من حكى
الاجماع على عدم نبوة مريم عليها السلام كالامام والبيضاوي
وغيرهما ولم يبال بشذوذ من زعم نبوتها تمسكا بقوله تعالى
فارسلنا اليها روحنا وقوله تعالى اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله
اصطفاك الآيتين واجاب عنه بانه تيسير وتهيئا بشرع او دلالة
عليه في الايات المذكورة وقد تحصل في معنى الرسول والنبي ثلاثة
اقوال فرق بينهما بالامر بالتبليغ وعدمه وهو المأثور المشهور وفرق
بان الرسول من له شريعة وكتاب او نسخ بعض شريعة متقدمة
على بعثته وكونهما بمعنى واحد وهو الذي عزاه للمحققين ومن يقتضي
تعداد عدد الانبياء والرسل ولا يخفى مخالفة ذلك للوارد في
حديث ابي ذر الذي قدمناه هذا كلام في معنى النبي شرعا وما اصله

لغة فلفظه بالهمز وبه قرأ نافع من البناء وهو غير فعيل بمعنى مفاعل
ى مبنى عن النبوة وبمعنى اسم المفعول اى منبأ لان الملك ينبئه عن ربه
بالوحى وبلا همز وبه قرأ بقيتهم وهو اما مخفف المهموز بقلب همزته واوا
ثم ادغام الواو فيها واما من النبوة وهى الرتبة بفتح النون فيهما اى
لان نفاعل فيهما ايضا فعيل بمعنى اسم الفاعل او بمعنى اسم المفعول لان
النبى مرتفع الرتبة على غيره او مرفوع عما دنسا فى تخليص هذا اول الكتاب
وقد يقال اريد اما على اشتراط علم العيوب استفرده ان يلاحظ ويتوب
عليها الصلوة والسلام كان مضرا اى منقلا كما هو مذكور فى كتب
التفسير وقصص الانبياء وعجاب عنه بان الشرط فى حواريه
متقدم على نبوة المتقدمة على عروض الابتلاء منه وجعل اذكروا
الظرفية منافيا للنبوة وهو مبنى على تقدير ان العرف كذلك
اى كما ذكرنا انفا من انه قلة مروءة واذ ذاك اى ذلك الوقت يتوهم
هو من بعثة ذلك النبى وقد ذكرنا ان عصمتهم من غير الكفر واجب
النبوة واختلف فيه اى فى ذلك الغير الذى هو متعلق العصمة
فقيل يجب عصمتهم من الكبائر مطلقا عمدا وسهوا من غير تقييد
بالعمد دون الصغائر المأتى بها عمدا فلا يجب عصمتهم منها عند
هذا القائل فحالة السهو ولى عنده وهذا القول منقول عن امام
الحرمين منا وابى هاشم من المعتزلة والمختار لجمهور اهل السنة
العصمة اى وجوب عصمتهم عنها اما عن الكبائر مطلقا عن
الصغائر الا الصغائر غير المنفرة حالكونه الاتيان غير المنفرة منها
فالتاويل او سهوا مع التنبيه عليه اما الصغائر المنفرة كسرقة

لقمة

نقة اربعة وتسعى سفير الخسة فهم معصومون عنه مطلقا
وكذا عن غير المنفرة كنظرة الاجنبية عمدا وعن اهل السنة
من منع انه هو عليه اى على نبينا صلى الله عليه وسلم فقال ويقع
منه سهو فى فعل اصلا وصرح بان سلامة على ركعتين فى
حديث ذى اليدين فى الصحيحين كان قبل امنه وابيح لذلك
نبينا للناس حكم انتهوه ومثل ذلك سلامة الظهر خمسا فى حديث
ابن مسعود فى الصحيحين وغيرهما وتركه لتشهد الاول فانه فهم
فى حديث ابن بحينة صحة الترمذى وابو يعلى جواز التهوى
ووقعان عليه والمذهب المنابوه غير مرضى وان قال به من ائمة
المحققين ابو المظفر الاسفرايينى لانه مخالف للنص الصريح وقال
صلى الله عليه وسلم انما انا بشر انسى كما تنسون فاذا نسيت
فذكرونى اخرجه الشيخان وغيرهما ومنها قوله صلى الله عليه
وسلم انما نسق لاحدكم ان يوكد عليها النسيان من قتل
الله سبحانه فيتصف بها والله لا يقع عليه فيما هو مرد دينى
بل بينه فيكون ذلك النسيان سببا يترتب عليه بيان حكم شرعى
يعلوه بانسى فانسق بتشديد التحتية مبنى للمفعول معذور
على النسيان والاحق معناه واضح طريقا يسلكه فى الدين هو سبب
لما يراد النسيان بمعنى انه بموته يترتب على النسيان الباعث على
ايراده ومنع المعتزلة الكبائر اى صدورها عمدى قبل البعثة
وبعدها ايضا بوجه الذى منعنا به الكفر قبلها وهو التنفير عنه وعدم
وثوقه به هذا كلام متعلق بالافعال التى ليس طريقها البلاغ

وهو منهي عنه، والله فيما طريقة الايلاغ على الاخبار الشرعي تقريرا
من الاقوال وما يجري مجراها من الافعال كتعليم الامة بالفعل فهم
معصومون فيه من السهو والغلط وما غير ذلك، اي مما يرين من
القسمين السابقين كما يحقق للانبياء عليهم الصلوة والسلام من
امور دينهم واذكارهم وقولهم ونحوها مما يفعلونه ليتبعوا فيه
فهم فيه كغيرهم من البشر في جواز السهو والغلط هذا تلخيص عبارته
بتصرف، خلافا لجماعة من المتصوفة وطائفة من المتكلمين حيث منعوا
السهو والنسيان والغفلات والفترات جملة في حق النبي صلى الله عليه
وسلم، قال القاضي ابو بكر الباقلاني تقريبا على ما عليه الاكثر يجوز
اي عقلا كونه اي النبي مغيرا عالم بشرايع من تقدمه من الانبياء
وكونه غير عالم ببعض المسائل التي تفرعها الفقهاء والمجتهدون لا
مطلقا وكل المسائل التي لا يخل عدم العلم بها بمعرفة التوحيدة
ويجوز كونهم اي الانبياء غير عالمين بلغات كل من بعثوا اليهم
الا لغة قومهم وجميع، عطف على لغات ويجوز عقلا كونهم غير عالمين
بجميع مصالح امور الدنيا ومفاسدها وجميع الحرف والصنايع انتهى
كلام القاضي ابي بكر ولا شك ان المراد اي مراده مما ذكر
عدم علم بعض المسائل لعدم الخطور اي خطور تلك مسائل ببالهم
واما اذا خطرت لهم فلا بد من علمهم بها اي باحكامها وما بابهم
فيها ان اجتهدوا بناء على الراجح ان للانبياء ان يجتهدوا مطلقا
وعليه الاكثر او بعد انتظار الوحي وعليه الحنفية واختاره المصنف
في التحرير واذا اجتهدوا فلا بد من اصابتهم ابتداء وانتهاء

لان من قال كل مجتهد مصيب ومنع الخطاء في اجتهاد الانبياء خاصة
فهم مصيبون عنده ابتداء ومن جوز الخطاء في اجتهادهم قال لا يقرون
عليه بل ينبهون فهم مصيبون عنده اما ابتداء حيث لم يتقدم خطاء
واما انتهاء حيث نبهوا على الصواب فرجعوا اليه، وكذا علم الغيبيات
اي وكعدم علم بعض المسائل علم علم الغيبيات فلا يعلم النبي منها
الا ما اعلمه الله به احيانا وذكر الحنفية في فروعهم تصريحا بالتكفير
باعتقاد ان النبي يعلم الغيب لمعارضة قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات
والارض الغيب الا الله، والله اعلم، وصل، ما شرع في اثبات نبوة
نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، نشهد ان محمدا رسول الله ارسله الى
الخلق اجمعين، بالهدى ودين الحق، خاتما للنبيين وناسخا لما قبله
من الشرايع، والخلق بمعنى المخلوقين لان ارساله الى من يعقل من الانس
والجن قال بعض العلماء والى الملائكة نقل ذلك الشيخ الامام ابو الحسن
السبكي وصرح الامام الرازي في تفسير قوله تعالى تبارك الذي نزل
الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا بعدم دخول الملائكة في
عموم من بعث صلى الله عليه وسلم اليهم ولنا في ذلك كلام اوضحناه في
الهوامع في تحرير جمع الجوامع فليراجعه من اثر الوقوف عليه، واثبات
نبوته صلى الله عليه وسلم مسالك ذكر المصنف المشهور منها بقوله
لانه اي لان محمدا صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة مع الرسالة
عن الله واظهر المعجزة تصديقا لدعواه وكل من ادعى النبوة واظهر المعجزة
تصديقا لدعواه فهو نبي فمحمد صلى الله عليه وسلم نبي وقد تكلم المصنف
كغيره على مقدمتي هذا الدليل فقال اما دعواه النبوة فقطعية

لا يحتمل التشكيك لانه قد تواتر نقله بالعيان وشاهدة
وامّا اظهاره المعجزة فلانه اتى بامور خارقة للعادة مقرونة بتحدّيه
بها بدعوى النبوة كما يناقره تلك الامور يدعوا النبوة بعد
جعلها اعجبل تلك الامور الخارقة من حيث اقتران بدعواه بيانا
لصدقه فيما يدّعيه عن الله تعالى من انه ارسله ليدعو الناس الى هذا
وبين المعجزة الا ذلك اى الاتيان بامر خارق
للعادة يقصد به بيان صدق من ادعى انه رسول الله ووجه
دلالتها اى المعجزة على الصدق انها لما كانت مما يعجز عنه الخلق لم
يكن الا فعلا لله سبحانه فاذا قيل المعجزة قد تكون من قبيل الترك
دون الفعل كما اذا قال الرسول معجزتى ان اضع يدى على راسى
وانتم لا تقدرون على ذلك ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه
كما فى المواقف وغيره قلنا نمنع ما ذكر من المصنف على ان كفهم عن ذلك فعل
لله سبحانه لا عدم فعل منه سبحانه كما يقال هو عدم تمكينهم فقوله غير
خارج عن الفعل واذا تقرر ان المعجزة ليست الا فعلا لله تعالى فهما
جعلها الرسول بيّنة اى دلالة واضحة على صدقه فيما ينقل عن
الله تعالى وهو اى ذلك الجعل معنى التحدى فان جعله
دليل صدقه تطلب المعارضة بالمثل منهم لانه اصل معنى التحدى طلب
المباراة فى الحداة بالابل ثم توسع فيه فاطلق على طلب المعارضة
بالمثل فى اى امر كان فاذا ادعى النبوة وجعل المعجزة بيّنة صدقه
بان قال اية صدقى ان يوجد الله تعالى كذا مما يعجزون عنه
فاوجد الله تعالى موافقا لقوله كان ذلك الايجاد على وفق

ما قال

مدّعاه تصديقه من الله تعالى وقد يجعل المصنف حجة الاسلام يزيد
مثل هذا فى كتب تقوية ادلة رسوله سبحانه فى تصديقه
اياه بايجاد المعجزة على وفق دعوى النبوة كما قاله اى كتصديق
بعد يدى الملك من ملوك الدنيا حال كون ذلك القايم مقيدا على
قوم معجزة لذلك الملك على انه رسوله الى ذلك الملك فانه
اى ذلك المدّعى لرسالة عن الملك اذا قال له الملك ارسل له ان كنت
صادقا فيما نقلت عنك من الرسالة الى هؤلاء فقم عن سريرى
على خلاف عادتك ففعل حصل العلم الضرورى عليه بانه صدقه
بمنزلة قوله اى الملك صدقت وتقرير المصنف على قوله قم على خلاف
عادتك هو ان المقصد من العلم بتصديقه حاصل بالاقتصار عليه
وقول حجة الاسلام فقم عن سريرى ثلثا واقعد على خلاف عادتك
لمزيد الاستظهار فيما يحصل به العلم وقول الموافق فقم من الموضع
المعتاد لذلك فى السرير والمجلس مكان الاعتماد تصوير آخر مخالفة
العادة والذى اظهره الله تعالى علينا صلى الله عليه وسلم من المعجزات
ثلثة امور اعظمها القران ثم الدر الثانى هالة فى نفسه التى تحيرت
عليها من عقيم الاخلاق وشريف الاوصاف التى سياتى تفصيل
بعضها من الكلمات العلية مع مضيئة اثرها يعجب معها اذية ولا
حكيما هذبته ثم الجزء الثالث ما ظهر على يديه من الخوارق للعادات
كانشقاق القمر له فرقتين وتسليم الحجر عليه قبل النبوة وبعدها
وقبل النبوة من الموارقة يسمى عندهم ارهاصا فاذا تاسيا النبوة

وتمهيدا من ارهصات للحائط اذا استه ولا سيما معجزة موسى حيث
اليه وعين الجذع الذى كان يخطب اليه لما انتقل الى المنبر عينه وتبع
الماء من اصابعه بالمشاهدة من حضره سواء قلنا انه نبع من الاصابع
نفسها او انه تكثير للماء القليل بخلوطه ماء آخر معه ببركة وضع الاصبع
فيه وشرب القوم والابل الكثيرة عددهم وعددها من الماء القليل
الذى مج فيه بعد ما نزحت البير فى الحديبية بتخفيف الياء الاخيرة وتشديدها
وهى كانت على مرحلة من مكة وكانوا الفا واربعمائة وفى رواية الفا
وخمسمائة واقتصار المصنف على الاولى لانها عددها محقق باتفاق
الروايتين واكل الجم الغفير اى العدد الكثير جدا كما فى حديث ابى
طلحة وكانوا الفا مع اقراص يأكلها انسان واحد والظاهر ان
المصنف ركب ما ذكره من واقعتين سهوا فواقعة ابى طلحة وواقعة
جابر فى الطعام اهل الخندق فان الذى فى الصحيحين ان القوم فى واقعة
ابى طلحة كانوا سبعمائة او ثمانمائة رجل وفى واقعة جابر كانوا
الفا وكان جابر قدم بصاع شعير عنده فطحن وذبح بهيمة لنا داجنة
صغيرة فطبخها ثم اخبر النبى صلى الله عليه وسلم بذلك وقال تعال
انت ونفر معك فدعا النبى صلى الله عليه وسلم اهل الخندق كلهم وامر
ان لا ينزلوا البرمة ولا تنزل البرمة وانه صلى الله عليه وسلم حضر ونبع
فى العجين والبرمة وبارك ثم امر امرأة جابر ان تدعو عاجزة تخبز
معها وان تغترف اى تغرف الطعام بحضرته قال جابر كما فى الصحيحين
وهم الف فاقسم بالله لاكلوا حتى تركوا وانحرفوا وان برمتنا لتغط
اى لتغلى كما هى وان عجيننا ليخبز كما هو وفى رواية للبخارى عن ابى

صلى الله

صلى الله عليه وسلم قال لامرأة جابر كلى هذا يعنى بقيته وهدى
لك الناس صبحتهم مجاعة وانا بينهم شبعة وصلى الله
عليه وسلم بانها مسمومة وقد صح فى البخارى انهم كانوا يسمعون
تسبيح الطعام وهو فى كل وغير ذلك عطف على قوله انشقاق القمر
اى وكغير ذلك من المعجزات مما انفرد بكثرته بالتصنيف ومن
اجل ما صنف فيه كتاب دلائل النبوة للحافظ ابى بكر البيهقى وهذا
النوع احد ما عقد له فى كتاب الشفا باب وقد تضمن الباب المعقود
بثلثين فصلا وفى كل من الكتب الستة التى هى دواوين الاسلام
وغيرها من مطولات كتب الحديث ابواب مفردة لذلك والوارد فى
كل من هذه الخوارق وان كان خبر واحد لتفيد العلم فالقدر
المشترك بينها وهو ظهور الخارق على يده متواتر لا شك فيه وقول
التيمى فى بعض هذه الخوارق انها علامة للنبوة لا معجزة
اى لا تسمى بذلك بناء على عدم اقترانها بدعوى النبوة ليس بذاك
اى ليس بمقبول لان المقبول لعلو رتبة يشار اليه بما يشار به
الى البعيد فانه صلى الله عليه وسلم لما ادعى النبوة انسحب عليه
ذلك فهو منسحب عليه دعوى النبوة من حين ابتدائها الى الان ترى
الى الان تراه الله كما كانه فى كل ساعة اى فى كل وقت يستأنف
انها اى الدعوى فكل ما وقع له من الخوارق كان معجزة
لاقترانه بدعوى النبوة حكما وكانه يقول فى كل ساعة اى
كل وقت انى رسول الله الى الخلق وكانه يقول فى كل وقت
وقع فيه خارقة للعادة هذا دليل صدقى هذا تمام الكلام

فى ومن ثالث وما قبله اى وقت وهو القرآن فهو معجزة معقليته
اى التى يهدى الى عجائبها العقل من كان عارفا بعرف البلاغة
او كانت البلاغة له سليقة وصح كون العجز عنه معقولا وهو
منقول ايضا عن قصد المعارضة من سولت له نفسه ذلك فاقر
بالعجز مع كونه من فرسان البلاغة ومنهم من اتى بما نفخ به نفسه
عند اتيانه جنسه كالا يخفى على من الم بالتواريخ الباقية نعت
ثان للمعجزة فانه كون القرآن معجزا وصف له باقٍ على طول الزمان
الذى هو خبر ثان عن ضمير القرآن فان من اوصافه انه الذى اتى
كل بليغ بعجزاته وغرابة اسلوبه وبلاغته والعجزالة تقابلها تركبة
قليل فى نظمه لفظ ركيك وغرابة اسلوبه هو انه يخالف المعهود
من اساليب كلام العرب اذ لم يعهد فى كلامهم كون المقطع على
مثل يعلون ويفعلون والمطالع على مثل يا ايها الناس يا ايتها الرسل
الحاقة ما الحاقة عم يتساءلون واما بلاغته فنظمه بالغ فيها
الحد الخارج عن طوق البشر اذ امكن بالنسبة الى قدرة البارى
سبحانه ما هو فوقه ذلك كما صرح به فى شرح المقاصد اذ مقدوريته
تعالى لا تتناهى واكتفى المصنف بوصفه بالبلاغة عن وصفه بالفصاحة
معها لاندراج مفهومها فى مفهوم البلاغة اصطلاحا
بل بالاولية اى وليس اعجازه بالجزالة وغرابة الاسلوب
فقط دون البلاغة كقول القاضى ابى بكر بن الطيب الباقلانى
وللاما عجازه بالصرفة اى صرفهم المتحدين معه التوجه الى
معارضته وسلبهم القدرة على مثله عند قصد ذلك خلافا للمرتضى

من الشيعة

من الشيعة وغيره كالنظام وكثير من المعتزلة وقيل اى وان ويكفى
ما ذكر بايا كان ما ذكروه من ان اعجازه بالصرفة كان يجب
على قولهم ترك بلاغته فانه اذا كان غير بليغ فلا يقدر على
معارضته كان ظهر فى خرق العادة به لاجل القول بالصرفة بناء
منقوض بمن كان يسمعه من البلغاء من طرفهم لبلاغته وحسن نظمه
وتعجبهم من سلاسته مع جزالته ومن وصفهم اياه بما يدل
على ذلك وقد فصل صاحب الشفاء بعض ذلك واما الامر الثانى
وهو حاله صلى الله عليه وسلم فما اى فهو ما استمر عليه من الاداب
الكريمة والاخلاق الشريفة التى لو اتفق لم يثبتا لمفعوله
فى تهذيب النفس لم تحصل له اتفق فى عمره فى التهذيب وكذلك اى
حصلت له صلى الله عليه وسلم تلك الاخلاق وهى ما ورد من
سماته الشريفة بالاسانيد الصحيحة التى هى فى كل منها احاد
متعددة يفيد مجموعها تواترا لقدر المشترك بينها وهو ثبوت
ذلك الخلق له صلى الله عليه وسلم كالحلم وهو كما فى الشفاء حالة
توقر وثبات عند الاسباب المحركات وتمام التواضع منه صلى الله
عليه وسلم للضعفاء بعد تمام رفعته وتمامه انقياد الخلق له والصبر
هو حبس النفس عند حلول المكروه والعفو وهو ترك المؤاخذة
بالذنب مع الاقتدار وقوله عن المسىء اليه متعلق بالعفو وقوله
بالتى بالحسنة والجود وقد مر تفسيره ففى صحيح البخارى عن
ابن عباس كان النبى صلى الله عليه وسلم اجود الناس بالخير وكان
اجود ما يكون فى رمضان الحديث وفيه عن جابر ما سئل النبى صلى الله

عليه وسلم شيئا قط فقال لا ومرة من تعهده في ذلك وشدة خوفه من ربه
تعالى حتى انه ليفيض عليه من اثر ذلك الخوف الشديد اذا عصفت الريح
ونحوه اى نحو وقت عصف الريح من الاوقات التي تعرض فيها غيوم
سماوية من الكسوف وغيره او نحو ما ذكر من هذه الاخلاق الشريفة
كالوفاء بالعهد واداء الامانة وصلة الرحم والحياء وما يتفرع
عن ذلك فقد كان صلى الله عليه وسلم اعلى الخلق مقاما في كل منها
ودوام تكره كما وصفه بذلك ابن ابي هالة فيما اورده القاضي
ابو الفضل عياض في الشفاء بقوله كان صلى الله عليه وسلم متواصل
الاحزان دائم الفكرة ليست له راحة ومن اراد ان يعرف شيئا مما حصل
من آثار هذه الاوصاف الشريفة منه صلى الله عليه وسلم فليكتف بكتاب
الشفاء وما في معناه من التواليف وبتجديد التوبة ظاهرا وباطنا في اليوم
سبعين مرة بل اكثر ففي صحيح البخاري عن ابي هريرة سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول والله اني لاستغفر الله واتوب اليه
في اليوم اكثر من سبعين مرة وفي صحيح مسلم عن الاغر بن يسار
المزني قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا ايها الناس توبوا
الى الله فاني اتوب اليه في اليوم مائة مرة وروى ابو داود والنسائي
بسند صحيح وابن ماجة عن ابن عمر رضي الله عنهما قال كنا نعد
لرسول الله صلى الله عليه وسلم في المجلس الواحد مائة مرة رب اغفر لي
وتب علي انك انت التواب الرحيم وبالجملة التوبة والاستغفار
يقتضيان الذنب وهو صلى الله عليه وسلم في الرتبة العليا من العصمة
يريد المصنف يعني التوبة والاستغفار في حقه صلى الله عليه وسلم

بما حاصله

ليست عن ذنب وانما توبته الرجوع الى مولاه في دوام
استقامته من الشكر بالنسبة الى ما ارتقى اليه من المقامات العالية
كلية فانزل عليه افضل الصلوة والسلام كلما ابدا له من جلال الله
وكبريائه قدره كان مرتقبا بذلك من كمال الى اكمل فيستقصر
بنظره اليه اى الى ما بدا له مما هو فيه من المقام بشكره تعالى
على تلك الانعامات العظيمة وطاعته فيرجع الى الاعتصام به
تعالى ويطلب الستر لما ظهر له من قصور الشكر وقوله والفراغ بالجر
عطفا على الحلم كالمعروفات قبله فهو اوصاف الشريعة الفراغ غرهو
النفس اى ميلها الى مشتهياتها ومن حظوظها المنعوت ذلك
الفراغ بانه مما لا يقع الا لمن استولت عليه معرفة الله تعالى حتى
زهد في نفسه حتى انه صلى الله عليه وسلم ما انتصر لنفسه قط
الا ان تنتهك حرمة الله تعالى جمع حرمة اى الامور التي اثبتها
الاحترام وما خير بين شيئين الا اختار ايسرهما اى على من صدر
منه التخيير واذا كان الامر له صلى الله عليه وسلم الشيء لا امر فقد
سأل صاحب الشفا باسناده من طرق رواية يحيى بن يحيى عن عائشة
رضي الله عنها قالت ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم في امرين
قط الا اختار ايسرهما ما لم يكن اثما فان كان اثما كان ابعد الناس
منه وما انتقم رسول الله صلى الله عليه وسلم لنفسه الا ان تنتهك
حرمة الله فينتقم لله بها وهو في الصحيحين وعند ابي داود بمعناه
وغالب الفاظه وفي موضع آخر من الشفا قالت عائشة رضي الله
عنها ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم منتصرا من مظلمة ظلمها

تقدم لم تكن حرمة من محارم الله وهو عند مسلم وعند داود بلفظ
ما ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا قط بيده ولا
دابة ولا امرأة الا ان يجاهد في سبيل الله وما نيل منه شيئ قط
فينتقم من صاحبه الا ان ينتهك شيئ من محارم الله فينتقم لله وهذا
الحديث ذكره الزاهد في زهده صلى الله عليه وسلم في كل ما فيه حظ نفس
ونعرى واصله التعرض بحيث يراه المتكلم ان من رآه من كان ذلك
الراى طالبا للهوى لم يحتج عند مشاهدة وجهه الكريم الى غيره لظهور
شهادة طلعته المباركة بصدق هجته اى كلامه دون امتهم
يلهج بالهوى اى يصدق منكرون وصفه سريرته كما قال تعالى ويزيد
الهوى فاهوالا ان رأيت وجهه علمت انه ليس بوجه كذاب والمراد
الهوى هو الطالب له والمراد به هنا عبد الله بن سلام رضى الله عنه
وقد روى الترمذى وابن قانع وغيرهما باسانيدهم عنه انه قد
لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة جئته وتظرت اليه
فلما استبنت وجهه عرفت ان وجهه ليس بوجه كذاب وفى رواية
عن ابى نضرة وهو بكسر النون وسكون الميم وفتح الضاد المعجمة ابن مالك اليتمى
رضى الله عنه قال اتيت النبى صلى الله عليه وسلم ومعى بزة وفى
رديته فلما رأيته قلت هذا نبى الله حقا قال المصنف نظم الله هذا
المعنى وقد قلت فى قصيدة امتدحه بها اذا لحظت لحاظك
منه وجها ونازلت الهوى اى المحبة بعض النزال اعلمت
اهل محبته غير محجوب بحجاب الحرمان شهدت نفوسهم
خلوص صفاته اى جملة ومجموع الفضائل فى مثال اى فى ذات

مشخصة هذا الشريفة قال وفى قصيدة اخرى قلت ايضا
اى ناظما هذا المعنى والذى قبله وهو الفراغ من حفظ
النفس اذا لحظت لحاظك منه وجها شهدت الهوى يسطع
منه بهاء وفاعل يسطع ضمير يعود الى الهوى وبهاؤه منه نوره
بالمثناة اى يسطع منه منيرا خاليا عن حظوظ النفس وما ان ارتفت
منه يوما قط نظرة اى بعينه اذ هوى النفس وحظوظها التى من شانها
ان تتروح من التصنع بشئ منها ام تصل الى استيلاء على قدر قلامة
ظفر من جناب الشريف صلى الله عليه وسلم وتفاصيل شيمه الكريمة تستدعى
مجلدات تولعنها ولا تستوفيها هذا الذى اتصف به من كرم
الشيم وعظيم الاخلاق كله مع العلم بانه انما نشا بين قوم لا
يعلمون علما ولا ادبا يرد الفرزدقية تذهبون اليه وتيمها الكون
عليه وهو اذا يفخر بعضهم على بعض يذكرها فيه تعظيم لنفسه لقومه
واحقاد لمن يفاخره والتها الله على شئ الا زدهام على اخذه
بحيث يهلك بعض القوم بعضا بسببه ويرد الاعجاب اى
الميل والكبر اليه ويتغالون فيه اى يبالغون بحيث يتصيد
كل منهم غلبة صاحبه فيه وصل مغالاة من غلوة السهم اى مسافة
التى يقطعها اذا رمى به اى الرماة ليظفر اى غلوة اى بعد مسافة
ومن الغلو ضد التقصير بان ينادى على السلعة فيمن يزيد فيجاد
كل واحد منهما على ما دفع صاحبه ثم توسع باطلاقه على كل مبالغة
فيها مبالغة معبودا تهم مفعول الانفس كما قال تعالى ارايت من
اتخذ الهه هواه وفى قوله معبودا تهم اى فرط مبالغة فى تشبيه

شبكة الألوكة www.alukah.net

ا المركب على المختار تشبيه بليغ وعلى راي استعارة وتجاز مرسل
الله عليه وسلم هذه المناقب العظيمة مع انه لم يؤثر اي لم ينقل
عنه ان خرج عنهم الحبر اي عالم من اهل الكتاب تردد اليه
ليتعلم منه ولا الى حكيم عول عليه ويتهذب به بل السر في
اظهرهم الى ان ظهر بظهر علم واسع وحكمة بالغة وذلك لان ظهور ذاته
الشريفة اذهى موضع ظهور العلم والحكمة فوق الكلام شبه التجريد
مع بقاء صلى الله عليه وسلم على امية او كتب ولم يقرأ وتوكيد
ابهر لشانه واظهر لبرهانه واخباره صلى الله عليه وسلم عن غيبيات
ماضية من اخبار قرون سالفة واحوال امم خالية ولم يتعلم
عليها الا من مارس الكتب واختلف الى ذوي الديانة والعلم في ذلك
الزمان بالعلم البذة سمة المعرفة في اوائل الكاتبين من اهل
الكتاب مع خنة احدهم اي بخله بالبسير الحقير عنده منزلك
فلا يسمح بتعليم شيء منه لاحد بل قد كان اهل الكتاب كثيرا ما يسالونه
الواحد والعدد منهم عن شيء فينزل عليه من القرآن ما يبين ذلك
كقصة موسى والخضر ويوسف واخوته واصحاب الكهف ولقمان
وابنه واشباه ذلك وهو في التوراة والانجيل والزبور وصحف
ابراهيم وموسى مما صدقه فيه العلماء بها ولم يقدروا على تكذيبه
واخباره صلى الله عليه وسلم عن امور مستقبلة فوقعت كما اخبر
مثل قوله تعالى في الروم لما غلبهم فارس الم غلبت الروم في ادنى
الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين موتوه
لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين وقوله وعد الله الذين

آمنوا

منوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض الاية فكان جميع
هذا كما قال صلى الله عليه وسلم واذا ثبتت نبوته صلى الله
عليه وسلم ثبتت نبوة سائر الانبياء لثبوت كل ما اخبر به
صلى الله عليه وسلم ونبوته من جملته وما اخبر به هو المراد
بالسمعيات في كتب اصول الدين وهي هو ما يتوقف
في السمعيات اي ما يتوقف على السمع من الاعتقادات التي لا
يستقل العقل باثباتها كالحشر والنشر وعذاب القبر ونعيمه ونحو ذلك
مما يجيء عنه تراجمه واما الامامة وما يتعلق بها فقد جرى المصنف
ان الكتاب على انها ليست من العقايد الاصلية بل من المتممات او
من الفروع المتعلقة باعمال المكلفين اذ نصب الامام عندنا
واجب على الامة سمعا وانما نظم في سلك العقايد تاسيا با
يستفيض في اصول الدين ولا يخفى ان هذا اولى تم في نصب الامام
لا يتم في كل مباحث الامامة فان منها ما هو اعتقادي كعقد
ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر
وهكذا وترتيب الخلفاء الاربعة في الفضل ونحو ذلك فلذا
والله اعلم لم تفت في سلك العقايد وادخلها بعض المصنفين في تتمة
كما قدمناه اول هذا التوضيح وهذا الركن مداره ايمان
على عشرة اصول [illegible] في الحشر والنشر والنشر يعني
يعلق بعد موتهم والحشر سوقهم الى موقف الحساب ثم الى الجنة
والى النار واما الملي اي المنسوب الى ملة اي شريعة جاء بها
نبي من جهة تمسكه بها واعتقاده حقيتها فقد يضيع به للقطع

يوجد هما عن الله ورسوله ولا خلاف بين الشرايع في الاصول
الاعتقادية انما الاختلاف بينهم في الفروع وكل منها وردت
به شريعة من اصول العقايد فهو كذلك في كل ملة وقد قال تعالى
كما بدأنا اول خلق نعيده وقال تعالى ما ليس ذلك بقادر على
ان يحيي الموتى وقال تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة
وقال تعالى الله لا اله الا هو ليجمعنكم الى يوم القيمة لا ريب فيه
وقال تعالى ثم الينا تحشرون وقال تعالى وهو الذي يبدؤا الخلق
ثم يعيده وهو اهون عليه اي بتقدير تمثيل قدرته بقدرتكم
الحادثة التي تتفاوت المقدورات بالنسبة اليها كما يدل عليه
قوله تعالى وله المثل الاعلى فان جميع مقدوراته تعالى بالنسبة الى
قدرته التي هي صفته القديمة سواء لا يتصور فيها تفاوت
بالاهونية وتكرره ذكر الحشر والنشر في كلام الله تعالى
وتحوله كثير كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم
قل يحييها الذي انشاها اول مرة وقوله تعالى فسيقولون
من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله تعالى ايحسب
الانسان الن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي
بنانه وقوله تعالى يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر
علينا يسير وقوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا
ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وقوله تعالى افلا يعلم اذا
بعثر ما في القبور الى غير ذلك من الايات وقد تواترت معناه
في الاحاديث النبوية حتى صار ذكره لكثرة تكراره في الكتاب

والسنة

وسنة وعلى السنة علماء الامة مما علم بالضرورة من الدين
يتوقف على نظره وانعقد الاجماع على كفر من انكره اي الحشر
نشرهم جوازا او وقوعا اي انكر جواز وقوعهما او انكر وقوع
عبارة جوزه وقد انكرهما معا الفلاسفة الزاعمون بانه
ادمعاد الا الروحاني لا الجسماني وهذا الانكار هو احد
الامور التي كفروا بها واذا لم يجمع على الكفار بجحد كل فرد
كما ستعرفه في الخاتمة بل قد وقع بين ائمتنا خلافا في
كفار الفرد المخالفة لنا من اهل القبلة كالمعتزلة وغيرهم
والمعتمد عدم تكفيرهم واوجبه المعتزلة اي قالوا بوجوب
وقوع ما ذكر من الحشر والنشر عقلا بناء منهم على الجابهم
على الله تعالى ثواب المطيع اي اثابته وعقاب العاصي اي
معاقبته وعندنا وجوب وقوعه اي ما ذكر من الحشر والنشر
لاخباره تعالى به فقط في كتبه وعلى السنة رسله لا يجب العقل
وقوعه ولا يجب عندنا على الله شيء فيجوز ان يعفو
عمن مات مصرا على الكبائر بشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم
او دونها بمحض فضل الله سبحانه قال تعالى ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وروى انس انه
صلى الله عليه وسلم قال شفاعتي لاهل الكبائر من امتي اخرجه
ابو داود والترمذي وابن حبان والبزار والطبراني وروى
احمد باسناد جيد انه صلى الله عليه وسلم قال شفاعتي لمن شهد
ان لا اله الا الله مخلصا وان محمدا رسول الله يصدق لسانه

قلبه وقلبه لسانه وعندهم اى المعتزلة لا اثر للشفاعة الا
فى زيادة الثواب لوجوب اى لرجل توهم بالوجوب الذى
ذكرناه عنهم وهو وجوب تعذيب من مات مصرا على معصية
واثابته من مات على الطاعة بحسب طاعته وهو خلاف فى عبارة
العفو عن الكفرة انما الخلاف فى دليله فلا يجوز وقوعه سمعا
عندنا اى من جهة دلالة السمع قال تعالى فما تنفعهم شفاعة
الشافعين اى لو شفعوا لكن لم يقع ذلك اى اتيانهم بالشفاعة
قال تعالى من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه ولا يجوز العفو عن
الكفرة عقلا اى من جهة دلالة العقل عندهم اى المعتزلة
على ما زعموا وصاحب العمدة من الحنفية منا منهم على ان
العفو عنهم اى عن الكفار مخالف للحكمة على ما ظنوه فان وفاقية
الحكمة التفرقة بين المسى والمحسن وفى جواز العفو عن المسيء
تسوية بينهما فيمتنع العفو عقلا عليه تعالى فيجب العقاب
اى وقوعه منه تعالى لانه يثبت بترك العقاب نقض فى نظر
العقل لكونه خلاف مقتضى الحكمة كما اسمعناك فى الاصل
الرابع من اصول الركن الثالث من معنى الوجوب المنسوب
اليه تعالى فى كلامهم وقد اجيب بعد التنزل الى تسليم قاعدة
الحسن والقبح العقليين بمنع كون مقتضى الحكمة التفرقة ولو
سلم فيجوز ان يكون التفرقة بوجه اخر غير ورود التعذيب المبنى
كجرمانة النعيم دون تعذيب بالنار ويشفع الانبياء عليهم
الصلوة والسلام والصلحاء ممن الشهداء وغيرهم للوعد

كثيرة المتواترة المعنى ومنها حديث ابى سعيد فى الصحيح
انه قال يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيمة الحديث بطوله
وفيه فيقول الله تعالى شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون
ولم يبق الا ارحم الراحمين الحديث وحديث ابى سعيد ايضا عند
الترمذى وحسنه ان من امتى من يشفع للفئام ومنهم من يشفع
للقبيلة وللرجل وللرجلين على قدر عمله ومنها حديث الترمذى
وابن ماجة وابن حبان وغيرهم ليدخلن الجنة بشفاعة رجل
من امتى اكثر من بنى تميم وقد اختلف فى كيفية الاعادة بعد
الموت ومصير البدن ترابا فذهبت طائفة من الكرامية اتباع
محمد بن كرام بتشديد الراء وبعضهم يخففها الى ان الجواهر اى
الاجزاء التى منها تاليف البدن لا تنعدم بل تتفرق وتختلط
بغيرها وتصور بصورة التراب مثلا وقد زالت منها الحيوة
والقدرة والرطوبة واليبوسة والحياة والتركيب ثم يجمعها الله سبحانه
ويؤلفها على النهج الاول كما كانت واصل النهج سلوك الطريق
ويطلق مرادا به الطريق والحال والصفة وهو المراد هنا وهو
ما قاله هؤلاء الاجزاء المتفرقة المذكورة قابلة للجمع بالقدرية
والله سبحانه عالم بتلك الاجزاء وانها اى بد من الابدان بعد
الاعادة على جمعها وتاليفها ما تقرر من عموم علمه تعالى لكل المعلومات وشمول
قدرته لكل الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل
يوجب صحة الوقوع وجوازه قطعا وهو مطلوب وهؤلاء ينكرون
عادة المعدوم وقولهم انها اى الجواهر التى منها تاليف البدن

ينعلم كالباء الا بعضا منها منصوصا عليه في الحديث الصحيح
وهو عجب الذنب منه تعاد بعينها بعد عدمها وانما قلنا بذلك
لظاهر قوله صلى الله عليه وسلم كل ابن ادم يفنى الا عجب الذنب
والحديث في الصحيحين وغيرهما بطرق والفاظ منها في الصحيحين
ليس من الانسان شيء لا يبلى الا عظما واحدا وهو عجب الذنب منه يركب
الخلق يوم القيمة وفي رواية لمسلم ولابي داود والنسائي كل ابن
ادم يأكله التراب الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب فيه وفي
لمسلم ايضا ان في الانسان عظما لا تاكله الارض ابدا منه يركب
الخلق يوم القيمة قالوا اي عظم هو يا رسول الله قال عجب الذنب
وفي رواية لاحمد وابن حبان قيل وما هو يا رسول الله قال
مثل حبة خردل منه تنشأون وهو بفتح العين المهملة وسكون
الجيم ثم موحدة محل اسفل القلب عند رأس العصعص شبه في
المحل محل اصل الذنب من ذوات الاربع والمسئلة عند المحققين
ظنية يعني مسئلة ان الاعادة هل هي جمع الجواهر المتفرقة
ايجادها بعد عدمها ومن صرح بذلك منهم حجة الاسلام
في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد قال فان قيل فما تقولون في تفرق
الجواهر والاعراض ثم يعادان جميعا او تعدم الاعراض دون الجواهر
وانما تعاد الاعراض قلنا كل ذلك ممكن ولكن ليس في الشرع
دليل قاطع على تعيين احد هذه الممكنات يعني ان الادلة الواردة
ظنية قال المصنف والحق ما دل في المسئلة بحسب ما قامت عليه
الادلة وقوع الكيفيتين اعادة ما انعدم بعينه وتأليف

ما تفرق

ما تفرق من اجزاءه الا الحكم بانه اي الشان انما يكون ما الوجه الذي
يقع عليه الاعادة هكذا اي اعادة المعدوم بعينه او كذا اي
جمع المتفرق اي انما يكون على احد الوجهين على التعيين دون الجزم
بالحكم باحدهما فلا فرق ان خلافه ممكن وانما قلنا بوقوع الامرين
على الكيفيتين معا لشمول القدرة الالهية لكل الممكنات وكل
من اعادة ما انعدم وتاليف ما تفرق امر ممكن اما امكان تاليف
ما تفرق فظاهر كما مر واما امكان اعادة ما انعدم فاشار اليه بقوله
والاعادة احالت كالابداع الاول اي ايجاده من عدم لم يسبقه
وجود وغاية ما يراد العلم على المبدع اولا تصيره كانه لم يحدث
وقد تعلقت بالقدرة الالهية ايجاده من عدمه الاصلي فكذا اي كتعلقها بايجاده من عدمه الاصلي يتعلق بايجاده من
عدمه الطارئ كما بينه عليه قوله كما بدأكم تعودون وقوله
تعالى وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي
رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم
فالوجود الثاني ليس ممتنعا لذاته ولا لشيء من لوازم ذاته والا
لم يقع ابتداء وكذلك الوجود الثاني لو كان مقتضى ذات شيء
او لازمه الذاتي لا يختلف بحسب الازمنة فلا يكون ممتنعا في
وقت ممكنا في وقت واذا لم يمتنع لذلك ولا شبهه في انتفاء وجوبه
فيكون ممكنا وهو المطلوب فمعنى الاعادة ان الوجود ثانيا هو
الوجود اولا لا ان الوجود ثانيا مثله اي مثل الاول بل هو
الموجود اولا وجد بعد فنائه عينه وجودا ثانيا وهذا لا ينافي

باب الموجود اولا هو الموجود ثانيا بعينه لا مثله انما ذهبنا اليه
لان وجود عينه اولا انما كان طريقا لتعلق العلم به اى بوجوده
والغرض انه اى الموجودات يفنيه بعد طريان العدم عليه
ثابتة فى العلم حال كونه متعلقا فى الازل بايجادها وقت وجوده
اذ المعدومات التى جزمت الى الوجود انما وجدت على حسب تعلق
العلم فى الازل واذا وجدت ثانيا فعلى حسب تعلق العلم فى
الازل بايجادها قال المصنف عفى عنه وعندى انه يمكن حمل
قول المعتزلة بثبوت الجواهر فى العدم وتقررها فيه على هذا
اعنى الثبوت والتقرر العلمى اذ بعيد من العقلاء ذوى الحواس
فى الدقايق التكلم بما لا معنى له ولا وجه فان المعتزلة يقولون
المعدوم شئ وثابت فاذا عدم الموجود نفى ذاته المخصوصة
فامكن بذلك ان يعاد وقولهم المعدوم ثابت اذا لم يحمل على ما
قاله المصنف لا يحصل منه معنى ولا يتجه له وجه يحمل عليه
اذ ليس للثبوت معنى الا الوجود والتحقق ولو قيل المعدوم موجود
كان كلاما متناقضا لا يصدر عن عاقل ثم على ما اولنا عليه
للمصنف يصح ويرتفع النزاع بيننا وبينهم وكذا اى وكما قلنا
بوجوب حمل قول المصنف له بثبوت الجواهر فى العدم على ما
ذكرنا لزاما جزم بقول من الاقوال التى اختلف فيها القائلون
بعمة الفناء على الجواهر فلا جزم بان الافناء اى افناء الجواهر
بكلمة افن كما يجاد بكلمة كن كما ذهب اليه ابو الهذيل
من المعتزلة او بان افناء الجواهر بواسطة احداث ضده

هو الفناء الواحد المحل اى كل اجزاء البدن كما قاله ابن الاخشيد
من المعتزلة فانه ذهب الى ان الفناء وان لم يكن متحيزا لكنه
يكون حاصلا فى جهة معينة فاذا احدث الله تعالى فيها عدمت
الجواهر باسرها او بان افناء الجوهر بواسطة احداث اضداده
متعدده بعدد كل جزء من اجزاء الجسم وهى الجواهر
التى تالف منها الجسم فى كل جوهر فنا ثم ذلك الفناء يقتضى
عدم الجوهر فى الزمان الثانى كما ذهب اليه ابن شيث
منهم ايضا او بان افناءه بنفى اى بسبب نفى شرط
هو البقاء الذى يخلقه الله تعالى حالا فحالا فى الجوهر فان
لم يخلقه الله انتفى الجوهر كما ذهب اليه الاكثرون
من اصحابنا والكعبى من المعتزلة بل الحق اى كل هذه الاقوال
فى حيز الجواز والحكم باحدها عينا دون غيره موجب
اى دليل يوجب القول به من غير انا نقول يخلق الله الفناء اى
بانه القدر الذى بسبب حدوثه يحصل الفناء هو خلق فناء واحد
لا فى محل فتفنى به الجواهر باسرها كما ذهب اليه ابو هاشم واتباعه
من المعتزلة وفى تعبير المصنف بخلق الافناء تابع ونحوه اى لو
يقول بنحو هذا القول من الاقوال الظاهر بطلانها كقول ابى على
الجبايى واتباعه بانه يخلق بعدد كل جوهر فنا لا فى محل
تفنى الجوهر وقول النظام ان الجسم ليس بباق بل يخلق حالا
فحالا الا فنى لم يخلق فنى وكذا يجوز ذكره التشريح ما نافيا بناء
على القول بان الروح جسم لطيف سار فى البدن كما ورد

اى كسرايده ماند الروحه فى القبر والنار فى الفحم فالمعاد هو كل من
الروح والبدن جسم فالمعاد اما الجسم واما فى قوله او روحا
نبيا بعض الرواة ويجوز كونه للشره روحانيا جسمانيا بناء على
تقول بانها اى الروح جوهر مجرد ليس بجسم وله قوة حاله فى
الجسم بل يتعلق به تعلق التدبير والتصرف لا يفنى شئ بفنا بدنه
ترجع الى البدن اى تعلقها به اى بما كانت متعلقة به من الابدان
فالمعاد شيآن جسم وروح تعاد اليه وهى ليست بجسم وهذا راى
كثير من الصوفية والشيعة والفرق بينه وبين مذهب التناسخية
كما قاله الامام الرازى فى نهاية العقول ان التناسخية يقولون
بقدم الارواح وردها الى ابدان اخر فى هذا العالم وينكرون الاخرة
والجنة والنار والمسلمين القائلين بالمعاد الروحانى يقولون بحدوث
الارواح وردها الى ابدانها لا فى هذا العالم بل فى الاخرة والقول
بالنفوس المجردة لا يرفع بانفراده اصلا من اصول الدين بل ربما
يؤيده انتهى ملخصا واكثر المتكلمين على الاول وهو ان الروح
جسم لطيف سار كما مر لقوله فادخلى فى عبادى والتجرد ينافيه
اى ينافى الدخول فى العباد بعض الدخول فى ابدانهم لان المجرد
لا يكون داخلا فى البدن لا يكون جزأ منه ولا ذو حالة فيه اذ المجرد
كما مر عبارة عما ليس بجسم ولا ذو حالة فى الجسم بل هو موجود مكانى
فلا يقبل اشارة حسية وانما يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف
كتدبير الملك امور اقليم وليس حالا به وكذا ما ورد فى الحديث
من ان ارواح بعض المؤمنين فى اجواف طيور خضر ترتع فى الجنة

وتاوى الى قناديل معلقة تحت العرش وارواح الكفار فى اجواف
طيور سود فى جهنم كل ذلك ينافى التجرد كما مر والوارد فى ارواح
بعض المؤمنين هو ما فى صحيح مسلم من حديث مسروق قلنا
عبد الله يعنى ابن مسعود عن تفسير هذه الاية ولا تحسبن الذين
تتلوا فى سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فقال
اما انا قد سئلنا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
ارواحهم فى اجواف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح
من الجنة حيث شاءت ثم تاوى الى تلك القناديل فى جامع
الترمذى من حديث كعب بن مالك ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال ان ارواح الشهداء فى حواصل طير خضر تعلق من
ثمر الجنة او شجر الجنة ويعلق بضم اللام معناه تتناول ايهما والوارد
فى ارواح الكفار لم يحضرنى حين هذه الكتابة تخريجه ويقوم
مقامه وصف الروح فى الاحاديث الصحيحة بان الملك يقبضها
عند قبضها وما فى مسند احمد باسناد رجاله رجال الصحيح عن
البراء رفعه من ان روح الكافر ينتهى بها الى السماء فلا يفتح لها
وان روحه تطرح طرحا ومن اهل السنة جماعة على المذهب
الثانى منهم ابن الخشاب وهو انها جسمانى كما نقله جمع الاسلام
وابو الامام ابى منصور الماتريدى وغيرهما كالراغب والحليمى
ولهم ايضا ظواهر تمسكوا بها والمسئلة ظنية لا قاطع فيها واعلم ان
صاحب شرح المقاصد قال قد بالغ الامام الغزالى فى تحقيق
المعاد الروحانى وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الارواح

حتى سبق الكثير من الاوهام وقضى في السنة بعض العوام انه يلزم
الاجسام افتقاره عليه فيف وقد صرح به في مواضع من كتب الامام
وغيره وذهب الى ابعاده وكفر ثم قال عقب ذلك في شرح مقاصد
نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعاد الى ان معنى
ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة تلك البدن بدنا يعيد
اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ويضيف كون غير البدن
الاول بحيث الشخص وامتناع اعادة المعدوم بعينه انتهى
كلام شرح المقاصد واعلم ان كلام الغزالي في الاقتصاد صريح في
ان المعاد عين الاول فانه قال بعد ان ذكر ذلك فان قيل لم تميز
المعاد عن مثل الاول وما معنى قولهم ان المعاد هو عين الاول
قلنا المعدوم منقسم في علم الله تعالى الى ما سبق له وجود والى
ما لم يسبق له وجود كما ان العلم في الازل انقسم الى ما سيكون
وجود والى ما علم الله انه لا يوجد وهذا الانقسام لا سبيل الى
انكاره فالعلم شامل والقدرة واسعة ومعنى الاعادة ان يبدئ
الوجود بالعدم الذي سبق له الوجود ومعنى المثل ان يخترع
الوجود لعدم لم يسبق له وجود ثم قال وقد اطبنا في هذه المسئلة
في كتاب التهافت يعني مؤلفه الذي سماه تهافت الفلاسفة
وسلكنا في ابطال مذهبهم تقدير بقاء النفس التي هي غير متغير عندهم
وتقدير عود تدبيرها الى البدن سواء كان ذلك البدن
هو عين جسم الانسان او غيره وذلك الزام لا يوافق ما يعتقده
فان ذلك الكتاب مصنف لابطال مذهبهم لا لاثبات المذهب

للحق فاعلم ان ما قدمناه من ان الانسان هو هذا هو بعينه هو نفسه هو
اعتقاله بتدبير لبدنه كما عارض له وبدنه ما له لزمهم
بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالاعادة
وذلك برجوع النفس الى تدبير بدن من الابدان انتهى كلامه
الاقتصاد وفيه من ابعاد جمة الوسلام عما نسب اليه ما لا
يخفى ولما ذكر المصنف الخلاف في حقيقة الروح عرف الحياة
الحادثة ليظهر مغايرتها للروح فقال والحياة عرض يلزم
وجوده في البدن تعلق الروح بالبدن عادة اي بحسب
ما اجرى الله تعالى به عادته فاذا فارقت الروح البدن
فارقته الحياة ايضا وقيد المصنف بالعادة للتنبيه على
اعتدال المزاج وجود البنية اي البدن المؤلف من العناصر
الاربعة والروح الحيواني وقد عرفوه بانه جسم لطيف بخاري
يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب
ويسري الى البدن في عروقه نابته من القلب تسمى بالشرايين ليس
شيء منها شرطا عندنا في تحقق المعنى المسمى بالحياة خلافا
للفلاسفة والمعتزلة [illegible]
سؤال منكر ونكير وعذاب القبر ونعيمه وردت بها الاخبار
اي بكل من السؤال ومن عذاب القبر ونعيمه بالفاظ مختلفة
وتعددت طرقها تعددا افاد به مجموعها التواتر المعنوي
وان لم تبلغ احادها حد التواتر فمنها في الصحيح اي صحيح
البخاري بل في الصحيحين وغيرهما حديث ابن عباس انه

صلى الله عليه وسلم مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان
في كبير ثم قال بلى احدهما فكان يمشي بالنميمة والاخر فكان
لا يستتر من بوله وقوله وما يعذبان في كبير اي عندهم وقوله
بلى اي انه كبير عند الله وفيه اي في الصحيح ايضا بل في الصحيحين
وغيرهما من حديث عائشة وغيرها استعاذته صلى الله عليه
وسلم من عذاب القبر وفي الصحيحين وغيرهما ايضا ان قوله
تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر
يقال له من ربك فيقول ربي الله ونبي محمد صلى الله عليه
وسلم وفي الصحيحين وغيرهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ان العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه اصحابه حتى انه ليسمع
قرع نعالهم اذا انصرفوا اتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له ما
كنت تقول في هذا الرجل لمحمد فاما المؤمن فيقول اشهد انه
عبد الله ورسوله فيقال له انظر الى مقعدك من النار قد ابدلك
الله به مقعدا من الجنة قال النبي صلى الله عليه وسلم فيراهما
جميعا واما الكافر او المنافق فيقول لا ادري كنت اقول ما
تقول الناس فيه فيقال له لا دريت ولا تليت ثم يضرب بمطرقة
من حديد ضربة بين اذنيه فيصيح صيحة يسمعها من يليه الا
الثقلين وقوله ولا تليت اصله تلوت حولت الواو بالمزاوجة
دريت اي لا قرأت ودعا عليه وقيل معناه لا تبعت الناس
من تلا ولده فلانا اذا تبعه وقيل في معناه غير ذلك وفي
رواية للترمذي يقال لاحدهما المنكر وللاخر النكير وفي رواية

للبيهقي انه منكر ونكير وحاديث السؤال في الصحيحين والسنن
والمسانيد وغيرها قد وردت معناه ومختصره من رواية غير واحد
من الصحابة رضي الله عنهم حكاية عن الكفار قالوا ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين الثانية هي الموتة الثانية منهما
هي الموتة التي بعد السؤال على احد القولين في تفسير الآية وقال
تعالى حاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا وفي الصحيحين من حديث عمر ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده
بالغداة والعشي ان كان من اهل الجنة فمن اهل الجنة وان كان
من اهل النار فمن اهل النار يقال له هذا مقعدك حتى يبعثك
الله اليه يوم القيمة وكل من السؤال في القبر وعذابه ونعيمه
امر ممكن وردت به هذه الاخبار المتواترة المعنى فيجب التصديق
به وقد تمسك المنكرون للسؤال وعذاب القبر ونعيمه وهم طوائف
عمرو وبشر المريسي واكثر متاخري المعتزلة بان ذلك يقتضي اعادة
الحياة الى البدن لفهم الخطاب ورد الجواب وادراك اللذة والالم
وذلك منتف بالمشاهدة وذكر بعضهم الجواب عن ذلك وتوضيحه
انا نمنع اقتضاء ذلك عود الحياة الكاملة الى جميع البدن وغاية ما
يقتضيه اعادة الحياة الى الجزء الذي به يفهم الخطاب ورد الجواب
والانس قبل موته لم يكن يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه
واي جزء يفهم الخطاب ويجيب ممكن مقدور عليه وامور البرزخ
لا تقاس بامور الدنيا وبه اي هذا التقرير والباء بمعنى مع اي ومع
هذا التقدير يبعد قول من قال انه لا يخلق فيه اي في الميت

قدرة ولا فعل اختيارى ويبعد معناه هنا غاية بعده لان كلا من
الملكين دوى قدرة على الجواب والاختيار له والقول المذكور منقول
فى شرح المقاصد عن هل الحق واستدلوا مستنده بجواب الملكين ثم
يال المصنف بنسبته الى اهل الحق بانه بعيد ثم اشار الى تمسكات
المنكرين ودفعها فاشار الى التمسك بقوله وما استحيل به ما ذكر من
السؤال وعذاب القبر ونعيمه من جهة ان اللذة والالم والعلم
كلها من فروع الحيوة والعلم والقدرة والحيوة بلا بنية ذا بنية
قد فسدت وبطل مزاجه ومن جهة كون الميت ساكنا لا يسمع
سؤالنا اذ لا سؤالنا ومنهم اى من الموتى من حرق فصيرته رمادا
او تذروه الرياح فلا يعقل حياته وسؤاله واشار الى دفعها
بقوله فجرد استبعاد لخلاف المعتاد وهو لا ينفى الامكان فافاد
ذلك ان الامر الذى يتكلم فيه من سؤال الملكين وعذاب القبر ونعيمه ممكن
اذ لا يشترط فى الحيوة البنية كما قدمنا ولو سلم اشتراطها جاز ان يخلق
الله تعالى من الاجزاء ما يأتى به الادراك وباه يصير بنية وان
كان الميت فى بطون السباع وقعور البحار وغاية ما فى الباب ان
يكون بطن السبع ونحوه قبرا له ولا يمتنع ان لا يشاهد الناظر منه
ما يدل على ذلك بان النائم ساكن بظاهره وهو مع ذلك يدرك
من الكلام واللذات ما تحس تأثيره عند يقظته كالمضروب زمانا بعد
استيقاظه من مناقد خرج من جماع رآه فى
منامه وقد كان نبينا عليه الصلوة والسلام يسمع كلام جبريل
ويشاهده ومن لى بالحال ان من حوله من الصحابة او من هو

مزجه فى مكانه كعايشة اذ كانت معه بفراش واحد لا تشعر
بذلك وانكار السؤال وما ذكر معه لعدم مشاهدة تؤدى الى
انكار ما ذكر من مشاهدة النبى صلى الله عليه وسلم لجبريل وسماعه
كلامه وسماع جبريل جوابه وانكاره كفر والحاد فى الدين وهذا
اى ما ذكرناه من سماع سؤال الملكين وفهمه ورد جوابهما وان
لم يشاهد ذلك انما قلنا به لدلالة الادراك والاسماع عندنا
معشر اهل الحق بخلق الله تعالى فاذا لم يخلقه لبعض الناس لا يكون
كما يدل عليه قوله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء وبعد
اتفاق اهل الحق على اعادة قد ما يدرك به الالم واللذة من الحيوة
للجسد الميت تردد كثير من الاشاعرة والحنفية فى اعادة الروح اليه
ايضا فنفوا لتلازم الروح والحيوة لانى العادة فقال الا تلازم
بينهما عقلا قالوا فقد تعود الحيوة دون عود الروح خرقا للعادة
وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع ومن الحنفية
القائلين فالمعاد الجسمانى من قال بانه يوضع فى الروح بحيث
يدرك ما ذكرنا من اللذة والالم وما قول من قال اذا صار
ترابا يكون روحه متصلا بترابه فيتالم الروح والتراب جميعا فهذا
القول منه يحتمل قوله بالنصب اى يحتمل ان يكون قائلا بتجرد الروح
وجسمانية المعاد وان يكون قائلا بانها جسم لطيف سار فى البدن
كما مر وقد ذكرنا ان منهم اى من الحنفية كما لما تريدى واتباعه
من يقول بتجردها اى الروح لكنه اى الماتريدى نقل اثر
انه قيل للنبى صلى الله عليه وسلم يا رسول الله كيف يوجع اللهم

مزاحمه

في القبر ولم يكن فيه روح فقال كما يوجع سنك وان لم يكن فيه الروح
قال فاخبار السؤال يوجع لانه متصل بالتجم وان لم يكن فيه الروح فكذا
بعد الموت لما كان روحه متصلا بجسده يوجع الجسد وان لم يكن
الروح فيه وهذا الاثر الذي ساقه لو اريح الوضع عليه ظاهره وارد
يخفى ان مراده بالتراب اجزاؤه اي اجزاء الجسد الصغار وانه
يكفي اتصال الروح بما يحصل به ادراك الالم واللذة منها لا بجملتها
ومنهم اي ومن الحنفية من اوجب التصديق بذلك على بعذاب
القبر ونعيمه ومنع من الاشتغال بالكيفية اي بكيفية عود الروح
والادراك بل طريقه هو التفويض اي تفويض علم كيفية
ذلك الى الخالق جل وعز كما هو شان السلف رضي الله تعالى
عنهم في تفويض علم ما يشكل ظاهره اليه سبحانه وتعالى والاصح ان
الانبياء عليهم الصلوة والسلام لا يسالون في قبورهم لا
اطفال المؤمنين اما الانبياء فلانه تتعدد ان بعض صلحاء الامة
تامن فتنة القبر بسبب عمل صالح كالشهيد ففي سنن النسائي ان
رجلا قال يا رسول الله ما بال المؤمنين يفتنون في قبورهم الا
الشهيد قال كفى ببارقة السيوف على راسه فتنة وكذا رابط
يوما وليلة في سبيل الله ففي صحيح مسلم رباط يوم وليلة خير من
صيام شهر وقيامه وان مات جرى عليه عمل الذي كان يعمله و
اجرى عليه رزقه وامن من الفتان واذا ثبت ذلك لبعض
الامة فالانبياء عليهم الصلوة والسلام مع علو مقامهم المقطوع
بسببه بالسعادة العظمى ومع عصمتهم اولى بذلك واما الاطفال

المؤمنين

المؤمنين فانهم مؤمنون غير مكلفين وقد اختلف في سؤالهم فقال
المشركين وفي دخولهم هل يدخلون الجنة او النار فتردد فيهم
ابو حنيفة وغيره ولم يحكموا لاحدهم بسؤال ولا بعدمه وابائهم
من اهل الجنة ولا من اهل النار وقد وردت فيهم اخبار
متعارضة وبحسب الظاهر منها انه صلى الله عليه وسلم سئل عن
اطفال المشركين فقال الله اعلم بما كانوا عاملين قبله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فابواه
يهودانه او ينصرانه او يمجسانه الحديث ومنها انه صلى الله عليه وسلم
سئل عن المشركين يبيتون فيصاب من ذراريهم والاطفال فقال هم
منهم او قال هم من ابائهم والجميع في الصحيح ولتعارضها حصل
التوقف فالسبيل اي الطريق الذي ينبغي ان يسلك في حكمهم
تفويض علم امرهم الى الله تعالى وان معرفة احوالهم في الاخرة ليست
من ضروريات الدين وليس فيها دليل قطعي وقد نقل الامر بالامساك
عن الكلام في حكم الاطفال في الاخرة مطلقا عن القاسم بن محمد
عروة بن الزبير من روحانيا تابعيين وغيرهما وقد ضعف بعض البركات
النسفي في المكاني في رواية التوقف عن ابي حنيفة وقال الرواية الصحيحة
عنه ان اطفال المشركين في المشيئة لظاهر الحديث الصحيح الله اعلم
بما كانوا عاملين وقد حكى الامام النووي فيهم ثلاثة مذاهب الاكثر
منهم في النار والثاني التوقف والثالث الذي صححه انهم في الجنة
كل مولود يولد على الفطرة وحديث رؤية ابراهيم ليلة المعراج
في الجنة وحوله اولاد الناس وقال محمد بن الحسن اعلم بصيغة المضارع

ان الله لا يعذب احدا بلا ذنب وهو ميل الى ما رجحه النووي
وفي اطفال المشركين اقوال اخر ضعيفة لا نطيل بذكرها وبالله
التوفيق والصلاة (الميزان) هو حق اي ثابت دلت عليه
قواطع السمع وهو ممكن نوجب التصديق به قال الله تعالى
ونضع الموازين القسط ليوم القيمة الاية وقال تعالى فاما من ثقلت
موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه
هاوية وقال تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فا
ولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا
انفسهم في جهنم خالدون وهو ميزان حقيقي له كفتان وهو
كما ذهب اليه كثير من المفسرين عملا بالحقيقة لامكانها وفي حديث
البطاقة والسجلات اثبات الكفتين اذ فيه فوضعت السجلات
في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة
رواه الترمذي والحاكم ورد اثبات الكفتين في غير ما حديث
وقد انكر بعض المعتزلة الميزان ذهابا منهم الى ان الاعمال اعراض
لا يمكن وزنها فكيف وقد انعدمت وتلاشت قالوا بل المراد
منه العدل الثابت في كل شئ وقد وقع هذا بان الموزون
صحائف الاعمال فان الكرام الكاتبين يكتبون الاعمال في صحائف
هي اجسام وقيل بل يجعل الله تعالى الاعراض اجساما فيجعل الحسنات
اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واقتصر المصنف
كحجة الاسلام على الاول لانه الذي دلت عليه الاحاديث كحديث
البطاقة وقد دل حديث البطاقة ايضا على ان الوزن ليس بحسب

مقدار الجرم على ما هو المعهود في الدنيا وهل يعم وزن الاعمال كل مكلف
نبه القرطبي على انه لا يعم واستشهد لذلك بقوله تعالى في الجرم المعهود
بيسماهم فيؤخذ بالنواصي والاقدام وقد تواترت الاحاديث
بدخول قوم الجنة بغير حساب ولا يبعد ان يوزن عمل من لم تصدر
منه ذنب قط تنويها بشرفه وسعادته على رؤس الاشهاد وان
يوزن عمل من ليس له حسنة اعلانا بخزيه وفضيحته على رؤس
الاشهاد ومن الحكمة في وزن عمل هذين كغيرهما مضاعفة الحسنات
بجزاء مثل السيئات كما سيأتي الاشارة اليه في المتن وبهذا ينبه
المصنف على وجه الوزن بقوله ووجهه اي الوجه الذي يقع عليه
وزن الاعمال انه تعالى يحدث في صحائف الاعمال ثقلا بحسب ما
تهيأ عنده تعالى وعبارة حجة الاسلام في عقايده يحدث في
صحائف الاعمال وزنا الى اخره وعبارته في الاقتصاد فاذا وضعت
في الميزان خلق الله تعالى في كفتيها ميلا بقدر رتبة الطاعات وهو
على ما يشاء وتقدير انتهت وهي مصرحة بان الذي يخلق ميلا في الكفة
وهو لا يستلزم خلق ثقل في جرم الصحيفة والله سبحانه اعلم
بحقيقة الحال وربك يخلق ما يشاء سبحانه وتعالى قال في الاتقان
فان قيل فما فائدة في الوزن وما معنى هذه المحاسبة قلنا لا يسأل عما
يفعل الله تعالى فائدة لو يسأل عما يفعل وهم يسألون وقد دلنا
على هذا الى فهم من كلامه قال ثم اعلم بعد في ان يكون الفائدة
فيه ان يشاهد العبد مقدار اعماله ويعلم انه يجزى بعمله بالعدل
او متجاوز عنه باللطف وقد لخص هذا الجواب في العقيدة القدسية

وتبعه المصنف بقوله حتى يفهم العدل في العقاب والفضل في
العفو وتضعيف الثواب وقوله حق غاية لقوله يحدث فيهم
اعمال تقلا الى اخره وقال بعض متاخرين لا يبعد ان يكون من
الحكمة في ذلك ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح ارباب النقصان
على رؤس الاشهاد زيادة سرور لاوليائه وخزي لهم ولفائدة
روى ابو القاسم الاصبهاني في كتاب السنة من حديث موفق
ان صاحب الميزان يوم القيمة جبريل ومن السمعيات الكوثر هو
حوض لرسول الله صلى الله عليه وسلم يكون له في القيمة تردد
الانبياء وزاد عنه اي يرده عنه او شاربه وردت به
الاخبار الصحاح التي تبلغ مجموعها التواتر المعنوي فوجب
قبوله اي قبول الوارد فيه والايمان به فمن الاخبار الصحاح
حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم حوضي مسيرة شهر ماؤه ابيض
من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من
شرب منه لا يظمأ ابدا رواه البخاري ومسلم في رواية
لهما حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه ابيض من الورق
اي الفضة وحديث انس عندهما ايضا ما بين ناحيتي حوضي
كما بين صنعا والمدينة وفي رواية لهما مثل ما بين المدينة
وعمان وفي رواية لمسلم من حديث ابي ذر عرضه مثل طوله
ما بين عمان الى ايلة وفي رواية لهما من حديث ابن عمر ما بين
جنبيه كما بين جربا واذرح قال بعض الرواة قريتان بالشام

بينهما

بينهما مسيرة ثلاث ليال وعمان بفتح العين المهملة وتشديد الميم
بلدة بالاردن وجربا بجيم فراء مهملة فموحدة بعدها مدة و
اذرح بهمزة مفتوحة فذال معجمة ساكنة فراء مهملة مفتوحة
فحاء مهملة والاحاديث فيه في الصحيحين وغيرهما كثيرة جدا رواه
جماعة من الصحابة وههنا تنبيهان احدهما ان الاحاديث قد
اختلف في تقدير الحوض كما مر وتجمع بينها بانه ليس المقصد تقدير
تحديد انما المقصد الاعلام بسعة الحوض جدا وانه ليس كحياض
الدنيا وقد تكرر منه صلى الله عليه وسلم وصفه بذلك فخاطب
في وصفه كل فريق بما يعرفه من مسافة بعيدة ومنهم من قدره
المسافة بالزمان او بالمكان فقال مسيرة شهر من غير قصد تحديد
كما قدمناه والله اعلم الثاني قد فسر المصنف الكوثر بالحوض وهو
قول عطاء من المفسرين ويمكن ان يستدل له بحديث الصحيحين
عن انس بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بين اظهرنا في المسجد
اذ اغفا اغفاءة ثم رفع راسه متبسما فقلنا ما اضحكك يا رسول
الله قال نزلت علي انفا سورة فقرا بسم الله الرحمن الرحيم انا
اعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر ان شانئك هو ابتر ثم قال
اتدرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله اعلم قال فانه نهر وعدنيه
ربي عز وجل عليه خير كثير هو حوض ترد عليه امتي يوم القيمة
آنيته عدد نجوم السماء الحديث وانما يتجه الاستدلال اذا جعلنا
قوله هو حوض عائدا الى النهر والظاهر انه خبر عن الخير الكثير وان ذلك
الخير الكثير هو الحوض ففي رواية في الصحيحين ان الكوثر نهر في الجنة

عليه حوض وقد نقل عن جمع من المفسرين ان الكوثر نهر في الجنة
وفي حديث معراج تصريح بذلك وكذا في الحديث الصحيح المتفق
وغيره وفي الكوثر اقوال اثنت عشر قال به ابن عطية وغيره وهو المشهور
وهو الكوثر الغير البالغ في الكثرة الذي اعطيه صلى الله عليه وسلم
من العلم والعمل وسائر ما اوتيه من خصال الشرف وقد ورد
في صحيح البخاري عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما
انه قال في الكوثر هو الخير الكثير الذي اعطاه الله اياه قال ابو بشر
الراوي عن سعيد قلت لسعيد فان ناسا يزعمون انه نهر في الجنة
فقال سعيد النهر الذي في الجنة من الخير الكثير الذي اعطاه الله اياه
وفي قوله صلى الله عليه وسلم عليه حوضي اي النهر عند الحوض
واي ماءه منه ففي رواية لمسلم في صفة الحوض اي مائه اشد
بياضا من اللبن واحلى من العسل يغت فيه ميزابان يمدانه
من جنة احدهما من ذهب والاخر من ورق ويقال غت الماء
معجمة تثنية فوقيه يغت بالضم اذا جرى جريا متتابعا له صوت
ويقال اذا تدفق تدفقا متتابعا والصراط
وهو جسر ممدود على متن النار اي ظهرها ادق من الشعر واحد
من السيف اما انه جسر ممدود على متن جهنم فلانه قد ورد
في الصحيح في حديث طويل عن ابي هريرة ويضرب الصراط بين
ظهراني جهنم وفي المتفق عليه في حديث طويل عن ابي سعيد
ثم يضرب الجسر على جهنم واما انه ادق من الشعر واحد من السيف
ففي مسلم عن ابي سعيد الخدري بلغني انه ادق من الشعر واحد

من السيف

من سيف ومثله لا يقال من قبل الرأي فله حكم المرفوع وروى الحاكم
من حديث سلمان عن نبينا صلى الله عليه وسلم فاما يوضع
الميزان يوم القيمة فلو وزن فيه السموات والارض وضعت فيقول
الملائكة يا رب لمن يزن هذا فيقول لمن شئت من خلقي فيقول الملائكة
سبحانك ما عبدناك حق عبادتك ويوضع الصراط مثل حد السيف
الحديث قال الحاكم على شرط مسلم وروى الطبراني من حديث ابن
مسعود موقوفا قال يوضع الصراط على سواء جهنم مثل حد السيف
المرهف وفي المتفق عليه وغيرها وصف الصراط بانه دحض مزلة والدحض
بكسر الحاء المهملة الزلق والمزلة هو المكان الذي لا تثبت عليه
القدم الا ثبت ويرده كل الخلائق وورد الصراط معهود وورد النار
كل احد المذكور في قوله تعالى وان منكم الا واردها تذكر في تفسير
الآية ابن مسعود والحسن وقتادة ثم قال تعالى ثم ننجي الذين
اتقوا اي فلا يسقطون فيها ونذر الظالمين فيها جثيا يسقطون
وفسر بعضهم الورود بالدخول لقول جابر رضي الله عنه لما سئل
عن الورود سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الورود
الدخول لا يبقى بر ولا فاجر الا دخلها فتكون على المؤمنين بردا
وسلاما كما كانت على ابراهيم حتى ان للنار او قال لجهنم ضجيجا
من بردهم ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين رواه احمد وابن
ابي شيبة وعبد بن حميد وابو يعلى والنسائي في الكبرى والبيهقي
واقتصر المنذري على عزوه لاحمد والبيهقي وقال في اسناد احمد
رواية ثقاة وفي اسناد البيهقي انه حسن وقد وردت به

ى بالصراط الاخبار كثيرا وقدمنا بعضه قال تعالى منابا
للملائكة احشروا الذين ظلموا وازواجهم وما كانوا يعبدون
من دون الله فاهدوهم الى صراط الجحيم وكثير من المعتزلة ينكرون
اى الصراط كعبد الجبار والجبائى وابنه فى احدى الروايتين
عنهما وغيرهم ويحملون الاية على طريق جهنم وانكارهم اياه
لما فيه من تعذيب الصلحاء والحال انه لا عذاب عليهم قلنا
جوابا عن ذلك هو اى وضع الصراط على الصفة المذكورة
ورد الظاهر اياه امر ممكن وارد على وجه القطعية
فى الاخبار التى قدمنا بعضها فرده ضلالة لانه رد لما
صح وورد السنة به وقوله وهذا الرد القادح الى اخره جواب
سؤال هو ان يقال كيف يمكن المرور عليه وهو كما ذكرتم حاد
من الشعر واحد من السيف والجواب هو ان القادر على ان
يسير الطير فى الهوا قادر على ان يسير الانسان على الصراط
بل هو سبحانه قادر على ان يخلق للانسان قدرة المشى فى
الهوا ولا يخلق فى ذاته هويا الى اسفل ولا فى الهوا خراما
وليس المشى على الصراط باعجب من هذا كما ورد انه قيل
له عليه الصلاة والسلام لما ذكر ان الكافر يحشر على وجهه
كيف يمشى على وجهه والحديث فى الصحيحين عن انس
ولفظه ان رجلا قال نبى الله كيف يحشر الكافر على وجهه
يوم القيمة قال اليس الذى امشاه على رجليه ولفظ احدهما
على الرجلين فى الدنيا قادرا على ان يمشيه على وجهه يوم القيمة

فيمرنا

فيمرنا عليه اى على صراط كالبرق ومنا من كالريح ومنا من كاجود الفرس
كالجواد والراكب يسقطون فى النار على ماء ورد فى المعراج
من الاخبار ومنها فى الصحيحين وغيرهما عن ابى سعيد الخدرى
فى حديثه فى الشفاعة ثم يضرب بجسر على جهنم الحاد قال فيمر المؤمنون
كطرف العين وكالبرق وكالريح وكاجاويد الخيل والركاب
ناج مسلم ومخدوش مرسل ومكدوش فى نار جهنم الحديث
الجنة والنار مخلوقتان الان وعليه جمهور المسلمين
ومنهم بعض المعتزلة كابى على الجبائى وابى الحسين البصرى
وبشر المعتمر وقال بعض المعتزلة كابى هاشم وعبد الجبار وغيرهما
انهما يخلقان يوم القيمة قالوا لانه لو خلقهما قبل يوم الجزا بعث
لا فائدة فيه فلا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر لما تقرر من بطلان
القول بتعليل افعاله تعالى بالفوائد لانه لا يفعل بحكمة قالوا
ولانهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه
والجواب باطل للاجماع على دوامهما وللنصوص الشاهدة ببقا
اكل الجنة وظلها والجواب تخصيصهما من عموم اية الهلاك
المذكورة جمعا بين الادلة اى الاية المذكورة ومما يدل على
وجودهما الان كقوله تعالى فى الجنة اعدت للمتقين وفى النار
اعدت للكافرين فى اى كثيرة ظاهرة فى وجودهما الان كقصة
ادم وحوا وقوله تعالى له اسكن انت وزوجك الجنة فكلوا
من حيث شئتما الحاد قال وطفقا يخصفان عليهما من ورق
الجنة وحمل مثله على بستان من بساتين الدنيا كما زعمه

بعض المعتزلة ويشبه التلاعب والعناد المتبادر المفهوم من
لفظ الجنة بال اللام العهدية في احاديث اشارع ليس داخلا بعنة
الموعود في السنة وكثرة بالجزاء في كثيرة من الظواهر
اي ظواهر كثيرة من الكتاب او من الكتاب والسنة فيكون على
هذا من عطف العام على الخاص لا يكاد يحصى للمستقرى تفيد ذلك
اي تفيد تلك الكثرة اي الجنة هي المعهودة التي هي دار الثواب
وتصيرها اي تصير تلك الكثرة الظواهر المذكورة قطعية في
الدلالة ذلك باعتبار دلالة مجموعها واه كانت دلالة احادها اد
مجموع العدد اليسير منها لا يجاوز الظهور ومن الظواهر قوله تعالى
اعدت للذين امنوا بالله ورسله وقوله تعالى ولقد راه نزلة
اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى وحديث الاسراء
وحديث الكسوف والاجماع من الصحابة رضي الله عنهم
فانهم اجمعوا على فهم ذلك من الكتاب والسنة وطريقه التتبع
اي طريق معرفة اجماع الصحابة على فهم ذلك تتبع ما نقل من
كلامهم في تفسير الايات المذكورة واحاديث الواردة فان ذلك
تفيد اتفاقهم على فهمهم من الجنة ما ذكرناه وقال تعالى قلنا اهبطوا منها
جميعا وجه الاستدلال انه تعالى امر بالنزول من الجنة الى الدار
الدنيا على الارض ولو كانت الجنة فيها اي في الدنيا لم
يقل الاخرجوا منها وقوله تعالى لا ابليس اخرج منها لا
يستلزم نفيه اي نفي كونها الجنة الموعودة التي هي دار الثواب
لانه اي الخروج يجامع الهبوط ونفي الفائدة في خلق الجنة

اده ممنوع اذ هي دار نعيم اسكنها تكلما من يوجده ويسبحه
بالوانه عن التوحيد والتسبيح من الحور والولدان والغيرة
وهذا يرد لقولهم المحكي عنهم فيما مر ان خلقها قبل يوم البعث
لا فائدة فيه وقد ذهب بعض اهل السنة كابي حنيفة الى ان
الجنة المعدة لا تبيد ولا تبيد وانهن ممن استثنى الله تعالى بقوله فصعق
من في السماوات ومن في الارض الا من شاء الله ويشهد له ما
رواه الترمذي والبيهقي من حديث علي رضي الله عنه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان في الجنة مجتمعا للحور العين
يرفعن باصوات لم تسمع الخلايق بمثلها يقلن نحن الخالدات
فلا نبيد الحديث وروى نحوه ابو نعيم في صفة الجنة من
حديث ابن ابي اوفى فهذه فائدة ترجع الى غير تكلما على ان
نفي الفائدة في تعقلك ايها الزاعم ان لا فائدة في خلق الجنة
والنار الود لا ينفي وجود الحكمة في نفس الامر وان لم تحط
انت بها علما وهو سبحانه لا يسال عما يفعل الاصل تتابع
في الامامة وقد قدم المصنف اول الرسالة ان مباحثها ليست
من علم الكلام بل من متمماته وبينا وجهه هناك ووجه القول
بانها منه وقد بدا المصنف هنا بتعريفها فقال هي اي الامامة
استحقاق تصرف عام على المسلمين وقوله على المسلمين متعلق
بقوله تصرف لا بقوله استحقاق اذ المستحق عليهم طاعة الامام
لا تصرفه ولا بقوله عام اذ المتعارف ان يقال علم لكذا الاعام
على كذا وقد عرف صاحب المواقف وشرحه الامامة بانها

خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ جوزه الملة بحيث يجب
اتباعه على كافة الامة وفي المقاصد نحوه فانه قال هي رياسة
عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا
القيد خرجت النبوة وبقيد العموم خرج مثل القضاء والامارة في
بعض النواحي ولما كانت الرياسة والخلافة عند التحقيق ليستا
الا استحقاق التصرف اي معنى نصب اهل الحل والعقد الامام ليس
الا اثبات هذا الاستحقاق له غير المصنف بالاستحقاق فان قيل التعريف
صادق بالنبوة اذ النبي يملك هذا التصرف العام قلنا النبوة
في الحقيقة بعثه بشرع كما علم من تعريف النبوة واستحقاق النبي هذا
التصرف العام امامة مترتبة على النبوة فهي داخلة في التعريف بدون
ما ترتب عليها اعني النبوة ونصب الامام بعد انقراض زمن
النبوة مواجب على الامة عندنا مطلقا سمعا لا عقلا اي واجب
من جهة الشرع لا من جهة العقل خلافا للمعتزلة حيث قال
بعضهم واجب عقلا وبعضهم كالكعبي وابي الحسين عقلا وسمعا
واما اصل الوجوب فقد خالفت فيه الخوارج فقالوا هو جائز ومنهم
من فصل فقال فريق من هؤلاء يجب عند الامن دون الفتنة وقيل
فريق بالعكس اي يجب عند الفتنة دون الامن واما كون الوجوب
على الامة فخالف فيه الامامية والاسماعيلية فقالوا لا يجب علينا
بل على الله تعالى عما يقولون علوا كبيرا الا الامامية اوجبوه عليه
تعالى لفظا فان الشرع عبر بالزيادة والنقصان لا اسما
عيلية اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته اما وعدم وجوبه

عندنا

عندنا على الله تعالى وعلم وجوبه علينا عقلا فقد استغنى المصنف عن
الاستدلال له بما تقدم مع دليله من انه لا يجب عليه تعالى شيء من
احكام العقل في مثل ذلك واما وجوبه علينا سمعا فلانه تواتر
اجماع المسلمين في صدر الاول عليه حتى جعلوا هم ويعبأ وبدوا
ببعد دفن الرسول صلى الله عليه وسلم واختلافهم في التعيين
لا يقدح في ذلك الاتفاق وهذا يوجد من كلام المصنف الا في فعله
استغنى به عن الاستدلال هنا لذلك وقد امام الحق بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق هو ابو بكر
باجماع الصحابة على مبايعته ثم عمر باستخلاف ابي بكر له ثم
عثمان بالبيعة بعد اتفاق اصحاب الشورى ثم علي رضي الله
عنهم اجمعين وانعقدت امامته ببيعة اهل الحل والعقد ثم
قيل اي قد اختلف هل نص صلى الله عليه وسلم على احد فقيل نص على
امامة ابي بكر رضي الله عنه نصا خفيا وهي تقديمه اياه في امر
الصلاة ويعزى هذا الى الحسن البصري وزعم بعض اصحاب الحديث انه
صلى الله عليه وسلم نص على امامة ابي بكر نصا جليا وقال الشيعة
نص صلى الله عليه وسلم على امامة علي رضي الله عنه والاكثرون
وهم جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج على انه لم يكن صلى
الله عليه وسلم نص على امامة احد بعده يعني لم يكن امر بها
ولكن كان يعلمها اي يعلم لمن هي بعده باعلام الله تعالى اياه
دون ان يوم بتبليغ الامة النص على الامام بعينه انما ورد
عنه صلى الله عليه وسلم ظواهر تدل على انه علم باعلام الله تعالى

انها ابو بكر رضي الله عنه فقد قال صلى الله عليه وسلم لمراة اتته
ان لم تجديني فاتي ابا بكر في جواب قولها حين امرها ان ترجع اليه
ارايت ان جئت فلم اجدك ، تريد الموت ، وهو مخرج في صحيح البخاري
عن جبير بن مطعم قال اتت امراة النبي صلى الله عليه وسلم فامرها ان
ترجع اليه قالت ارايت ان جئت ولم اجدك كانها تقول الموت قال
ان لم تجديني فاتي ابا بكر ، وفيه اي في صحيح البخاري ايضا بل
وصحيح مسلم حديث رويا ، صلى الله عليه وسلم البير والنزع
منها اي الاستقاء بالدلو وهو حديث ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال ارايت كاني انزع بدلو بكرة على قليب
فجاء ابو بكر فنزع ذنوبا او ذنوبين نزعا ضعيفا والله يغفر له
ثم جاء عمر فاستحالت غربا فلم ار عبقريا من الناس يفري
فريه حتى روى الناس وضربوا بعطن ، بفتح العين المهملة وسكون
الراء المهملة اخره موحدة الدلو العظيم والعبقري الرجل القوي
الشديد يفري فريه معناه يعمل عمله والفري بوزن فعيل يقع
العرب فلان يفري الفري اذا كان يعمل العمل ويجيده تعظيما
لمجادته والمعطن الموضع الذي تناخ فيه الابل اذا رويت
ومن الظواهر المذكورة استخلاف في امامة الصلاة كما ياتي
وقد استدل المصنف على عدم النص بقوله واذا علمها اي اذا
علم النبي صلى الله عليه وسلم الامامة بعده فاما ان يعلمها امرا
واقعا موافقا للحق في نفس الامر او امرا واقعا مخالفا له
اي للحق وكيف كان اي على اي حالة كانت من الحالتين

٧ والبئرة بكسر الكاف
والقليب البئر قبل ان
تطوى اي تبنى عليها
والذنوب بفتح الذال المعجمة
الدلو اذا كانت مملوة
والغرب ـ ش

فوكان

نوكان المفترض على الامة ، مبايعة غيره اي غير ابي بكر الصديق
لبالغه صلى الله عليه وسلم في تبليغه اي في تبليغ ذلك يفترض
الى الامة بان ينص عليه نصا ينقل مثله على سبيل الاعلان والشهير
كما سياتي لتوقف تعلق الافتراض على الامة على بلوغه اليهم ولما
لم ينقل كذلك ، مع توفر الدواعي على نقله دل ذلك على انه
لم ينص كما سياتي ولما كان قد يقال هنا تعمدا انما لم يبلغه لانه
علم انهم ذو ياتمرون به امره فيه فلم يكن في تبليغهم اياه فائدة
اشار الى دفعه بان ذلك غير مسقط لوجوب التبليغ عليه صلى الله
عليه وسلم فقال كما بلغ سائر التكاليف للاحاد الذين علم منهم
انهم يا تمرون ولم يكن علمه بعدم ايتمارهم مسقطا عنه التبليغ
فان قيل قد بلغه سرا لواحد واثنين ونقل سر ذلك قلنا جوابه ما
بنى عليه المصنف بقوله وتبليغ مثله سبيله الاعلان والشهرة
اي تبليغ بتعدد التبليغ وكثرة المبلغين امرا مشهورا دون
اختصاص الواحد به والاثنين لانه اعني امر الامامة من امورهم
العالية الشاذ ، لما يتعلق به من المصالح الدينية والدنيوية
العامة للرجال والنساء الصغير والكبير ، فالدينية كتنفيذ الاحكام
واقامة الحدود وسد الثغور والجهاد لاعلاء كلمة الموحد ونيل
وتاكد رفع المتغلب وتقويم الغوي واخذ للضعيف من القوي
وانكاح الايامى والنظر في احوال اليتامى وتولية القضاة والامراء
بحيث ينتظم امر المعاش ، مع ما فيه اي في امر الامامة ، من دفع
ما قد يتوهم من اثارة فتنة ، فان قيل يحتمل انه صلى الله عليه وسلم

بلغه على وجه الاعلان والتشهير ولكن لم ينقل او نقل ولم يشتهر
فيما بعد عصره قلنا الجواب ما نبه عليه بقوله ولو وقع كذلك
اى لو بلغه على وجه الاعلان والتشهير ولا شتهر وكان سبيله
ان ينقل نقل الفرائض لتوفر الدواعى على مثله فى استمرار العادة
المطردة من نقل مهمات الدين المطلوب فيها الاعلان والشهرة
فانتفاء الشهرة لانتفاء وجود النص ولما لم يظهر اى ولكونه
لم يظهر نص كذلك اى كما هو سبيل مثله فلا نقرة لانتفاء لازمه
من الظهور فلا وجوب تعلق اى لامامه على رضى الله عنه
بعده اى عقب وفاته صلى الله عليه وسلم على المتقين ولزم
من ذلك بطلان ما نقلوه يعنى الشيعة من الاكاذيب
وسود وابيا واوداتهم من نحو قوله صلى الله عليه وسلم على
انت الخليفة بعدى وكثير مما اختلقوه نحو سلموا على بامرة
المؤمنين وانه قال هذا خليفتى عليكم وانه قال له انت اخى
وصيى وخليفتى من بعدى وقاضى دينى بكسر الدال كذا ضبطه
شارح المواقف الشريف والوجه فتحها بدليل ما رواه البزار
عن انس مرفوعا على يقضى دينى والطبرانى من حديث سلمان
بلفظ يقضى دينى كذلك وانه قال فيه انه امام المتقين وقائد الغر
المحجلين فكله مخالف للدليل العقل الذى قدمه حيث لم يبلغ شئ
مما نقلوه هذا المبلغ من الشهرة ثم نقول بل لم يبلغ مبلغ الآحاد
فضلا المطعون فيها اذ لم يتصل بعامة الائمة الحديث المتابرين اى
ظبيه على التنقيب عنه كما اتصل بهم كثير مما ضعفوه وكيف يجوز

فى العادة

فى العادة اى يصح ما نقلوه احادا موسوفا بانه يعلمه من لم يتصف
قط برواية حديث ولا صحبة محدث والحال انه يخفى ما هو
بهذه الصفة على علماء الحديث المهرة مع جمع ما هراى تمام الحذق الذين
افنوا اعمارهم فى الرحلات جمع رحلة بكسر الراء اى الاسفار البعيدة
مشمرين اى باذلين جهدهم فى طلبه وفاته السعى فى كل من حسبوا
عنده صبابة اى قليلا منه وأصل الصبابة رقة بضم الصاد
المهملة البقية اليسيرة مما فى الاناء وقوله فى كل صوب واوب
متعلق بطلبه او بالرحلات اى الرحلات الكائنة فى كل صوب
واوب والصوب الناحية والاوب هنا المرجع واصله الرجوع
نهو من اطلاق المصدر وارادة اسم المكان هذا الذى زعموه
نص صحيح احادا عند من لم يتصف برواية حديث ولا صحبة محدث
وقد خفى عن علماء الحديث مما يقتضى العادة بانه افترا اى كذب
مختلق وهراء بضم الهاء وراء مهملة فالف ممدودة فهزة
اى كلام فاسد قال الازهرى فى التهذيب قاله ابو عبيدة الهراء ممدود ومهموز
المنطق الفاسد وفى الصحاح عن ابن السكيت انه الكلام الكثير فى
خطاء ثم روى احاديا بقوله عليه الصلوة والسلام لعلى رضى
الله عنه انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبى بعدى
وهو فى الصحيحين وهو اللفظ المسلم ولو عبر المصنف بقوله صح بدل روى
لجرى على اصطلاح المحدثين فانه روى عندهم من صيغ التمريض
وهو اى حديث المنزلة مع انه لا يبلغ فى اثبات المطلوب اى
مفهومه وهو دعوى النص على امامه على عدم صراحته فى ذلك

مع انه لا يقاوم اجماع الصحابة على امامة ابي بكر غير مقيد بعدم
انه لم يرد بصيغة ابنى للمفعول بعد الاستثناء وهو قوله الا بني بعدي
العموم في جميع منازل الكاينة لهارون من موسى عليه وعليهما
الصلاة والسلام وانتفاء نسبة الاخوة اثبات لهارون فبقي
تمام البعض اي بعض المنازل الكاينة لهارون من موسى وبينه
على يبين ذلك البعض وذلك انه صلى الله عليه وسلم قاله اي القول
المذكور له اي لعلي حين استخلفه عند منصرفه الى تبوك فقال
على رضي الله عنه اتتركني في الخالفين وفي نسخة في الصبيان
والنساء والصبيان كانه استنقص تركه وراءه فقال له عليه الصلاة
والسلام الا ترضى اي تكون مني بمنزلة هارون من موسى يعني
حيث استخلفه عند توجهه الى الطور اذ قال له اخلفني في قومي
واصلح وهو اي استخلافه على المدينة لا يستلزم كونه اولى بالخلافة
العامة بعده من كل معاصريه افتراضا ولا ندبا بل لا يستلزم
كونه اهلا لها في الجملة وبه نقول وقد استخلف عليه الصلاة والسلام
في مرار اخرى غير على رضي الله عنه كابن ام مكتوم ولم يلزم فيه ذلك
اي كونه اولى بالخلافة بعده بذلك اي باستخلافه على المدينة عند
سفره واما ما روى احمد واخرجه مع الترمذي انه صلى الله عليه وسلم
قال من كنت مولاه فعلي مولاه فمشترك الدلالة بل لفظ المولى
مشترك يطلق لمعان وهو في كل منها حقيقة اذ يطلق المولى على
كل من المعتق بصيغة الفاعل والمعتق بصيغة المفعول والمنعم
في الامور والناصر والمحبوب ومنه اي من اطلاق المولى على

المحبوب

المحبوب قوله تعالى لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء يعني تتقوى
اليهم بالمودة كما في الاية الاخرى او الممتحنة لا تتخذوا اعدوي
وعدوكم اولياء تلقون اليهم بالمودة وقيل بعضها اي بعض معاني
المشترك للارادة بلا دليل يقتضيه غير مقبول لانه تحكم وتعميمه
اي المشترك الزاماه واقعاه على راعاه من يرى تعميم المشترك في
مفاهيمه اي معانيه كلها حيث ورد ليعم بعضها نحو يكن
اشتراكه معنويا باز وضع وضعا واحدا لقدر مشترك وهو القرب
المعنوي من الولي بفتح الواو واسكان اللام بمعنى القرب اذ كل
من المعاني المذكورة موضع قرب معنوي كما لا يخفى على المتامل
بل كاد اي قد ركنه مشتركا لفظيا قد وضع وضعا متعددا
بحسب تعدد معانيه حتى يجري الخلاف في تعميم معانيه يعم انه
اي القول بتعميمه في معانيه مذهب ضعيف عندنا معشر الحنفية
وعند جمهور الاصوليين وعلماء البيان على ما يشهد به اي بضعف
المذهب المذكور استقراء استعمالات الفصحاء للمشتركات فانه
غير والمبتدا تعميمه اي القول بتعميم المشترك اللفظي مع منعه فانه
هناء دمتناع ارادة كل من المعتوه بالكسر والمعتوه بالفتح اذ
يصح ارادة واحد منهما فتعين بعد انتفاء ارادة الجميع ارادة
البعض والاتفاق منا ومنهم وقع على صحة ارادة المحب بما
لكسر اي المحبوب ويصح ان يقرا المحب بالضم من الدلالة بالعمد
على اسم المفعول وهو اي علي رضي الله عنه ارضاه سيدنا
وحبيبنا على ان كون المولى بمعنى الامام لم يعهد في اللغة وفي الشرح

وما جوزناه في قولنا فيما وقع التعارف في شهوده نقوله رؤية
الحاكم من كنت وليه فذو لي الانسان من يلي امره وينفذ تصرفه
عليه وكرر به اي اولى او اولى بمعنى الاولى بالشيء ويفيد
لما ذكرناه من عدم التأويل والمعين اي الذي يعينه للارادة
من بين المعاني التي يطلق على كل منها واما تعلقهم برواية انه
صلى الله عليه وسلم قال لمن بحضرته من الصحابة الست اولى بكم من
انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه فمردود باتها
ضعيفة ضعفها من ائمة الحديث ابو داود وابو حاتم الرازي
وغيرهما على انه لا يعرف في اللغة مفعل بمعنى افعل التفضيل وهو ما
يستلزم حمله على الاولى به من نسبة جميع الصحابة رضي الله عنهم
الى الخطأ وهو اي اللازم اعني نسبتهم الى الخطأ باطل بل نقول
لما اجمعوا على خلافه اي خلاف حمل الحديث على الاولى قطعنا
بان ذلك المعنى اي الاولى غير مراده من لفظ المولى والا لم يفهمه
ان ليس احدها احد المنقولات التي سوداها اوراقهم مع كونه
احادا يستلزم مطلوبهم من النص الدال على ادعيناه اولى بالاهتمام
من جميع من عداه ولو كان هناك اي في الادلة على المطلوب
نص غيرها اي غير المنقولات التي يبنى بطلانه دونها ما يعلمه هو
اي علي رضي الله عنه او يعلمه احد من المهاجرين والانصار لرده
من يعلمه عليهم اي على الصحابة يوم السقيفة حين تكلموا
في الخلافة تديناه من يعلم ذلك النص واذكاره ايراده فرضا
اي لكونه ايراده فرض عين على من يعلمه وتوهم يعني الشيعة

تركه

تركه اي تركه علي رضي الله عنه ايرد النص عليه تقية اي لاتقاء
القتل مع ما فيه من نسبة علي وهو ومن اجمع الناس على الحق بين
باطل من وجهين اما اولا فمجرد ذكره اي ذكر نص عليه ومنازعته
في الامامة بل ليس ظاهرا في قتلهم اياه وقد نازع غير واحد فلم
يقتل فقال بعض الانصار منا امير ومنكم امير والقائل هو الحباب
بضم الحاء المهملة وتخفيف الموحدة ابن المنذر ولم يرجع عن ذلك
الا اذ روى ابو بكر رضي الله عنه قوله عليه الصلوة والسلام الائمة
من قريش فرجعوا عن لجاجتهم بالغاية ما كان يتوهم لو رواه
عدم الرجوع اليه ومعاذ الله ان يكون ذلك وبهذا التقدير وهو
توهم عدم الرجوع اليه لم يثبت ضرر يسقط بالفرض الى فرض تبليغه
ما يعلمه من النص والذي في البخاري في سقيفة بني ساعدة حيث قال
من قال من الانصار منا امير ومنكم امير قول ابي بكر رضي الله عنه نحن
الامراء وانتم الوزراء ولم تعرف العرب هذا الامر الا لهذا الحي من قريش
هم اوسط العرب نسبا ودارا وهذا حديث ائمة من قريش رواه
النسائي من حديث انس ورواه بمعناه الطبراني في الدعاء والبزار
والبيهقي وافرده شيخنا الامام الحافظ ابو الفضل ابن حجر بجمع جمع فيه
طرقه على نحو من اربعين صحابيا وامانيا فكونه بحيث لو ذكره
لم يرجع اليه مع علم احد من الصحابة به ممنوع بل ممتنع عادة
من مثلهم لانهم كانوا الموقع لله من غيرهم من الامة واعلم
ان قوله فكونه الى اخره ليس وجها ثانيا لبطلان كونه تقية كما لا
يخفى انما الوجه الثاني ما بعده فهنا لعبارة هنا خلل بتقديم

وتحقيق ان يقال لتوقوله تعرض وكونه بحيث ويذكر ونحوه
بيهم علما حليه ممنوع وبتقدير وقوع ذلك فلا يحصل به
يسقط بالفرض وقد ثبتنا فلانهم كانوا موضع الله وعمل بخلافه
اى بالوقوف عندها وعدم تعديها وابعد عن ابتداع هوى
وخصوصا النفس وكما يشهد هم بذلك لحديث الصحيح خير القرون
قرنى ثم الذين يلونهم وفيهم بقية العشرة المبشرة بالجنة
فان العشرة ابو بكر وعمر وعثمان وعلى وطلحة بن عبيد الله والزبير
بن العوام وسعد بن ابى وقاص واسمه مالك وسعيد بن زيد
وعبد الرحمن بن عوف وابو عبيدة عامر بن الجراح وبقيتهم من
عدا ابا بكر وعليا منهم وفيهم اى فى العشرة المبشرة الذى نص
الرسول صلى الله عليه وسلم فى حديث اليهود على اماته على دين
الله حين قالوا لهم لا يعيش معكم اميناخوه امين وبعثه رضى الله
عنه اعنى ابا عبيدة بن الجراح وحديث بشارة العشرة بالجنة
رواه ابو داود والترمذى من حديث سعيد بن زيد احد العشرة
من طرق بالفاظ منها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول والذى نفسى اراه اقول عليه ما لم يقل فيسألنى عما اذا لقيته
ابو بكر فى الجنة وعمر فى الجنة وعثمان فى الجنة وعلى فى الجنة وطلحة
فى الجنة والزبير فى الجنة وسعد بن مالك فى الجنة وعبد الرحمن
فى الجنة وابو عبيدة ابن الجراح فى الجنة وسكت عن العاشر قالوا
ومن هو العاشر فقال سعيد بن زيد وحديث بعث ابى عبيدة
فى الصحيحين من حديث حذيفة قال جاء اهل نجران الى رسول الله

صلى الله

صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله ابعث الينا رجلا امينا فقال
لابعثن اليكم رجلا امينا حق امين فاستشرف لها الناس فبعث
ابا عبيدة بن الجراح وعند مسلم حق امين حق امين مرتين وفى
رواية الترمذى قال جاء العاقب والسيد الى النبى صلى الله عليه
وسلم فقالا ابعث معنا امينك قال فانى ابعث معكم الحديث
واهل نجران بفتح النون وسكون الجيم ساكنة اسم مكان كانوا نصارى
او يهودا فجعلهم يهودا بسبق قلم او وهم والسيد مقدم القوم
والعاقب الذى يعقبه اى يليه فيهم وفى الصحيحين ايضا من حديث
انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان لكل امة امينا
وان امينا ايتها الامة ابو عبيدة بن الجراح فكيف يجوز على هذه
الصحابة الذين هم خير الامة ومنهم الجماعة المبشرة بالجنة وفى
المبشرين من هو موصوف على لسان الصادق المصدوق بانه امين
على دين الله ان يعلم الحق من ذلك اى عزام الامامة وتعينه
لو نسأ ويجاهلوا عنه اى يتعمدوا اظهار الجهل به معرضين عنه
حتى يترك من يعلم الحق بروايته لهم انفا لقتلهم اياه او خوف شره
منهم او يرمونه لهم احد يجب قبول روايته فيتركوا العمل به بلا
دليل واضح يقولون عليه معاذ الله ان يجوز ذلك عليهم
شرعا او عادة لانه خيانة فى الدين وهو لا يجوز عليهم الخيانة
فى امر الدين وكيف ان الحق معهم علم به لا يرتفع الامان
فى كل ما نقلوه من القرآن والاحكام وادى تجويز ذلك الى
ان لا يحكم بشئ من الدين اذ انما اخذنا اى الدين بشعبه

اى بجميع اصوله وفروعه كلهم عنهم رضى الله عنهم ورضوا عنه نصب
تاكيد للضمير المنصوب فاخذناه نعوذ بالله من توجات هوى
والشيطان جمع ترعه وهى بضمتين استعيرت لميل النفس الى ما تهواه
من القبايح ولوسوسة الشيطان واذا ثبت بما ذكرنا مقدم النص
على على رضى الله عنه فاذا اثبتنا نفقه على ابى بكر رضى الله عنه ثبت
حقيقة امامته اى كونها حقا واذا قلنا لم ينص عليه ثبت
حقيقة امامته ايضا اما الاول اى نص على امامته ففيه
من الاخبار الواردة ما هو صريح فيها وما هو اشارة اليها
اما الاول هو الصريح مقوله عليه الصلوة والسلام فى مرضه
الذى توفى فيه على ما ثبت فى صحيح مسلم وغيره من حديث عايشة
ترضه ايتونى بدواة وقرطاس اكتب لابى بكر كتابا لا تختلف
عليه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وهو فى البخارى
من حديثها بمعناه واما الثانى هو الاشارة فاخصه به
فى ذلك المرض من اقامته مقامه فى امامة الصلاة ولقد صح
فى ذلك على ما فى صحيح البخارى ان عايشة رضى الله عنها قالت
له صلى الله عليه وسلم حين قال مروا ابا بكر فليصل بالناس
انه ابا بكر رجل اسيف اى كثير الاسف وهو الحزين ومعناه ان يقم
مقامك لا يسمع الناس فقال مروا ابا بكر فليصل بالناس
وفى رواية اخرى انها قالت لحفصه قولى له يا معشر الحديث
فانى نحن غضب وقال انكن صواحبات يوسف مروا ابا بكر
والحديث فى مسلم ايضا بنحو معنى ما ساقه المصنف بالفاظ اخرى

فى بعضها

فى بعضها انكن صواحب يوسف وفى بعضها لانتن صواحب يوسف
وفى بعضها انكن لانتن وروى الترمذى عن عايشة رضى الله عنها
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا ينبغى لقوم فيهم ابو بكر
ان يؤمهم غيره ونشأ من هذا اى تقديمه صلى الله عليه وسلم اياه
لامامة الصلوة انه قال على رضى الله عنه حينئذ قال ابو بكر افلا
نحلو والله لا نقيلك مولا نستقيلك قد رضيك رسول الله صلى
الله عليه وسلم لديننا افلا نرضاك لدنيانا ثم لم اقف
عليه من حديث على ولا عنه وانما وقفت على حديث بمعناه رواه
الطبرانى واخر بقرب معناه رواه ابو الخير الطالقانى فى كتاب السنة
لكن بسند منقطع وهما عن غير على وذكر رزين فى جامعه ان ابا
بكر رضى الله عنه خطب فى اليوم الثالث من يوم مبايعته فقال
بعد ان حمد الله وصلى على رسوله اما بعد ايها الناس فان الذى
رايتم منى لم يكن حرصا عليه ولا عليكم ولكنى خفت الفتنة والارتداد
وقد وردت امركم اليكم فولوا من شيتم فقالوا لا يقيلك هذا
اى ما ذكرناه من الاشارة بتقديمه لامامة الصلوة فى مرض
الموت الى الاحقية بالخلافة هو لان المقصود من نصب الامام
وصفها المتولى بالذات والمقصد الاول اقامة امر الدين
اى جعله قايما شاعا على الوجه المامور به من اخلاص الطاعات
واحيا السنن واماتة البدع ليتوفر الثعبا على طاعة المولى سبحانه
وتعالى والنظر فى امور الدنيا وتدبيرها كما ستيقاء الاصول من

وجوهها وايصالها لمستحقها ودفع الظلم ونحوها فمقصود ثانيا
لانه انما هو ليتفرغ هو بالبناء للمفعول اى ليتفرغ العباد لذلك
اى لامر الدين فاما امور المعاش اذا انتظمت فلم يعد احد على احد
وامن كل على نفسه وماله ووصل كل ذى حق فى بيت المال او غيره
الى حقه يفرغ الناس لامر دينهم فقاموا بوظايف العبادات
المطلوبة منهم فاذا بالتنوين اى وفاذا كان المقصود من نصب
الامام اولا وبالذات امر الدين فقد رضيه اى رضى صلاته
عليه وسلم الصديق رضى الله عنه لامر الدين وهو الامامة
العظمى بتقديمه لامامة الصلاة على الوجه المذكور فتقديمه
صلى الله عليه وسلم اياه فى الخلافة وتقديم الصحابة له وقوله
مع العلم متعلق بقوله رضيه اى فقد رضيه لامر الدين راضى
مصحوبا بالعلم منه صلى الله عليه وسلم ومنهم وبشجاعته
اى بشجاعة الصديق رضى الله عنه وبثباته رايتما وهو الوصف
الاهم فى امر الامامة لا سيما فى ذلك الوقت المحتاج فيه الى قتال
اهل الردة وغيرهم من الكفار ويدل على اتصافه بهما قوله وفعله
لقد قال العروة بن مسعود الثقفى فى صلح الحديبية كما فى الصحيح
عليه قال عروة لرسول الله صلى الله عليه وسلم كافى بكر وقد
قرعنك هولاء اتصص بظر اللات اخر نفرعنه وندعه استبعادا
ان يقع ذلك وقتاله بالرفع على انه مبتدا لحذف خبره للعلم
من معنى الكلام وسياقه اى وقتاله ما نعى الزكاة الى آخره

قيل

نيل شجاعته وقتاله مسيلمة مع بنى حنيفة وحاله انه قد صدمهم
ثلثا بانهم اولو باس شديد فى قوله تعالى للمخلفين من الاعراب ستدعون
الى قوم اولى باس شديد تقاتلونهم او يسلمون كما هو قول جماعة
من المفسرين فى تفسير الاية منهم الزهرى والكلبى ولم يعبر بقوله وقاتل
مانعى الزكاة ومسيلمة بدل قوله قتاله افاد المقصود مع الوضوح
وثباته بالرفع مبتدا خبره كما كان اى وثباته عنه معادمة
للصايب المدهشة التى تتقضى لعظمها ان يذهل الحليم عند معادمة
ثباته ويغيب عنه رايه كما كان اى مثل ثباته الذى كان
منه يوم حين دهش الناس لما خرج اليهم موت النبى صلى الله
عليه وسلم اى خبر موته فذهلوا وجزم عمر رضى الله عنه وهو من هو
فى الثبات انه عليه الصلوة والسلام لم يمت وقال من صلاته
من قال ذلك اى اذا النبى صلى الله عليه وسلم مات منهبت
عنقه حتى قدم ابو بكر من السنح بضم السين المهملة وسكون
النون وبعد مهملة موضع معروف فى عوالى المدينة فدخل الحجرة
الكريمة وكشف عن وجهه الشريف صلى الله عليه وسلم فعرفه انه
قد مات فاكب عليه يقبله ثم خرج حتى الى الناس فاستنكت عمر
رضى الله عنهما اى طلب منه ان يسكت ليسمعهم فابى عمر رضى
الله عنه ان يسكت لما هو فيه من الدهش فتركه ابو بكر
وكلمهم فاقبل الناس اليه لعلمهم بعلو شانه فخطبهم وقال فى
خطبته اما بعد فمن كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن
كان يعبد الله فان الله حى لا يموت ثم تلا قوله تعالى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افاد مات وقتل انقلبتم
على اعقابكم الاية الى قوله الشاكرين فما من الناس اى صدقوا
بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم حين قال ابو بكر ما قاله وتلا عليهم
الاية وخرجوا يلهجون بتلاوتها اى يكررونها كانهم لم يسمعوها
قبل ذلك لعظم ما حصل لهم من الذهول عند سماع خبر موته صلى الله
عليه وسلم ومعنى ذلك كله وارد في الصحيح واما الثاني وهو تقدير
عدم النص على ابي بكر اى تعيينه للامامة ففي اجماع الصحابة رضي
الله عنهم اجمعين على امامته مغنى عن النقل اذ هو اى الاجماع
في ثبوت مقتضاه وهو الامر الذي اجمع عليه اقوى من خبر الواحد
في ثبوت ما تضمنه وقد اجمعوا عليه اى على امامته غير علي
والعباس وبعض اهله كالزبير والمقداد لم يبايعوا في ذلك الوقت
الذي عقدت فيه البيعة فارسل ابو بكر رضي الله عنه اليهم
بعد ذلك فجاؤا فقال لهم حضر من الصحابة هذا على الباب
ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في امره الا فانتم بالخيار جميعا
في بيعتكم اياي فان رابتم لها غيري فانا اول من يبايعه فقال علي
رضي الله عنه لا ندعي لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين
فتم بذلك اجماع الصحابة على بيعته وقد ذكر من تاخر عن بيعة
في معاذيره انه علي والزبير رضي الله عنهما والا فما غضبنا الا
لانا اخرنا عن المشورة وانا الذي اراه ابا بكر احق الناس بها
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه لصاحب الغار وثاني
اثنين وانا لنعرف له شرفه وسنه ولقد امره رسول الله صلى

الله

الله عليه وسلم ان يصلي بالناس وهو حي ثم توفي فانقلبت بعقبه
ويخلف على رضي الله عنه ومن تخلف عن البيعة ثم بايعتهم بعد
قدومه في الاجماع وغاية الامر انه راجع رايه فظهر له الحق فبايعه
ومن تخلف معه كذلك رضي الله عنهم اجمعين الوصل الثالث
فضل الصحابة الاربعة الخلفاء على حسب ترتيبهم في الخلافة ابو بكر
ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله تعالى عنهم واذ حقيقة الافضل ما هو افضل
عند الله تعالى وذلك لا يطلع عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم
باطلاع الله سبحانه وقد ورد عنه ثناؤه عليهم كلهم ولا يتحقق
ادراك حقيقة تفضيله عليه الصلوة والسلام لبعضهم على بعض
ان لم يكن دليل سمعي يصل الينا قطعي في دلالته وسنده ما لا
الشاهدون لذلك الزمان من بعض زمان الوحي والتنزيل احوال
النبي صلى الله عليه وسلم معهم واحوالهم معه لظهور قرائن الاحوال
الدالة على التفضيل لهم ذوق من لم يشهد ذلك ولكن قد
وصل الينا سمعيا ما ثبت ذلك التفضيل بها لناصريحا
من بعضها ودلالة واستنباطا من بعضها كما في صحيح
البخاري قبل في الصحيحين من حديث عمرو بن العاص
رضي الله عنه حين بعثه على جيش ذات السلاسل سالته عمرو النبي صلى الله
عليه وسلم فقال من احب الناس اليك من الرجال فقال
ابوها يعني عائشة رضي الله عنها وهذا اختصار الحديث
ولفظه في الصحيح قلت اي الناس احب اليك قال عائشة
قلت من الرجال فقال ابوها قلت ثم من قال عمر بن الخطاب

نعد رضاها وغضبه ثبت اسألك عن اهلك واغسلك عن
اصحابك وتقديمه في الصلاة على من قدمناه مع ان الاجماع
واقع على ان السنة ان يقدم على القوم افضلهم علما وقراءة
وخلقا وورعا فثبت بمجموع ما ذكرناه انه كان افضل الصحابة
رضي الله عنهم وصح من حديث ابن عمر في صحيح البخاري قال كنا
في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نعدل بابي بكر احدا ثم عمر
ثم عثمان ثم نترك اصحاب النبي عليه الصلوة والسلام لا نفاضل
بينهم وفي رواية للبخاري كنا نخير بين الناس في زمان
رسول الله صلى الله عليه وسلم فنخير ابا بكر ثم عمر ثم عثمان وفي
رواية لابي داود كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم
حي افضل امة النبي بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطبراني
فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا ينكره وصح
فيه اي في صحيح البخاري ايضا من حديث محمد بن الحنفية
قلت لابي يعني عليا رضي الله عنه اي الناس خير بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال ابو بكر قلت ثم من قال ثم عمر
وخشيت ان يقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من
المسلمين فهذا على نفسه رضي الله عنه يصرح بان ابا بكر افضل
الناس اي بعد النبيين وافاد بعض ما ذكرنا وهو الاول
والثاني تفضيل ابي بكر وحده على الكل وفي بعضه وهو الثالث
والرابع ترتيب الثلاثة في الفضل ولما اجمعوا يعني الصحابة
رضي الله عنهم على تقديم على بعدهم اي بعد الثلاثة ابي بكر

وعمر

وعمر وعثمان دل اجماعهم على انه كان افضل من بحضرته من
الصحابة اي من كان موجودا منهم وقت تقديمه وكانوا منهم
اي من الذين بحضرته الزبير وطلحة من العشرة المبشرين
بالجنة وانما لم يذكر سعد بن ابي وقاص وابا سعيد بن زيد
مع وجودهما اذ ذاك لان طلحة والزبير كان لهما من التقدم
على غيرهما ما اقتضى ان عرضت عليهما المبايعة بعد مقتل عثمان
رضي الله عنهم اجمعين فثبت بذلك انه كان افضل الخلق
بعد الثلاثة والخلق عام اريد به خاص وهو من عدا النبيين
كما لا يخفى وفيه على قوله بعد الثلاثة وفي الاستدلال بعد
هذا بحث من وجهين احدهما انه لا يلزم من مجرد اجماعهم على
تقديمه في عقد الامامة ان يكون افضل الخلق لجواز عقد الامامة
للمفضول مع وجود الفاضل لمصلحة يقتضيه الثاني انه لو يلزم
من كونه افضل من بحضرته كونه افضل الخلق عمن بحضرته ومن
غاب عنه او تقدمت وفاته على الاجماع المذكور كابي عبيدة
بن الجراح وحمزة والعباس وفاطمة نعم اذا ضم الى ذلك الاجماع
على انه افضل من عدا الثلاثة من الخلق ثبت ذلك وثبت افضليته
عليهم بادلة السمع هذا كما ذكرناه واعتقاد اهل السنة والجماعة
تزكية جميع الصحابة رضي الله عنهم وجوبا باثبات العدالة
لكل منهم والكف عن الطعن فيهم والثناء عليهم كما اثنى الله سبحانه
وتعالى عليهم اذ قال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وقال تعالى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ولذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا والصحابة هم المشافهون بهذا الخطاب على اشهر الاقوال
صلى الله عليه وسلم حقيقة وقال تعالى يوم لا يخزى الله النبي والذين
امنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم وقال تعالى
محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم
ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقال تعالى لقد رضي
الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وكذا اذ كنتم
الله عليهم اثنى عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم دون غيره
صلى الله عليه وسلم انه قال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
رواه الدارمي وابن عدي وغيرهما وانه صلى الله عليه وسلم قال
لو انفق احدكم كذا في نسخ الميت والذي في الصحيحين لا تسبوا
اصحابي فلو ان احدا انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مثل احدهم
ولا نصيفه وفي رواية هما فان احدكم بكاف الخطاب وفي رواية
الترمذي لو انفق احدكم الحديث والنصيف بفتح النون لغة في النصف
وقال صلى الله عليه وسلم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم اخرجه
الشيخان وقال صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم
غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم
ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله
يوشك ان ياخذه اخرجه الترمذي ولنا على هذا الحديث كتابة
مختصرة وما جرى بين معاوية وعلي رضي الله عنهما من الحروب

بسبب

بسبب قتل عثمان رضي الله عنه فمعاوية ومن معه
ما بينهما من نوع العصومة وكان مبنيا على الاجتهاد من كل
منهما فمنازعة من معاوية وعلي في الامامة اذ نفوذ علي
رضي الله عنه ان تسليم قتلته عثمان على الفور وهو كثرة
عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يودي الى فتنة زاد الامامة
العظمى التي بها انتظام كلمة اهل الاسلام مفقودة في بدايتها
قبل استحكام الامر فيها فرأى التاخير اي تاخير تسليمهم اسود
الذي يحقق التمكن منه ويلتقطهم اولا فاولا فان بعضهم
عزم الخروج على علي وقتاله لما نادى يوم الجمل بان يخرج عنه قتلة
عثمان على ما نقل في القصة من كلام ابن كثير النحوي وهو ذلك
والله اعلم اصح هو ام لا وقد كان الذين تمالوا على قتل عثمان
رضي الله عنه وحضر جموعا جمع من اهل مصر قيل انهم الف وقيل
سبعمائة وقيل خمسمائة وجمع من اهل الكوفة وجمع من البصرة
قدموا كلهم المدينة وجرى منهم ما جرى بل قد ردد انهم هم
عشائرهم غوغاء من عشرة الوف فهذا هو الحامل لعليا رضي الله عنه
على الكف عن التسليم او اخر هو ظنه يعني عليا رضي الله عنه
راى انهم اي قتلة عثمان رضي الله عنه بغاة وهو باغ
اتوا ما اتوا من القتل عن تاويل فاسد حملوا به دم عثمان
رضي الله عنه لانكارهم عليه امورا ظنوا انها مبيحة لما فعلوه
خطا وتحاملا منهم كجعله مروان ابن الحكم ابن عمه كاتبا له ورده
الى المدينة بعد ان طرده النبي صلى الله عليه وسلم منها وتقدمه

اقاده فى ولاية الاعمال والبغاة اذا انقادوا الى الامام العدل لا
يؤخذ ما اتلفوه تاويل من دم كما هو راى ابى حنيفة رضى الله
عنه وغيره والراجح من قول الشافعى كما فيما اتلفوه فى حال القتال
دون ما اتلفوه لا فى القتال وفى القتال لا بسببه فانهم ضامنون
له فهذا توجيه ما ذهب اليه على رضى الله عنه والوجه فيما
ذهب اليه كثير من العلماء رحمهم الله تعالى الى ان قتلة عثمان
لم يكونوا بغاة بل هم ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم
اصروا على الباطل بعد كشف الشبهة وايضا فح الحوا لهم مثليون كل
من انحل شبهة صار مجتهدا اذ الشبهة تعرض للقاصر عن درجة
الاجتهاد وهذا لا يخفى على مذهب الامام الشافعى ومن ان من
لم تبلغه دعوة تاويل حكمهم حكم البغاة فى عدم الضمان على التفصيل
التابع نعم لم يكن قتل السيد عثمان رضى فى قتال فانه لم يقاتل بل نهى
عن القتال فانه قال لما هم ابو هريرة بالقتال عزمت عليك يا
ابا هريرة لا رميت بسيفك فانما تريد نفسى وساق المسلمين يتنفس
رواه ابو سعيد المقبرى عن ابى هريرة كما ذكره صاحب الاستيعاب
هذا كما ذكرناه لك واعلم انه قد اتفق اهل الحق وهم اهل السنة
والجماعة رضى الله عنهم على ان معاوية ايام خلافة على رضى الله عنه
من الملوك لا من الخلفاء واختلف مشايخنا فى امامته اى امامة
معاوية بعد وفاة على رضى الله عنه فقيل صار اماما اذ انعقدت
له البيعة وقيل لا اى لم يصر اماما لعدم حصول المقاتلة والملك
الخلافة بعدى ثلاثون ثم تصير ملكا كما عرضناه كذا اورده المصنف

وعرض

والمعروض فسره الازهرى فى تهذيب اللغة بانه الذى فيه عسف وظلم
كما نبه بعض شراحه وحديث فى السنن رواه ابو داود والترمذى والنسائى
لكن بغير هذا اللفظ وقريب من لفظه فيه فقد روى الترمذى من
حديث سفينة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم يكون ملكا وقد اتفقت الثلاثون
بوفاة الامام على رضى الله عنه وهذا تقريب فان عليا رضى الله عنه
توفى فى شهر رمضان سنة اربعين من الهجرة والاكثر على انه فى سابع
عشر ووفاة النبى صلى الله عليه وسلم احدى عشرة فى ربيع الاول
والاكثر على انها فى ثانى عشر فبينهما دون الثلاثين بنحو نصف سنة
وتمت الثلاثين بمدة خلافة الحسن بن على رضى الله عنهما وينبغى
ان يحمل قول من قال بامامته اى معاوية عند وفاة على على
ما بعده اى بعد تمام وفاة على رضى الله عنه بقليل وهو
نصف سنة كما ذكرناه وذلك عند تسليم الحسن له اى لمعاوية
وقصة تسليمه فى صحيح البخارى عن الحسن البصرى رضى الله عنه قال
استقبل والله الحسن ابن على معاوية بكتائب امثال الجبال فقال
عمرو بن العاص لمعاوية انى لارى كتائب لا تولى حتى تقتل اقرانها
فقال له معاوية وكان والله خير الرجلين اى عمرو ان قتل هؤلاء
هؤلاء وهؤلاء هؤلاء من لى بامور المسلمين من لى بنسائهم
من لى بضعيفهم فبعث اليه رجلين من بنى قريش من بنى عبد
شمس عبد الرحمن بن سمرة وعبد الرحمن ابن عامر فقال اذهبا
الى هذا الرجل فاعرضا عليه وقولا له واطلبا اليه فدخلا عليه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

كلمها وقالا له وطلبا اليه فقال لهم الحسن بن علي انا بنو عبد المطلب
قد اصبنا من هذا المال وان هذه الامة قد عاثت في دمائها
قالوا له فانه يعرض عليك كذا وكذا ويطلب اليك ويسئلك قال
من لي بهذا قالا نحن لك به فقاسمهما شيئا ولا قالا نحن لك به
فصالحه قال الحسن البصري ولقد سمعت ابا بكرة يقول رايت
رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر والحسن بن علي الى جنبه
وهو يقبل على الناس مرة وعليه اخرى ويقول ان ابني هذا سيد
ولعل الله ان يصلح به بين فرقتين عظيمتين من المسلمين ومرجع
قول المثانفين لامة معاوية بعد تسليمه اي بعد تسليم
الحسن الامر له ما كان الاضرورة عدم تسليمه هو الحسن وفقد
القتال والسفك ان لم يسلم الحسن ذلك اي لم يكن رأي القتال
والسفك فترك الامر له صونا لدماء المسلمين هذا تمام الكلام
في امامة معاوية رضي الله عنه وقد اختلف في اكفار يزيد
ابنه قيل نعم لما وقع منه من الاجتراء على الذرية الطاهرة كالامر
بقتل الحسين وما جرى مما يتوعر سماعه الطبع ويضم لذكره السمع
وقيل لا اذ لم يثبت لنا عنه الاسباب الموجبة لكفره وحقيقة
الامر اي الطريقة الثابتة القويمة في شانه التوقف فيه ورجع
امره الى الله سبحانه وتعالى لانه عالم الخفيات والمطلع على مكنونات
السرائر وهو حسيب الضمائر فلا نتعرض من تكفيره اصلا وهذا الام
والله سبحانه اعلم الوصال لتتابع شرط الامامة بعد الوسلام
امور خمسة الذكورة والورع والعلم والكفاءة وقد قال المصنف

باشتراط

باشتراط التكليف والحرية وكانه تركه لظهور انتفاء صحة امامة رقيق
وانعقاده متصورا كثرة عنه عن تدبير نفسه فكيف تدبير الامور العامة
وقد امامة العبد لانه مستغرق الاوقات بحقوق سيده محتقر في اعين
الناس شرعا بل وعرفا يستثقل امره واشتراط الذكورة بيان لعدم صحة
المراة وتوجيه اذ النساء ناقصات عقل ودين كما ثبت بالحديث الصحيح
ممنوعات من الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحروب واما ورع
فقد تتبع المصنف في التعبير به حجة الاسلام ومراد حجة الاسلام به
هنا العدالة وهي اعلى الاكثر وهي مرتبة كاملة من مراتب الورع واما
حجة الاسلام جعل الاحياء الورع اربع مراتب منها ترك ما يجب
اقتحامه وصف الغموس واما الثلاث الاخر فليس شيء منها مرادا هنا
والمقصود هنا الاحتراز عن الفاسق لانه ربما اتبع هواه في حكمه
وصرف اموال بيت المال بحسب اغراضه فتضيع المصالح واما العلم
فالمراد تابع لحجة الاسلام ايضا في التعبير به لكن كلامه فيما بعد
يدل على الاكتفاء هنا بعلم المقلد في الفروع واصول الفقه ويبين
ذلك مرادا بحجة الاسلام انما مراده علم المجتهد كما يدل عليه كلامه
في الفقهيات وفي كتاب الاقتصاد وسياتي توجيهه واما الكفاءة
فالاحتراز بها عن العجز والظاهر انها اعم من الشجاعة اذ المراد
بها القدرة على القيام بامور الامامة فلذلك ينتظم اي يتناول
كونه ذا راي اي بان يكون له بصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب
الجيوش وحفظ الثغور وذا شجاعة اي قوة قلب كما يجب
عن الاقتصاص من الجبابرة واقامة الحدود على الزناة والسراق

ونحوهم. ولا عن الحروب الواجبة، وجوب العين او وجوب
الكفاية، وتجهيز الجيوش، للقاء العدو، وهذا اشرط في شجاعة
فاشرطه الجمهور ونسب قريش، هو الشرط الخامس اي ليشترط كونه
من اولاد النضر بن كنانة النظر جميع الانساب اليه تنتهي، خلافا
للكثير من المعتزلة، في قولهم بعدم اشتراطه لنا قوله صلى الله عليه
وسلم الناس تبع لقريش اخرجه الشيخان وفي البخاري من حديث
معاوية ان هذا الامر في قريش لا يعاديهم احد الا كبه الله على وجهه
ما اقاموا الدين، وفي رواية له بقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخاري اسمع واطيع وان عبدا حبشيا
كان رأسه زبيبة واجيب بحمله على من ينصبه الامام اميرا على سرية
او غير ذلك دفعا للتعارض بين الادلة ولان الامام لا يكون عبدا
بالاجماع ولم يذكر المصنف ولا بحجة الاسلام في عقايده اشتراط كونه
سميعا بصيرا ناطقا لا بد منها، ولا يشترط كونه اي الامام
هاشميا اي ولدها شم بن عبد مناف جد النبي صلى الله عليه وسلم
لانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم، ولا كونه معصوما
خلافا للروافض في اشتراطهما لامتناعهم فيهما، وزاد كثيرة من
العلماء الاجتهاد في الوصول اي اصول الدين واصول الفقه
وفي الفروع وهو مراد حجة الاسلام بالعلم كما قدمناه ليتمكن بذلك
من اقامة الحجج وحل الشبه في العقايد الدينية يستقل بالفتوى في النوازل
واحكام الوقايع نقلا واستنباطا لانه اهم مقاصد الامامة حفظ
العقايد وفصل الحكومات ورفع الخصومات، وقيل لا يشترط الاجتهاد
ولا الشجاعة لندرة اجتماع هذه الامور في واحد ونوزع بالندرة

مضمومة

مضمومة، ويكون تفويض مقتضيات الشجاعة اي الامور التي تقتضي كونه
الامام شجاعا من الاقتصاص واقامة الحدود وقود الجيوش الى العدو
ونحو تفويض الحكم الى غيره، وان يحكم هو بالاستفتاء للعلماء
وعند الحنفية ليست العدالة شرطا للصحة اي لصحة الولاية
فينفذ تقليد الفاسق الامامة عندهم مع الكراهة واذا قلده
انسان الامامة حال كونه عدلا ثم جار في الحكم فسقه بذلك
او غيره لا ينعزل ولا يكون لمستحق العزل ان لم يستلزم عليه فتنة
ويجب ان يدعى له بالصلاح ونحوه ولا يجوز الخروج عليه كذا
نقل الحنفية عن ابي حنيفة وكلهم قاطبة، متفقة على ترك الخروج
على ائمة الجور هو ان الصحابة رضوان الله عنهم صلوا خلف
بعض بني امية وقيل الولاية عنهم، فقد صلى عبد الله بن عمر خلف
خلف مروان بن الحكم وروى البخاري في تاريخه عن عبد الكريم
ابي المخارق قال ادركت عشرة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم
يصلون خلف ائمة الجور، وفي هذا التوجيه نظر ظاهر، وما يقع
من اولياء البعض من بني امية، كانوا ملوكا، تغلبوا على الامر
والمتغلب تصح منه هذه الامور اي ولاية القضاء والامارة
والحكم بالاستفتاء ونحوها للضرورة وليس من شرط صحة
الصلاة خلف امام عدالة، فقد روى ابو داود من حديث
ابي هريرة رفعه الجهاد واجب عليكم مع كل امير بر كان او فاجر
والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم بر كان او فاجر وان عمل
الكبائر، وصار الحال عند التغلب كما لم يوجد قرشي عدل او وجد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

قرشي عدل ولم يقدره اي ولم توجد قدرة على توليته لغلبة
الجورة على الامراء يحكم في كل من الصورتين بصحة ولاية
من ليس بقرشي ومن ليس بعدل للضرورة والا لتعطل
امر الامامة في اغلب الخصومات وتكاثر من لا ولي لها وجهاد
الكفار وغير ذلك ۰ واذا وجدت الشرائط في جماعة بحيث
يصلح كل منهم للامامة ۰ فالاولى بالولاية افضلهم فاذا ولي
المفضول مع وجود ۰ اي الافضل ۰ صحت امامته لان عمر رضي
الله عنه لما حضرته الوفاة ۰ جعل الامر شورى في الستة
عثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وعبد الرحمن
بن عوف ۰ اذ يولي الامامة ۰ ايهم كان ولم يكونوا اتفقوا
في الفضل الا اتفاق على ان عليا وعثمان افضل من الاربعة
الاخر ۰ واختلف اهل السنة بين علي وعثمان فتوقف بعضهم
وروي التوقف عن الامام مالك حكى ابو عبد الله المازري
عن المدونة ان مالكا رحمه الله سئل اي الناس افضل بعد نبيهم
فقال ابو بكر ثم عمر قيل له ان في ذلك شكا قيل له فعلي وعثمان
قال ما ادركت احدا ممن اقتدى به يفضل احدهما على صاحبه
وحكى القاضي عياض قول من قال ان مالكا رجع عن التوقف
الى تفضيل عثمان قال القرطبي وهو الاصح ان شاء الله تعالى
وقد مال الى التوقف بينهما امام الحرمين فقال الغالب على الظن
ان ابا بكر افضل ثم عمر وتتعارض الظنون في عثمان وعلي انتهى
وهذا ميل منه الى ان الحكم في التفضيل وظني اليه ذهب القاضي

ابو بكر

ابو بكر الباقلاني نقل خلاف مذهب الاشعري وخلافا لما يقتضيه قول
مالك الشافعي ابو حنيفة في ذلك شيئا ۰ وجزم اخرون ۰ وهم اهل الكوفة
ومنهم سفيان الثوري ۰ بتفضيل علي على عثمان والاكثر على
تفضيل عثمان ۰ كما حكاه عنهم الخطابي وغيره واليه ذهب الشافعي
واحمد وهو مشهور عن مالك ۰ فعلم من جعل الامر على التخيير بين
ولاية مفضول وفاضل ومن القول بالتوقف والقول بتفضيل
علي على ان الافضلية مطلقا ليست الا بشرط الكمال فيمن يتولى
الامامة الا شرط الصحة ولا يتها والتغيير بشرط الكمال انما هو
متعارف الحنفية لا الاشعرية ۰ ولا يولى الامامة اكثر من
واحد لقوله صلى الله عليه وسلم اذا بويع احد الخليفتين فاقتلوا
الاخر منهما رواه مسلم من حديث سعيد الخدري والامر بقتله
محمول كما صرح به العلماء على ما اذا لم يندفع الا بالقتل فانه اذا
امتنع على الخليفة كان باغيا واذا لم يندفع الا بالقتل قتل والمعنى
امتناع تعدد الامام انه مناف لمقصود الامامة من اتحاد كلمة
اهل الاسلام واندفاع الفتن واذ التعدد يقتضي ارتفاع احكام
متضادة ۰ قال الحجة ۰ حجة الاسلام الغزالي فاذا ولي عدد ۰ وهو
وعبارة الحجة اذا اجتمع عدة من الموصوفين ۰ بهذه الصفات
فالامام من انعقدت له البيعة من الاكثر ۰ وعبارة غيره من اكثر
الحل ۰ والخالف للاكثر ۰ بالغ يجب رده الى الانقياد الى الحق
انتهى فكلام غيره من اهل السنة ۰ مقتضاه ۰ اعتبار البيعة
فقط ۰ فاذا بايع الاقل ذا اهلية اول ثم بايع الاكثر على غيره

قال الثاني يجب نصبه والامام هو الاقل ويكفي بايعة من يؤمن بطاعة
على ما يوافق غيره من اهل السنة بايعة يراد باجتماع العدة
اجتماعهم في الوجود لا في عقد الولاية لكل منهم فيكون قوله
فالامام من انعقدت له البيعة من اكثر الخلق جريا على ما هو
العادة الغالبة فلا مفهوم له وبالله التوفيق ويثبت عقد
الامامة باحد امرين اما بالاستخلاف الخليفة اياه كما فعل
ابو بكر الصديق رضي الله عنه حيث استخلف عمر رضي الله عنه
واجماع الصحابة على خلافته بذلك اجماع على صحة الاستخلاف
واما ببيعة من يعتبر بيعته من اهل الحل والعقد ولا يشترط
بيعة جميعهم ولا عدد محدود بل يكفي بيعة جماعة من العلماء
او جماعة من اهل الرأي والتدبير وعند الشيخ ابي الحسن
الاشعري رحمه الله يكفي الواحد من العلماء المشهورين باهل
الرأي مستدلا بان العقدت فقد قال عمر لابي عبيدة ابسط
يدك ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر حاضر فبايع ابو بكر
رضي الله عنه ولم يتوقف ابو بكر الى انتشار الاخبار في الاقطار
ولم ينكر عليه وبايع عبد الرحمن بن عوف عثمان فبايعه بقية
اهل الشورى وغيرهم وانما يكتفى بالواحد الموصوف كما مر
بشرط كونه اي عقد البيعة منه بمشهد شهود اي بحضورهم
لدفع الانكار اي انكار الانعقاد وان وقع بان ينكر
العاقد وقوعها وبان ينكر انسان اخر انعقاده ويدعي
انه عقد لغيره عقدا مقدما على هذا العقد وهذا الثاني

خاصه

خصته صور صاحب المقاصد وتوقف الانكار وشرط المعتزلة
خمسة كل منهم اصل الا امامة اخذا من جعل عمر الامر سورى
بين ستة بايع الخمسة منهم السادس وذكر بعض الحنفية اشتراط
مبايعة جماعة عدد مخصوص فلم يكتف باحد دون
ثلاثة لو تعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدى للامامة
بان تغلب عليها جاهل بالاحكام او فاسق فكان في صرفه عنها
اثارة فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد امامته على ما قدمنا في
الوصل التاسع كيلا يكون بصرفنا اياه باثارة الفتنة التي
لا تطاق كمن بنى قصرا وهدم قصرا واذ قضينا بنفوذ قضاة
اهل البغي اي اقضية قضاتهم في بلادهم التي تغلبوا
عليها لمستمس الحاجة الى ما اجتهدوا فيه من تنفيذها فكيف لا نقضي
بصحة الامامة مع تخلف الشروط عند لزوم الضرر العام
بتقدير عدمها اي الامامة بان لا نحكم بانعقادها فيبقى الناس
نرضى لا امام لهم وتكون اقضيتهم فاسدة بناء على عدم صحة
تولية القضاء واذا تغلب اخر فاقد الشروط على ذلك
المتغلب اولا وقعد مكانه قهرا انعزل الاول وصار الثاني
اماما ويجب طاعة الامام عادلا كان او فاجرا اذا لم يخالف
الشرع لحديث مسلم من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات
ميتة جاهلية وحديث الصحيحين من كره من امير شيئا فليصبر فانه
من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية وحديث مسلم
من ولي عليه وال فرآه يتى شيئا من معصية الله فليكره ما يأتيه

من معصية الله ولا يزيل عنه من طاعة وامر الذي نفاه الشرع فلا
طاعة مخلوق في معصية الله عز وجل كما ورد بالحديث في الصحيحين
بلفظ لا طاعة في معصية انما الطاعة في المعروف وفي بخاري وسنن
ابي داود السمع والطاعة على المرء المسلم فيما احب وكره مالم يؤمر
بمعصية فاذا امر بمعصية فلا سمع ولا طاعة هذا تمام الكلام على الاربعة
الحادية للاصول الاربع والله سبحانه ولي التوفيق خاتمة في
بحث الايمان والنظر فيه في مواضع ثلاثة في مفهومه ومتعلقه و
في حكمه اما النظر الاول ففي مفهوم الايمان لغة وشرعا اما مفهومه
لغة فهو التصديق مطلقا كما سيذكره المصنف فيما بعد وهمزته امن
للتعدية او للصيرورة فعلى الاول كان المصدوق جعل الغير منا من
تكذيبه وعلى الثاني كان المصدوق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا
عنه باعتبار تضمنه معنى الاذعان والقبول يعدى باللام وهذا خاص
له لغة والحكم الواحد يقع تعليقه بمتعلقات متعددة باعتبارات
مختلفة مثل امنت بالله اي بانه واحد متصف بكل كمال منزه عن
كل وصف ونقص كمال فيه وامنت بالرسول اي بانه مبعوث من الله
صادق فيما اخبر به وامنت بالملائكة بانهم عباد الله المكرمون
المعصومون وامنت بكتب الله اي بانها منزلته من عنده وكل ما
تضمنته حق وصدق واما مفهومه شرعا ففيه اقوال حكى المصنف منها
اربعة فالاول انه تصديق خاص بينه بقوله فقيل الايمان هو التصديق
بالقلب فقط اي قبول القلب واذعانه لما علم بالضرورة انه من دين
محمد صلى الله عليه وسلم بحيث تعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال

كالوحدانية

كالوحدانية والنبوة والبعث والجزاء ووجوب الصلوة والزكوة وحرمة
الخمر ونحوها فيكفي الاجمال فيما يلحظ اجمالا كالايمان بالملائكة والكتب
والرسل ويشترط التفصيل فيما يلحظ تفصيلا كجبريل وميكائيل
وموسى وعيسى والتوراة والانجيل حتى ان من لم يصدق بواحد
معين منها كافر وبالقول بان مسمى الايمان هذا التصديق فقط
هو المختار عند جمهور الاشعرية وبه قال الماتريدي وقوله او مع
الطاعة هو حكاية للقول الثاني وهو ان مسمى الايمان التصديق بالقلب
والاقرار باللسان وعمل الجوارح فما هيته على هذا مركبة من امور
ثلاثة اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فمن اخل بشيء
منها فهو كافر وهذا قول الخوارج والذاكفروا بالذنب فقالوا
ان مرتكبه مطلقا كافر هو انتفاء جزء الماهية والذنوب عندهم
كلها كبائر وتعليلهم بانتفاء جزء الماهية مبني على انه لا واسطة بين
الايمان والكفر على ما ذهب اليه المعتزلة من اثبات الواسطة
فلا يلزم عندهم من انتفاء الاسلام ثبوت الكفر وانما يقول
الخوارج في اعتبار الاعمال فانهم يخالفونهم من وجهين احدهما
ان المعتزلة يقسمون الذنوب الى كبائر وصغائر والكبائر الكبيرة
عندهم فسوق والفاسق عندهم ليس بمؤمن ولا كافر بل منزلة
بين منزلتين والثاني ان الطاعات عند الخوارج جزء منها كانت
او نفلا وعند المعتزلة الطاعات شرط لصحة الايمان كما سيأتي
بعد ثم اختلفوا فقال العلوف وعبد الجبار الشرط الطاعات فرضها
كانت او نفلا وقال الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الشرط هو الطاعات

المفترضة من افعال والتروك دون النوافل وهو او بالشك عطف
على قوله بالقلب وهو حكاية للقول الثالث وهو ان الايمان تصديق
بالشك فقط اى الاقرار بحقية ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم
بان يأتي بكلمتي الشهادة وهذا هو قول الكرامية قالوا الايمان طاعة
تصديق الشك تصديق القلب فهو مؤمن ناج ولا اى وان لم
يطابقه فهو مؤمن مخلد في النار فليس للكرامية كبير خلاف في الحقيقة
وقوله وبالقلب والشك حكاية للقول الرابع وهو ان الايمان تصديق
بالقلب واللسان ويعبر عنه بانه تصديق بالجنان واقرار باللسان
وهو منقول عن ابي حنيفة رحمه الله ومشهور عن اصحابه وعن
بعض المحققين من الاشاعرة قالوا لما كان الايمان لغة هو التصديق
والتصديق كما يكون بالقلب بمعنى اذعانه وقبوله لما انكشف له
يكون بالشك بان يقر بالوحدانية وحقيقة الرسالة واذا كان
مفهوم الايمان مركبا من التصديقين فيكون كل منهما اى من التصديق
القلبي والتصديق اللساني ركنا في الباب اى في مفهوم الايمان
فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند العجز عن النطق بالشك فان الايمان
يثبت بتصديق القلب فقط في حقه فالتصديق ركن لا يحتمل السقوط
اصلا والاقرار قد يحتمل وذلك في حق العاجز عن النطق والمكره
وكذا اى وكما هو منقول عن ابي حنيفة ومشهور عن ذكر الاحتياط
واقع عليه فيقصد ان يقال اذا جعل الاقرار بالشهادتين ركنا
من الايمان هو الاحتياط بالنسبة الى من جعله شرطا خارجا عن حقيقة
الايمان والنصوص دالة عليه اى على كونه ركنا مذكورا اما اذكر

هؤلاء

هؤلاء فقيود بكون الاقرار ركنا من النصوص ما تعلقت به
الكرامية سابقا ذكره من نحو قوله عليه الصلاة والسلام
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فمن قال لا اله الا الله
فقد عصم مني نفسه وماله الا بحقه وحسابه على الله اخرجه الشيخان
وفي رواية لهما حتى يشهدوا ان لا اله الا الله ويؤمنوا بي وبما
جئت به فاذا فعلوا ذلك عصموا الحديث وفي رواية لابي داود و
الترمذي امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها
عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله الا ان
ابا داود قال فمن قالها فقد عصم ماله ودمه من كفر بالله بعد
ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والا يجعل المتكلم كاذبا
صح ان قلبه مطمئن بالايمان ولكن عفي عنه للاكراه واذا كان
كافرا باعتبار الشك حيث ينطوي بالكفر يكون مؤمنا باعتبار
اى بالشك لاتحاد مورد الايمان والكفر اى محل ورودهما اذ
لا قائل بتغاير موردهما وصرح في الاولى السابق ذكره
باثبات الايمان للقلب وباثبات الكفر ايضا له بقوله في اثبات
الايمان وقلبه مطمئن بالايمان وبقوله في اثبات الكفر له
ولكن من شرح بالكفر صدرا فان الصدر محل القلب والقلب هو
المراد منه وهو اثبات كل من الايمان والكفر للقلب محل اتفاق
بين الفريقين الاشاعرة والحنفية فوجب كون الايمان بهما
اى بالقلب والشك لما مر من الدلالة على كون كل منهما موردا له
وهو الاحتياط كما سبق بيانه ويجاب من طرف جمهور الاشاعرة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

عن الحديث بان معناه ان يقول لا اله الا الله شرط في اجراء احكام و
حيث يترتب فيه على القول الكف عن الدم والمال النجاة في الاخرة اذ هو
محل النزاع وعن الاية بانها دالة على انه لا اثر لها في النجاة في الاخرة كما
يشهد له قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار حيث وصفهم
بابشع انواع الكفر مع تصديقهم بالشهادتين على ان من محققي الحنفية من
وافق الاشاعرة كما نبه عليه المصنف بقوله الا ان قول صاحب
العمدة وهو كما قال ابو البركات عبد الله بن محمد بن محمود النسفي منهم
اي من الحنفية الايمان هو التصديق في صدور الرسول صلى الله
عليه وسلم فيما جاء به عن الله فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى
والاقرار شرط اجراء الاحكام هو اي قول صاحب العمدة بعينه
القول المختار عند الاشاعرة متبع فيه صاحب العمدة ابا منصور
الماتريدي والمراد بالاحكام من قولهم اجراء الاحكام هي احكام الدنيا
من القتلة خلفه والقتلة عليه ودفنه في مقابر المسلمين وغير ذلك
كعصمة الدم والمال فيناكح للسلمة ونحوها وفي شرح المقاصد
ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض اي لاجراء الاحكام لا بد ان يكون
على وجه الاعلان والاظهار للامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف
ما اذا كان الامام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر عليه
غيره واتفقوا القائلون بعدم اعتبار الاقرار على انه يلزم المصدق
ان يعتقد انه متى طولب به اتى به فان طولب فلم يقر فهو اي كفه
عن الاقرار كفر وعناد وهذا ما قالوا ان ترك العناد شرط وقيدوه
به اي فسروا ترك العناد بانه يعتقد انه متى طولب بالاقرار اتى به

هذا

عند كلام تفسيري في ضمن الاقرار في تصديقه ركنا وشرطا واما
ضمنيا فهو شيء من ما فقد به عليه فقوله وبالجملة فقد
ضمن التصديق بالقلب على القول بانه نفسي وبيان وقد
بهاء اي بالقلب وبالشاء في تحقيق الايمان وثباته امور ضم
بقوله ضم نائبا عن الفاعل الاخلال بها اي بتلك الامور
اخلال بالايمان اتفاقا كترك السجود للصنم وكقتل نبي كذا في
نسخ المتن وهو سهو والصواب حذف الكاف بان يقال وقتل
نبي عطفا على السجود اي وكترك قتل نبي او واستخفاف به او
الاستخفاف بالمصحف والكعبة ولو علق الجميع بالواو واعاد
الباء في الكعبة ليكون المعنى وترك واستخفاف به وبترك او
بالكعبة فلشعرها باستقلال ترك الاستخفاف بكل منها بالحكم كان
اولى وكذا اي وكما قرن ارتكاب احد الامور المخل بالايمان
وتركيبه كافرة مخالفة ما اجمع عليه من امور الدين بعد العلم
بانه مجمع عليه والكاره اي وانكار ما اجمع عليه بعد العلم
اي بانه مجمع عليه فقوله بعد العلم به متعلق بكل من المخالفة
والانكار وقيد الامام النووي انكار المجمع عليه بما اذا كان فيه
نص ويشترك في معرفة الخاص والعام او كانكار ابنة الابن
السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب فانه مجمع عليه وفيه
نص لكنه مما يخفى على العوام قال الامام ابو القاسم الاسترابادي
بعد ذكرها انه ذكر الاخلال وما بعده ذكرها ما اذا وجدنا
ذلك منه الاخلال لم يحكم لنا على ان التصديق الذي هو الايمان مفقود

ه قلبه الى ان قال يعني لزم ابا القاسم مشار اليه ملاحظة
ان يعني تتبع بكفر من معه كفر تكذيب اي قد توجد تحقق
فصاحبها مصدق بالقلب وانما تصدر عنه لغلبة الهوى
فتعريف الايمان بتصديق القلب فقط غير مانع لصدق التعريف
مع انتفاء الايمان والمقطوع به في تحقق معنى الايمان امور
الاول ان الايمان وضع اي موضوع الهي من معقايد واعمال
امر الله سبحانه به عباده اي امرهم بالتلبس باعتقادا
وعملا ورتب على فعله اي التلبس به ازمانا لا يتخلف عنه
وذلك اللازم هو ما شاء الله سبحانه من خير بلا انقضاء
وهو سعادة الابد ورتب سبحانه على تركه اي التلبس بذلك
الموضوع ضده وهو ما شاء من شر بلا انقضاء وهذا
الضد هو شقاوة الابد لازم الكفر شرعا والامر الثاني
ان التصديق بما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من انفراد
الله تعالى بالالهية وغيرها مما اخبر به كالحشر والجزاء والجنة والنار
اذا كان ذلك التصديق على سبيل القطع مذكور بعضه من مفهومه
اي مفهوم الايمان فقوله من مفهومه خبر ات في عبارته والامر الثالث
انه قد اعتبر في ترتب ما لازم لفعل اي التلبس بذلك الموضوع
الذي امر به العباد يعني الايمان وجود امور عدمها اي عدم
تلك الامور مترتب ضده ومترتب بصيغة اسم المفعول
والمعنى انه يترتب الضد الذي هو الشر بلا انقضاء عدم تلك
الامور تلك الامور التي اعتبر وجودها الترتب ذلك اللازم

ويترتب

ويترتب على عدمها ضده كتعظيم الله تعالى وتعظيم نبيا ورسله وبيته
المحرم وترك عطف على تعظيم اي كترك السجود للصنم ونحوه
اي نحو السجود للصنم من الافعال المكفرة والانقياد عطف ايضا
على تعظيم اي وكالانقياد وهو الاستسلام الى قبول الاوامر والنواهي
سبحانه وتعالى الذي هو اي ذلك الاستسلام معنى الاسلام
وقد اتفق اهل الحق وهم فريق الاشاعرة والحنفية على تلازم
الايمان والاسلام بمعنى انه كل ايمان يعتبر بالاسلام
وعكسه اي والاسلام يعتبر بوجود الايمان فلا ينفك احدهما
عن الاخر فيكفي اعتبار هذه الامور اي التصديق والاقرار وعدم
الاخلال بما ذكر اجزاء لمفهوم الايمان فيكون انتفاء ذلك اللازم
الذي هو ما شاء الله من خير بلا انقضاء عند انتفائها الى انتفاء
الايمان بانتفاء جزئه وان وجد جزؤه الذي هو التصديق
غاية ما في انه نقل عن مفهومه اللغوي الذي هو مجرد التصديق
الى المجموع اي امور اعتبرت جملتها ووضع بازائها لفظ الايمان
هو اي التصديق جزء منها اي من تلك الامور التي عبر عنها
بقوله مجموع ولا بأس به اي بالقول بان الايمان نقل للمجموع
الامور المذكورة وان كان المختار خلافه كما سيأتي وان يأباه المقام
بانه لم يبق على حاله الاول اذ قد اعتبر الايمان شرعا اي في عرف
الشرع وبالاصطلاح المفهوم منه تصديقا خاصا بعد
كونه لغة لمطلق التصديق كما سيأتي وهو اي التصديق الخاص
ما يكون تصديقا بامور خاصة كالواحدانية والعشر والجزاء

والرسل والملائكة والكتب وغيرها من ضروريات الدين بالنسبة
الى الايمان. وما اعتبر فيه شرعا ايضا ان يكون بالغا الى حد العلم ان
منعنا ايمان المقلد اى منعنا صحته والا اى وان لم نمنع صحة
ايمان المقلد فالجزم اى فيعتبر حينئذ الجزم فى الايمان الذى
لا يجوز معه ثبوت النقيض سواء كان الموجب حسا او عقلا
او عادة وهو العلم او لا لموجب كاعتقاد المقلد وهو اى الايمان
فى اللغة اعم من ذلك لان التصديق القلبى مطلقا نحو قوله من انبأك
هذا اى صدق وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق وقوله ويمكن
اعتبارها مقابل القوله فيما سبق فيمكن اعتبار هذه معطوفا
عطف جملة على جملة اى ويمكن اعتبار الامور المضمومة الى التقييد
المعتبرة معه اجزاء للايمان على هذا القول مشروطا باعتباره
اى الايمان شرعا وهو القول المقابل له فينتفى ايضا بانتفائها
الايمان مع وجود التصديق بعملية القلب والملك اذ الشرط
يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يمكن اعتبارها شرعا شروطا
لثبوت اللازم الشرعى فقط اى دون ملزومه وهو الايمان
فينتفى اى فيتفرع على اعتبارها شروطا للازم دون الملزوم
انتفاء ذلك اللازم عند انتفائها مع قيام الايمان الملزوم
لانه الفرض اى عند انتفائها اى انتفاء تلك الامور ثبت
عند اللازم الايمان وهو لازم الكفر على ما ذكرناه فيما سبق
فيثبت ملزومه وهو الكفر اذ الملزومان اذا تضادا ولم يكن
بينهما واسطة يلزم من ثبوت كل منهما ثبوت لازمه ومن

انتفاء

انتفاء كل منهما ثبوت ضده. استلزم ثبوت لازم ذلك ضده
واعلم ان الاستدلال الذى به يكتب تصديق القلب
ليس شرطا لصحة الايمان على مذهب المختار الذى عليه المعتزلة
وكثير من العلماء حتى صحح ايمان المقلد ومنعه كثير منهم المعتزلة
كما فى العمدة والبداية وغيرها ونقل المنع عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى
فقال الاستاذ ابو القاسم القشيرى انه افتراء عليه وقد اشار
المصنف الى تحرير محل النزاع بقوله وقال اى يرى مقلد الاشاعرة
بانه تعالى اذ كلام العام فى الاصل محمول على المستدل بالحدوث اى بحدوثها عليه اى على وجوده تعالى وعلى صفاته
من العلم والارادة والقدرة وغيرها وان تقليد هؤلاء يسمع
الناس يقولون الخالق لنا خلقهم وخالق كل شىء ويستحق العبادة
عليهم وحده لا شريك له فيجزم بذلك لجزمه بصحة ادراك
هؤلاء بحسنا لفطنتهم وتكبيرا بالموحدة اى تعظيما
لشانهم عن الخطاء لكثرتهم وتوافقهم على ذلك مع رسانة
عقولهم فاذا حصل ذلك الجزم الذى لا يجوز معه كون نقيض
النقيض اى نقيض ما اخبروا به فقد قام المحذور الذى حصل
له ذلك الجزم الواجب فى الايمان من بيانية اى الذى هو
اذ لم يجب بعد حصول الجزم المذكور سوى الاستدلال والمقصود
الاستدلال هو حصول ذلك الجزم فاذا حصل والمحذور هو
المقصود منه اى هذا الاستدلال فقد تم قيامه بالواجب وانتفى
هذا التعليل انه اذا كان عاصيا بعدم الاستدلال اى بتركه

لزوم وجوبه اى واستدل على انما كان يحصل ذلك الجزم فاذا
حصل سقط هو اى وجوب الاستدلال الذى هو وسيلة اذ لا معنى
لاستحصال المقصود بالوسيلة بعد حصوله دونها مغتر ببعضهم
ذكر الاجماع على عصيانه بترك الاستدلال فاده صحح ما نقله هذا
البعض من الاجماع وفيه بحث اى فعصيانه بسببه اذ التقليد عرضة
اى يعرض ثم يعرض التردد للمقلد بعد جزمه وذلك بعروض اى بسبب
عروض شبهة له بخلاف الاستدلال المحصل للجزم فاده فيه اى
فى الاستدلال حفظه اى حفظ الجزم عن عروض التردد بعده وقوله
والاول عطف على التعليل الثابت بقوله اذ لم يجب وهو ثان لقيام المقلد
بالواجب من الايمان وهو ان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يقبلون
ايمان عوام الاعصار الى فتحوها من العجم بيان لقوله عوام حالكونهم
ايمانهم صادرا بعد السيف وولاة حين استدلال لهم او الموافقة
بعضهم بعضا بان يسلم زعيم منهم مثلا فيوافقه غيره وبجوز
حملهم اياهم اى حمل الصحابة عوام الاعصار او حمل البعض التابع
بالايمان البعض الموافق له على الاستدلال بعيد فى بعض الاحوال
التى اذا نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها ثم بعد هذا
لا خلاف فى ماهية الايمان اختلفوا فى التصديق القائم بالقلب
الذى هو جزء مفهوم الايمان على قول او تمامه اى تمام مفهومه
على قول اخر كما يجوء اهو اى التصديق من مباب العلوم والمعارف
او من باب الكلام النفسى فقيل بالاول وهو انه من باب العلوم والمعارف
ورد بالقطع بكفر كثير من اهل الكتاب مع علمهم بحقية رسالته عليه

الصلوة

الصلوة والسلام وحقيته وما جاء به كما اخبر عنهم بقوله الذين
اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق
وهم يعلمون اى كثيرة بقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به وقوله
تعالى يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله وانتم تشهدون يا اهل
الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون وبالقطع
عطف على قوله بالقطع اى دفع ايضا بان وقوله الايمان مختص
بالتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية والعلم ما ثبت بالاختيار
كم وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة واظهر المعجزة بان شاهد كل
من الدعوة وظهور المعجزة فالتزم نفسه عند ذلك اى عند وقوع مشا
هدته العلم بصدقه ونفسه مفعول مقدم للزم والفاعل العلم
وذهب امام الحرمين وغيره الى انه من قبيل الكلام النفسى وعبارة
فى الارشاد ثم التصديق على التحقيق كلام النفس وكل لا يثبت الا مع
العلم فانا اوضحنا ان كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد انتهى
قال صاحب المغنية اختلف جواب الشيخ ابى الحسن الاشعرى فى معنى
التصديق الذى هو تمام حقيقة الايمان عنده فقال مرة هو المعرفة
بوجوده تعالى والوهيته وقدمه وقال مرة التصديق قول فى النفس
غير انه يتضمن المعرفة او يصحح دونها وهذا الثانى قد اختاره
القاضى ابو بكر الباقلانى فان التصديق والتكذيب والصدق
والكذب بالاقوال احد منه بالعلوم والمعارف ثم يعبر عن تصديق
القلب بالك انتهى وظاهر عبارة الشيخ ابى الحسن المنقولة منه
انفا انه اى التصديق كلام النفس مشروط بالمعرفة فيلزم من عدمها

عليه لان الاستسلام الباطن انما يحصل بعد حصول المعرفة
اعني ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع اي تجليها للقلب
وانكشافها ويحتمل انه اي التصديق هو المجموع المركب
من المعرفة ومن ذلك الكلام النفسي فيكون كل منهما
ركنا من الايمان فلا بد من تحقق الايمان على كلا الاحتمالين
في عبارة الشيخ ابي الحسن من المعرفة اعني ادراك مطابقة
دعوى النبي للواقع ومن امر آخر هو الاستسلام الباطن
والانقياد لقبول الاوامر والنواهي المستلزم ذلك الاستسلام
والانقياد للجلد اي لاجلال الاله تعالى وعدم الاستخفاف
بامره ونهيه وهذا الاستسلام الباطن ويعبر الحجة في دلالة
على الايمان والاسلام هو المراد بكلام النفسي وانما قلنا انه
لا بد مع المعرفة من امر آخر وهو الاستسلام الباطن مما
ذكرناه فيما مر من ثبوت مجرد تلك المعرفة اي الاتصاف بها مع
قيام الكفر بمن اتصف بها كما مر بيانه ومن ثبوت مجرد المعرفة
بلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه كما مر تمثيله بمن وقعت
مشاهدة على مدعي النبوة واظهر المعجزة ومع هذا اي مع كونه
يثبت بلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه يتعلق ظاهر التكليف
به نحو قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله والمراد كتسبه بفعل
اسبابه من القصد الى النظر في آثار القدرة الدالة على الوجود
والوحدانية وتوجيه الحواس اليها وترتيب المقدمات المأخوذة
من ذلك على الوجه المؤدي الى المقصود حتى لو وقع العلم الذي

دفعيا

دفعي غير مترتب على مقدمات احتاج من وقع له ذلك الى تحصيلها
اي ذلك العلم مرة اخرى كسبيا على ما هو ظاهر بعضهم كالقطب
سعد الدين في شرح المقاصد فانه قال ان حصول هذا التصديق
قد يكون بالكسب اي مباشرة الاسباب الاختيارية كالنظر الذي
هو صرف الذهن وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد تكون بدونه
كمن وقع عليه الصوء فعلم ان الشمس طالعة والمأمور به يجب
ان يكون من القسم الاول ثم قال لا يفهم من نسبة التصديق
الى المتكلم في القلب سوى اذعانه وقوله وادراكه هذا المعنى عن
كون المتكلم صادقا من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير في قلب
ويقطع بان هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار في
الاسباب وقد تحصل بدونها ففائدة الامر ان يشترط فيما
يعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة
المأمور به انتهى وظاهره كما قال المؤلف عدم الاكتفاء بحصول
دون كسب وفيه كما قال المؤلف نظر لان حصول الاستسلام
والانقياد بعد حصول العلم الدفعي حصول للمقصود معنى عن
تحصيله بتعاطي الوسيلة الموصلة اليه فلا وجه لعدم الاكتفاء
بالعلم الدفعي بل الوجه انه اذا حصل كذلك اي دفعيا كفى في
ذلك الامر الآخر من الانقياد الباطن اليه وذلك التكليف
الكسبي المتعاطي لاسباب العلم انما هو لو لم يحصل العلم فلو حصل
هو اي العلم فقط ما وجب لاجله اي لاجل حصول الامر المعنى
لتعاطي وسيلة لامر حاصل مقصود وهو حاصل بدونها ثم هذا كله

في مفهوم الاسلام وجعل بعض اهل العلم الاستسلام والانقياد
بالطاعة هو معنى الاسلام لغة وداخلا في معنى التصديق
وعليه فمفهوم الاسلام جزء من مفهوم الايمان وربما يطلق بعضهم وهو اي
بعض اهل هذا العلم ثم المرادف على الايمان والاسلام وكانه يعني
صاحب البصيرة فانه قال الاسماء المترادفة فكل مؤمن
مسلم وكل مسلم مؤمن فسر صاحب بصيرة كلامه بناء على ما تلازم
مفهومهما الاتحادهما وهو عين ما اختاره المصنف بقوله والاظهر
انهما اعني الايمان والاسلام متلازمان مفهوما فلا يكون
ايمان في الخارج معتبرا شرعا بلا اسلام ولا اسلام معتبرا
شرعا بلا ايمان والاظهر ان التصديق قول للنفس ناشئ عن المعرفة
تابع لها كذا في بعض النسخ بلفظ عن وفي بعضها غير المعرفة وهو اللام
للتعليل بعده بقوله لان المفهوم منه اي من التصديق لغة
هو نسبة الصدق بالكسر او القلب الى القائل وهو فعل لساني
او نفساني والمعرفة ليست فعلا انما هي من قبيل الكيف القابل
لمقولة الفعل فلزم خروج كل من الانقياد الذي هو الاستسلام
والمعرفة عن مفهوم التصديق لغة مع ثبوت اعتبارهما
شرعا في الايمان وثبوت اعتبارهما شرعا في الايمان اما على انهما
جزآ المفهوم شرعا او على انهما شرطان لاعتباره لاجزاء احكامه
شرعا فلا يعتبر شرعا بدونهما وهذا الثاني هو الاوجه اذ في
الاول وهو كونهما جزآ لمفهومه يلزم النقل اي نقل الايمان
من المعنى اللغوي الى معنى اخر شرعي وهو اي النقل

بلا موجب

بلا موجب وما يذكر دليل يتضح وتوجه منتف لان خلاف الاصل
فلا يصار اليه بدليل وهو ظاهر بل قد كثر في الكتاب والسنة
طلبة من العرب واجاب من اجاب اليه دون استفسار عن
معناه واذا وقع استفسار من بعضهم فانما هو عن متعلق
الايمان بدليل قوله صلى الله عليه وسلم في جواب سؤال جبريل
عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر
حيث فسر المتعلقات ولم يفسر لفظ الايمان بل اعاده بقوله تؤمن
كان معروفا عندهم نعم لا ازاع في ان لفظ تصديق التصديق
تصديق بما من خاصة فهو تصديق بتلك الامور المخصوصة بالمعنى
اللغوي وعدم تحقق الايمان بدونها اي بدون المعرفة
والاستسلام ليس يستلزم جزئيتهما للمفهوم اي مفهوم الايمان
شرعا لجواز ان الشرطية الشرعية اي جواز ان يكون شرطين للايمان
شرعا وحقيقة التصديق بالامور الخاصة بالمعنى اللغوي وتلك
الامور هي ما علم من مجيء محمد صلى الله عليه وسلم مشهدة كما
واذا بالتنوين عوض عن الشرط المحذوف اي اذا تقرر ان كلا من
الانقياد والمعرفة خارج عن مفهوم التصديق لغة وان عدم
تحقق الايمان بدونهما لا يستلزم جزئيتهما لمفهوم الايمان ظهر
ثبوت التصديق لغة بدونهما فثبت مع الكفر الذي هو ضد ايمانه
اي مع الحكم بكفر من قام به ذلك التصديق كما مر التنبيه عليه
لانا لا نجد ما ينافي العقل ويمنع من ان يقوم جبار عنيد لئيم
كرتم صدوق بلسانه مطابقا هذا القول لاعتقاد جنانه ثم يقتله

لغلبة هوى اى هوى نفسه ذلك الطاغية بل وقع ذلك القتل
كثيرا على مايظهر اى يصنع عليه من يتبع القصص فان بعضهم
اى بعض القصص يفيد قتل بعضهم اى الانبياء مع العلم من علم
القاتلين منبوتهم لظهور المعجزات لهم كما وقع فى زكريا ويحيى
عليهما الصلوة والسلام وبعضهم اى القصص يفيد قصد قتل
بعضهم مع ذلك ما اى الاعتراف بنبوة ذلك البعض غير ان الله سبحانه
سلم ذلك المقصود بالقتل كما قصده عوج هو ابن عنق من الجبال
الذى اراده بالسيد موسى مع اعترافهما بنبوة ما لسيدنا موسى
عليه الصلوة والسلام على ما تفيده القصة المسطورة فى قصص
الانبياء وبعض التفاسير فلا يكون وجود نحو هذا الفعل
دالا على انتفاء التصديق من القلب كما ظنه الاستاذ ابو القاسم
الاسفرائنى على ما قدمناه عنه وعبر عنه هناك بالامام بل
يدل مثل الفعل المذكور كقتل النبى من قام به التصديق على
عدم اعتباره اى التصديق منجيا له شرعا من عذاب الكفر
المخلد والايمان كما مر انه المقطوع به وضع الحنفية اى الملة
سبحانه وتعالى ان يعتبر فى تحقق لوازمه الذى قدمناه ما شاء
من الامور مع التصديق وقد مر انه يكفر من استخف بنبى
او بالمصحف او بالكعبة وهو مقتض لاعتبار تعظيم كل منها لانه
الله جعله فى رتبته عليا من التعظيم غير ان الحنفية اعتبروا
من التعظيم المنافى للاستخفاف بما عظمه الله تعالى ما لم يعتبره
غيرهم ولاعتبارهم التعظيم المنافى للاستخفاف المذكور كفر

الحنفية

الحنفية اى حكموا بكفر باغاظ كثيرة وافعال تصدر من المتكلمين
الذين يحترمون بهتك حرمات الله ونبيه لدلالتها اى دلالة
تلك الالفاظ والافعال على الاستخفاف بالدين كالصلوة بلا وضوء
بل عمدا بلا عذر فقد حكموا بالكفر بالمواظبة على ترك سنة استخفافا
بسبب انها مما فعلها النبى صلى الله عليه وسلم زيادة واستقباحا
بالجر عطفا على المواظبة اى بل قد كفر حنفية من استقبح سنة
كمن استقبح من انسان انه رجل بعض العمامة تحت حلقه
واستقبح منه اخبار شاربه فاه قات قد مضمضة واسلام بالاستلام
والانقياد وهو خلاف ما فسر به الشرع فقد صرح بنبينا عليه
الصلوة والسلام فى جواب جبريل عن سؤاله عن الاسلام بانه
الاعمال حيث قال ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
وتقيم الصلوة وتؤتى الزكوة الى اخره وهو وتصوم رمضان وتحج
البيت ان استطعت اليه سبيلا فانه جعل اقامة الصلوة وايتاء
الزكوة وصوم رمضان والحج من الاسلام قلت لا شك فى
انه اى الاسلام يطلق على ذلك ما اى ما ذكر من الاعمال شرعا
كما يطلق على ما ذكرناه من الاستلام والانقياد لغة وشرعا وما
نسبناه له اى للاسلام مع ملازمته مع الايمان كما قدمناه
الاظهر وفى التعبير بمع مع المفاعلة انتقاد والاولى ان يقال
من ملازمته الايمان او الاعتداد به عند من اطلع انهما مترادفان
هو اى الملازمة والاعتداد بما اى بالمعنى الذى ذكرناه
وهو الاستلام والانقياد واما بالمفهوم المذكور فى قوله عليه

الصلوة والاسلام ويتم الصلوة ويوفى وهو الاعمال فلا يلزم
الاسلام بهذا المعنى الايمان بل ينفك عنه الايمان اذ قد يوجد
التصديق بجميع الاسلام اباطن بدون الاعمال وينفرد عنها
اما هو معنى الاسلام بمعنى الاعمال الشرعية فلا ينفك عن الايمان
لما شرط الايمان لصحة الاعمال فلا تنفك هي عنه وبالعكس
اى لما شرط الاعمال لصحة الايمان خلافا للمعتزلة واما الخوارج
فهي عندهم جزء المفهوم اى مفهوم الايمان على ما قدمناه عنهم
او للخاتمة النظر الثاني متعلقه اما ان يكون في كلام حذف اى
النظر الثاني في بيان متعلق الايمان حذف المضاف الاول وهو حرف
الجر واقيم المضاف اليه وهو متعلق مقامه اى يكون النظر عن المنظور فيه
فيكون المعنى المنظور فيه الثاني متعلق الايمان يعني التصديق متعلق
الايمان اى ما يجب الايمان به هو ما جاء به محمد رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن الله عز وجل فيجب التصديق بكل ما جاء به
عن الله تعالى من اعتقادي اى ما المقصود منه اعتقاده ومن
عملي اى ما المقصود منه العمل واعني به التصديق بالثاني اعتقاد
حقية العمل اى اعتقاد انه حق وصدق كما اخبر به صلى الله عليه
وسلم وتفاصيل هذين يعني الاعتقادي والعملي شيء كثير
جدا فاذ حاصل ما في الكتب الكلامية وروايه السنة هو
تفاصيلهما لان المقصود مما تضمنته الكتب الكلامية الاعتقادات
وما وردت به السنة الاعتقاد والعمل فاكتفى بالاجمال وهو ان
يقر بان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله اقرارا صادرا

عن مطابقة

عن مطابقة جنانه ولسانه فانه والجنان قلب كما في الصراح
واما التفصيل فما وقع منه في الملاحظة اى ملاحظة المجتهد
بعين بصيرته بيان جذبه اى المكلف ما يذب اى تنقاد اى ينقل
ذلك الامر التفصيلي وجب اعتقاده اى عقاد ذلك الامر التفصيلي
حكمه المتعلق به خاصة من وجوب الايمان فيجب ايمانا تفصيليا
فان كان ذلك الامر التفصيلي مما ينفي جحده الاسلام ويوجب
التكذيب للنبي صلى الله عليه وسلم بجحده المكلف كفر اى
حكم بانه كافر ولا اى وان لم ينف جحد الاسلام ويوجد
التكذيب فسق جاحده مضلل اى حكم بانه فاسق مضلل
فما اى فالذي ينفي الاسلام هو كل ما قدمناه عن الحنفية
من الالفاظ والافعال الدالة على الاستخفاف وما ذكرناه مثله
من قتل نبي او الاستخفاف اظهر فيه اى في قتل النبي يعني ان قتل
الاستخفاف بالدين من الالفاظ والافعال الصادرة من المكلف
كما مر من استقباح احفاء الشارب والمواظبة على ترك السنة
استخفافا بها وما اى والذي يوجب التكذيب هو جحد
كل ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ادعاؤه ضرورة
اى بحيث صار العلم ضروريا بكونه ادعاؤه ضروريا كالبعث
والجزاء والصلوة الخمس ويختلف حال المشاهد لحضرة النبوة
وحال غيره ممن لم يشاهدها في بعض المنقولات دون بعض
فما كان ثبوته ضروريا عن نقل الشهرة والتواتر فاستوى في معرفته
الخاص والعام استويا اى المشاهد وغيره فيما في وجوب ايمانهم

كالايمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم وما جاء به فمعنى وجود
الله اى وجوب وجود ذاته المقدسة سبحانه وانفراده
تعالى باستحقاق العبودية على العالمين اذ هو ما لكهم حقيقة
لانه الذى اوجدهم من العدم وهذا الانفراد هو معنى توحيد الربوبية
فى استحقاق العبودية وهو معنى التفرد بالالوهية وما يلزمه
اى ما يلزم التفرد بالالوهية من الانفراد اى انفراده تعالى
بالقدم وما عنه ذلك اى وما يعلم عنه ذلك اى وانفراده بما
لقدم من الانفراد اى انفراده تعالى بما لخلق اى ايجاد
الممكنات لانه الدليل على وجوب الوجود بالقدم ويلزم
الانفراد بالخلق من كونه تعالى عليما قديرا مريدا على
ما مر فى الركن الثانى من اد ثبوت استناد جميع الحوادث
اليه تعالى مشاهدة كمال الاحكام فى خلقتها وترتيبها يستلزم قدرة
تعالى وعلمه بما يفعل والعلم والقدرة بلا حيوة محال وان تخصيصه
بعض الممكنات دون بعض اخر منها بوقته الذى اوجد فيه دون ما
قبله وما بعده ليس الا لمعنى هو الارادة. وما جاء به محمد صلى الله
عليه وسلم ان القرآن كلام الله وما يتضمنه القرآن من الاخبار بانه
تعالى متكلم سميع بصير مرسل الرسل فقهم علينا ورسل لم يقصصهم علينا
منزل الكتب على من انزلها عليه من الرسل فى الواح او على لسان
الملك وله عباد مكرمون وهم الملائكة. جمع ملاك على الاصل على
الاصل على كشمائل وشمال وهو مقلوب مالك بتقديم الهمزة من الالوكة
وهى الرسالة اى موضح الالوكة غلب فى الاجسام النورانية المبرأة

من تمكنت بجسمانيته لقدرة على التشكل باشكال مختلفة وتنة
اى ومن الايمان به تعالى فرض تفلقه وتفوقه صوم رمضان
وفرض مبنى الاسلام اى كان الاسلام من الزكوة وغيرها وتنة
تعالى يحيى الموتى وان الساعة اتية لا ريب فيها وانه تعالى
يبعث الموتى من القبور والقبر اما حفرة فى الارض او لحد او نحو ذلك وهو مجمل
ما تضمنه القرآن وتواتر من امور الدين فكل ذلك لا يختلف فيه
حال الشاهد لحضرة النبوة وحال غيره من يشاهدها وما
يبتدلها اى الذى اجمع هذا المجمل ما تضمنه القرآن وتواتر من
امور الدين اد لم يتواتر بالنقل احاد وخبر يبتدله قوله
اختلفا فيه اى اختلف فيه الشاهد بحضرة النبوة وغيره فيكفر
الشاهد بحضرة النبوة بجحده لثبوت التكذيب منه اذ
هو قد علم ضرورة مجى النبى صلى الله عليه وسلم به بسماعه منه
وان لم يعلمه من بعد وانما يحكم بكفر الشاهد بما ذكر ان لم يدع
صارفا معتبرا حمل ما صدر منه على التكذيب من نسخ ونحوه
بيان للصارف دون الغائب اذ لم ينقل اليه الا احادا
فلا يكفر به حتى يكفر الشاهد لحضرة النبوة يا لبناء للمفعول
اى يحكم بكفره بانكار سوال الملكين بعد الموت. وان انكار
كلا منهما ايجاب صدقة الفطر لسماعه كلا منهما من النبى
صلى الله عليه وسلم. ويفسق بالبناء للمفعول الغائب اى بانكاره كلا منهما ويضلل بالبناء للمفعول اى يحكم بانه ضال
عن طريق السنة. وقيل بالتكفير اى. تكفير الغائب من حضرة

اى مجى ٣

الايمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم وما جاء به فر بوجود
الله اى وجوب وجود ذاته المقدسة سبحانه وانفراده
تعالى باستحقاق العبودية على العالمين اذ هو معنى كلمة
لا اله الذى اوجدهم من العدم وهذا الانفراد هو معنى نفى الشريك
فى استحقاق العبودية وهو معنى التفرد بالالوهية وما يلزمه
اى ما يلزم التفرد بالالوهية من الانفراد اى انفراده تعالى
بالقدم وما عنه ذلك اى وما يعلم عنه ذلك الانفراد بما
لقدم من الانفراد بانفراده تعالى بما الخلق اى ايجاد
الممكنات لانه الدليل على وجوب الوجود بالقدم وما يلزم
الانفراد بالخلق من كونه تعالى عليما قديرا مريدا على
ما مر فى الركن الثانى من اراده ثبوت استناد جميع الحوادث
اليه تعالى مشاهدة كمال الاحكام فى خلقها وترتيبها يستلزم قدرته
تعالى وعلمه بما يفعل والعلم والقدرة بلا حيوة محال واراده تخصيص
بعض الممكنات دون بعض اخر منها بوقته الذى اوجد فيه دون ما
قبله وما بعده ليس الا لمعنى هو الاراده. وما جاء به محمد صلى الله
عليه وسلم ان القرآن كلام الله وما يتضمنه القرآن من اخباره بانه
تعالى متكلم سميع بصير مرسل الرسل قصهم علينا ورسل لم يقصصهم علينا
منزل الكتب على من انزلها عليه من الرسل فى الواح او على لسان
الملك وله عباد مكرمون وهم الملائكة. جمع ملاك على الاصل على
الاصل على كشمائل وشمال وهو مقلوب مالك بتقديم الهمزة من الالوكة
وهى الرسالة اى موضع الالوكة غلب فى الاجسام النورانية المبرة

من الكدورات بحسب ما تقدر على التشكل باشكال مختلفة وتنوع
اى وما جاء به تعالى فرض تصلوة وتصوم رمضان
وفرض بدفع الزكاة اى وكان من الاسلام من الزكوة بدفع وتنه
تعالى يحيى الموتى وان الساعة اتية لا ريب فيها وانه تعالى
يرد الجسوم والقدرة وهو اليسير بخلاف ذلك مما جاء به محمد
ما تضمنه القرآن وتواتر من امور الدين فكل ذلك لا يختلف فيه
حال الشاهد لحضرة النبوة وحال غيره من لم يشهدها وما
يستدل اى الذى ما يجى هذا النحو ما تضمنه القرآن وتواتر من
امور الدين اى لم يتواتر بل نقل احاد وخبر ابتداء قوله
اختلفا فيه اى اختلف فيه الشاهد بحضرة النبوة وغيره فيكفر
الشاهد بحضرة النبوة بجحده لثبوت التكذيب منه اذ
هو قد علم ضرورة مجى النبى صلى الله عليه وسلم به بسماعه منه
وان لم يعلمه من بعد وانما يحكم بكفر الشاهد بما ذكر ان لم يقع
صارفا معتبر حمل ما صدر منه على التكذيب من نسخ ونحوه
بيان للصارف. دون الغايب اى الذى لم ينقل اليه الا احادا
فلا يكفر به حتى يكفر الشاهد لحضرة النبوة بالبناء للمفعول
اى يحكم بكفره باتكار رسوال الملكين بعد الموت. وان تكاذبا
كلا منهما اى اجاب صدقة الفطر لسماع كلا منهما من النبى
صلى الله عليه وسلم. ويفسق بالبناء للمفعول الغايب اى بان
تخطئه كلا منهما. ويضلل بالبناء للمفعول اى يحكم بانه ضال
عن طريق السنة. وقيل بالتكفير اى تكفير الغايب من حضرت

النبوة. في انكار السوال ايضا التواتره معنى كما قدمناه اول
هذا التوضيح والمحقق تكفير من انكره بعد تواتره عنده والحكم
بتكفير منكره مطلقا وقوله لانه تعليل لعدم تكفير الغائب بمحل
السوال ويجاب بصدقة القصور وهو الغائب مما لم يسمعه من فيه
اى فم النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن ثبوته من النبي قطعيا اى على وجه
القطع ولم يكن انكاره تكذيبا له بل كان تكذيبا للرواة لهم و
تغليطا لهم من غير موجب وهو اى ما ذكر من تكذيب رواة الاحاد
ديث الصحيحة الموثوق بعدالتهم وضبطهم بلا ريب وهذا تغليط لهم بغير موجب
فسوء وضلالة لا كفر اللهم ان رده استخفافا اذ كان اى
لكونه انما قاله النبي صلى الله عليه وسلم واما ما ثبت قطعا ولم يبلغ
حد الضرورة اى لم يصل الى ان يعلم من الدين ضرورة كاستحقاق
بنت الابن السدس مع البنت الصلبية باجماع المسلمين وظاهر
كلام الحنفية الاكفار بجحد فانهم لم يشترطوا في الاكفار سوى
القطع في الثبوت اى ثبوت ذلك الامر الذي تعلق به الانكار لا
بلوغ العلم به حد الضرورة وينبغي حمله اى حمل الاكفار الذي
هو ظاهر كلامهم على ما اذا علم المنكر ثبوته قطعا لا على ما يقع
على المنكر بثبوته قطعا وجهله بذلك لانه مناط التكفير وهو
التكذيب او الاستخفاف بالدين عند ذلك العلم بذلك اى انما
يكون عند العلم بثبوت ذلك الامر قطعا اما اذا لم يعلم ثبوت ذلك
الامر الذي انكره قطعا فلا يكفر اذا لم يتحقق منه تكذيب ولا
انكار اللهم الا ان يذكر له اهل العلم ذلك اى انه ذكر له ان

من تدين قتله بفتح اللام وبغيرها اى تعمدا فيما هو فيه
عند فيحكم في هذه الحالة بكفره لظهور استكذيبه وهذا نقل وفيه
وهام غريبين فانه قال كيف يكفر بخلاف الاجماع ونحو وتكفر
من رد اصل الاجماع وتبتدعه ونضلله وقد اطلق ذلك
الشافعية القول بتكفير جاحد المجمع عليه على ما ذكره جماعة
على ان التحريم ثابت بالشرع ثم ملا قال فانه يكون رادا للشرع وانتهى
والمعتمد عند الشافعية عدم اطلاق تكفير منكر المجمع عليه قال النووي
في الروضة ليس تكفير جاحد المجمع عليه على اطلاقه بل من جحدهما
عليه فيه نص وهو من الامور الظاهرة التي يشترك في معرفة انها من
والعوام كالصلوة وتحريم الخمر ونحوهما فهو كافر ومن جحد مجمعا
عليه لا يعرفه الا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت
الصلب ونحوه فليس بكافر قال ومن جحد مجمعا على مظانه لا نص
فيه فنحكم بتكفيره خلافا لنبي. وقال ابن دقيق العيد شرح
العمدة او في كتاب القصاص اطلق بعضهم ان مخالف الاجماع يكفر
والصواب ان المسائل الاجماعية نادرة يعسر بها التواتر عن صاحب
الشرع كوجوب الخمس وقد لا يعسر بها فالاول يكفر جاحده لمخالفة
التواتر لا لمخالفة الاجماع قال وقد وقع في هذا المكان من
يدعي الحذق في المعقولات ويميل الى الفلسفة فظن ان المخالفة
في حدوث العالم من قبيل مخالفة الاجماع واحد من قال
قال انه لا يكفر المخالف في هذه المسئلة وهذا كلام ساقط
لان حدوث العالم مما اجتمع فيه الاجماع والتواتر بالنقل عن

٧ من الطلق مح

فيكفر المخالف بسبب مخالفة النقل المتواتر وبسبب مخالفة الاجماع
واما التبري من كل دين يخالف دين الاسلام فانما شرطه بعضهم
اى بعض العلماء ومنهم جمهور الشافعية في حق من اعتقد الاتيان
به لوجوب احكام الاسلام عليه من الصلوة خلفه ودفنه في مقابر
المسلمين الى اخر احكام المسلمين كعصمة الدم والمال وكناح المسلمات
وغيرها في حقه متعلق بالمصدر وهو اجراء اى انما شرطه بعضهم
لوجوب احكام الاسلام في حقه بعض اهل الكتاب الذين يعتقدون
الله تعالى ويقولون ان محمدا عليه الصلوة والسلام انما ارسل
الى المشركين من العرب او غيرهم لا الى اهل الكتاب كالعيسوية
من اليهود وهم اتباع عيسى الاصبهاني اليهودي يقولون انه
ارسل الى العرب خاصة دون بني اسرائيل فلا يكفي في اسلام من يعتقد
ذلك بالاتيان بالشهادتين فقط بل لابد ان ياتي بما يدل على برائته
من ذلك دين يخالف دين الاسلام بان ياتي بلفظ البراءة او يقول
محمد رسول الله الى جميع الخلق واعلم ان اعتقاد العيسوية
ونحوهم يتضمن ما يستلزم بطلانه اذ اعتقادهم نبوته صلى الله
عليه وسلم يتضمن اعتقاد عصمته من الكذب في اخباره وقد
تواتر الخبر بانه رسول الله الى الناس كافة العرب وغيرهم فانكار
البعض هم عموم رسالته ابطال ما يتضمنه اعتقادهم من عصمته
فيكون ابطالا لاعتقادهم وفي معنى العيسوية بعض النصارى
يقولون انه يبعث في آخر الزمان كما صرح به النووي في كتاب
الظاهر من التنقيح شرح الوسيط هذا وقول المصنف اذ هذا

التبري انما يشترط بعضهم في حق بعض اهل الكتاب وهذا بان الكفار
في حق غيرهم معلقا باشهادتين محل وفاق وليس كذلك
فالمعتمد عند الشافعية ان من لم يكفره باعتقاد بدعة او عدم
تخريبه من الدين ضرورة او وقع معه علم حكمه من الدين ضرورة
لا يصح اسلامه حتى ياتي بالشهادتين ويتبرأ مما عتقده
واما اليهودي المشبه لا يصح اسلامه حتى يشهد ان محمدا
رسول الله جاء بنفي التشبيه وهذا كله بالنسبة لوجوب حكم
الاسلام له بالنسبة لثبوت الايمان له والا فهو فيما
بينه وبين الله تعالى فانه لو اعتقد عموم رسالته وتشهد
الى بالشهادتين فقط كان مؤمنا عند الله اذ يلزم عتقاد
ذلك التبري بالرفع على الفاعلية واعتقاده منفي مقدم
ووجه اللزوم ان اعتقاد عموم الرسالة مع اعتقاد التوحيد
بالالهية يستلزم اعتقاد كل ما ينافي ذلك وهو معنى التبري المذكور
هناه ولم يشترطه بعضهم اى بعض العلماء ومنهم بعض شافعية
لم يشترطوه في حق هذا كما لا يشترط في حق غيره كما شوخي وارتضى
اذ يكتفى من كل منهما بالشهادتين ونص عليه الحنفية واستدلوا
كان يكتفى بالتشهد منهم اى من اهل الكتاب ومعلقه وقد تقدم
عبد الله بن سلام في صحيح البخاري وليس فيه اى في اسلامه
المنقول في البخاري زيادة على التشهد اى الاتيان بالشهادتين
وقد نقل ايضا غير ذلك اى غير اسلام عبد الله بن سلام من
وقايع كثيرة في هذا المعنى مما يكاد ان يكون انكارا

للضرورة ويجاب عن هذا بان كل من كذب بحضرته صلى الله عليه
وسلم من كتابي ومشرك فقد سمع منه ادعاء عموم الرسالة كل
احد فاذا شهد انه رسول الله لزم تصديقه اجمالا في كل ما
يدعيه وتفصيلا فيما علمه من ذلك تفصيلا لدلالة المعجزة على
صدقه في كل ما اخبر به عن الله تعالى مما يدعيه عموم الرسالة وقد
علمه وهذا بخلاف الغائب عن حضرته صلى الله عليه وسلم فانه
لم يسمع منه الرسالة فتمكنت الشبهة في اسلامه اي دخوله
في الاسلام بمجرد التشهد لجواز ان ينسب الناس الافتراء في ادعاء
العموم اي عموم الرسالة جهلا منه وبثبوت التواتر عنه
صلى الله عليه وسلم به اي بالعموم هذا في تلك التفاصيل المتقدم
ذكرها المندرجة تحت الشهادتين تفاصيل اختلف فيها هل
التصديق بها داخل في مسمى الايمان حتى يكون انكارها كفرا ام لا
بداخل فلا يكون انكارها كفرا وهذه مسئلة مشتهرة وحاصلها انه
قد اختلف اي اختلف اهل السنة في تكفير المخالف في بعض العقايد
بعد الوفاق منهم على ان ما كان من اصول الدين وضروريا له
وهذا العطف كالتفسيري من الاصول المعلومة من الدين ضرورة
يكفر المخالف فيه اي يحكم بكفره بمخالفته فيه كالقول بعدم العالم
ونفي حشر الاجساد ونفي العلم اي علمه تعالى بالجزئيات وكلها
من ضلالات الفلاسفة ومن هذا المهيع اي الطريق الواضح
البين في تكفيرهم قال به اثبات الايجاب بالذات الذي هو
نفي الفعل بالاختيار والمشيئة لنفيه اي القايل به وهم الفلاسفة

الصفات اختيارية سمعية ونقلية لاختيار نفسه تعالى تمسك
الجاهلون علوا كبيرا وتنزيها من ذلك في من الاصول المعلومة
من الدين ضرورة ومنافي قوله وما ليس من ذلك مبتدا خبره قوله
كنفي مبادي الصفات اي اثباتها كقول المعتزلة عالم قادر
فانهم اثبتوا هذه الصفات تعالى نفوا مبادئها التي هي العلم والقدرة
ونحوهما ونفي عموم الارادة كقول كثير من خيرة مشرك كقول
المعتزلة ان الشر غير مراد الله تعالى وقول بعض القدرية كما يقوله
ايضا فذهبت جماعة تفصيل الاجماد وقد اختلف في تكفير المخالفين
فيما ليس من ضروريات الدين ببيان ان جماعة من اهل السنة ذهبوا
الى تكفيرهم بذلك كما ورد في مبادي الصفات وعموم الارادة
جاهل بالله والجاهل بالله كافر والقائل بخلاف القرآن قد يعد
الحديث بانه كافر وهو ما روي انه ايتي صلى الله عليه وسلم بان
من قال القرآن مخلوق فهو كافر وليجب من عرف القائلين بهذا
التكفير وهو ختام الحق ذكره اما عن الاول وثانيا في فهو ان الجهل
بالله من بعض الوجوه ليس بكفر وليس احد من اهل القبلة يجهله
تماما الا كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم عترفون بانه تعالى
وديعا ان له عالم قادر خالق السموات والارض واما عن الثالث
فهو ان الحديث غير ثابت ولو ثبت كان احادا لا يفيد علما فلا
يكفر منكره او يقال المراد بالمخلوق المختلق اي المفترى ليس
محل النزاع لان قايله كافر قطعا وذهب ابو اسحاق الاسفرايني
الى تكفير من كفرنا منهم اي اعتقد كفرنا لورود من لم يكفره اخذ

من قوله عليه الصلوة والسلام من غير رواه الشيخان من قال لاخيه
يا كافر فقد باء اى رجع به اى بالكفر احدهما صرح بلفظها اذا
قال الرجل لاخيه يا كافر فقد باء بها اى بصفة الكفر احدهما ان كان
كما قال والا رجعت عليه قال الامام ابو الفتح القشيرى فى شرح العمدة
فى اللعان كانه يعنى للاستاذ يقول الحديث دل على انه تحصيل الكفر
لاحد الشخصين اما الكفر والتكفير فاذا كفر بعض الناس بالكفر واقعى
باحدنا وانا قائلهم بانى لست بكافر فالكفر راجع اليه وقيل انما يكفر
المخالف عقيدة اذا خالف اجماع السلف على تلك العقيدة
وظاهر قول الشافعى وابى حنيفة رحمهما الله انه لا يكفر احد
منهم اى لا يحكم بكفر احد من المخالفين فيما ليس من الاصول المعلومة
من الدين ضرورة وهذا هو المنقول عن جمهور المتكلمين والفقهاء
قال الشيخ ابا الحسن الاشعرى قال فى اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم فى اشياء
ضلل بعضهم بعضا وتبرا بعضهم من بعض وكفر بعضهم عن بعض
فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم انتهى وقال
الامام الشافعى رضى الله عنه اقبل شهادة اهل الاهواء الا
الخطابية لانهم يشهدون بالزور لموافقيهم وما ذكر المصنف
انه ظاهر قول ابى حنيفة بحكايته عن الحاكم صاحب المختصر فى
كتاب المنتقى وهو المعتمد وانه روى عن ابى حنيفة مرجئة
ما ظاهره خلافه من انه قال الجهم وهو بن صفوان من الفرقة
المعروفة بالجهمية اخرج عن يا كافر فليس بكفر حليم

حلا ما لقول ابى حنيفة يكفر بعض التشبيه بجسم ونحوه فرجع بعض
فى اصل من اصول العقايد وقد اختلف الاصلاء فى علم من يدرى
منهم ذلك فقيل اى انقول بعدم تكفير احد من هذين الفريقين
مختار الشيخ ابى بكر الرازى ونقله عن الكرخى وغيره من ائمتهم
وكذبه اى المخالف فيما ذكر بيدعى مخالفته ويفسق ايضا
فى بعضها اى يحكم بانه مبتدع احدث ما لم يقل به السلف من
الصحابة والتابعين وبانه فاسق ببعض مخالف تركه يقام عليه
البرهان فيفسر لاحتمال دليل فيحكم بفسقه بناء على وجوب
اصابة الحق فيه اى فى نواضح الاختلاف فى اصول الدين مبنيا
وعدم تشريع الاجتهاد فى مقابلته اى فى مقابلة ما هو الحق
عينا بخلاف الفروع التى لم يجمع عليها فان الاجتهاد فيها سايغ
وان قلنا بالمرجح ان الحق فيها معين والمصيب فيها واحد وهذا
تفاصيل ما قيل بالتكفير بالمخالفة فيه واختلفوا فى مسائل
منه وتليين هذا المختصر لقولها ومنها ان المعتزلة تكون بخلق
البارى تعالى افعال العبد فجعله بعضهم كالجنابة غيرا قادر على عينه
وجعله بعضهم غيرا قادر على مثله كالبلخى واتباعه وجعلوا العبد
قادرا على فعله فهو اثبات للشريك كقول المجوس فالويل لمن الكفر
عندهم من فعل العبد لا من فعل الرب سبحانه وهو قرة الاجماع
منعقدى الامة على الاسناد الى الرب تعالى اذ يرزقهم الايمان
ويجنبهم الكفر والجواب عنه مسطور فى المطولات وبالله التوفيق
النظر الثانى فى حكم الاسماء من قبول الزيادة والنقص وسنه

بأنه مخلوق ودخول الاستثناء فيه وبقائه مع النوم ونحوه وفيه
مسائل اربع هذه احكام المسئلة الاولى في قبول الزيادة
والنقص قال ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله تعالى لا يزيد الايمان
ولا ينقص وهذا القول اختاره من الاشاعرة امام الحرمين
وجمع كثير وذهب عامتهم اى اكثر الاشاعرة الى زيادته
اى الايمان ونقصانه قيل والقائل الامام فخر الدين الرازي
وغيره والخلاف مبني على اخذ الطاعات في مفهوم الايمان وعدمه
اى عدم اخذ الطاعات في مفهومه فعلى الاول وهو اخذ الطاعات
في مفهومه على وجه الركنية كما نقله عن الخوارج او على وجه
التكميل كما هو مذهب المحدثين يزيد الايمان بزيادتها اى
الطاعات وينقص بنقصانها وعلى الثاني وهو عدم اخذ الطاعات
في مفهوم الايمان ملة اى لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق
الجازم مع الاذعان اى القبول باطنا كما قدمناه وهذا المفهوم
لا يتغير بضم الطاعات ولا ضم المعاصي اليه وفيه اى فيما قيل
من هذا البناء نظر بل قال بزيادته ونقصانه من صرح بانه مجرد
التصديق لظواهر من الادلة كقوله تعالى زادتهم ايمانا من قوله
تعالى في سورة الانفال واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وقوله
في سورة التوبة فاما الذين اهتدوا زادتهم هدى واتاهم
تقويهم ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم وعن ابن عمر رضي الله عنهما
قلنا يا رسول الله ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل
صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار رواه ابو اسحق

الثعلبي في تفسيره من رواية علي بن عبد الله بن زيد عن حبيب عن
عيسى بن فروخ عن جعفر بن عبد الله عن ابيه عن نافع
عن ابن عمر وقد عاقبوه بذلك اى بزيادته ونقصانه
مؤمن عقده من ذلك اى من كون الايمان بمعنى التصديق
يزيد وينقص قوله بل يقين اى هو مضمون التصديق
وكونه اخص من التصديق ممنوع وكونه كذلك من جهة قوة
في نفسه دليله في القوة مراتب مبتدئة من اعلى بديهيات
كون الواحد نصف الاثنين منتهية الى خفي نظريات الفقهية
التي منها كون العالم حادثا وان الله تعالى لغفور رحيم قال سيد
ابراهيم الخليل على نبينا وعليه افضل الصلاة والسلام حين
خوطب بقوله تعالى اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فطلب
الترقي في الايمان وسيأتي تأويل قول ابراهيم ولكن ليطمئن
قلبي بما يزيد المقام وضوحا والحنفية ومعهم عامة المحدثين
وغيرهم وهم بعض اشعرية لا ينعون الزيادة والنقصان
باعتبار جهات هي اى تلك الجهات غير نفس الذات اى
ذات التصديق بل متفاوتة اى بسبب تفاوت الايمان باعتبار
تلك الجهات متفاوت المؤمنون عند الحنفية ومن وافقهم
بسبب تفاوت ذلك التصديق وروي عن ابي حنيفة رحمه
الله انه قال ايماني كايمان جبريل وميكائيل من الزيادة
جبريل لا زاد المثلية تحققوا المساواة في كل الصفات والتشبيه
يقتضيه اى لا يقتضي ما ذكر من المساواة في كل الصفات

بايمان الملائكة والانبياء من كل وجه بل يتفاوت ايمان احاد
الناس وايمان الملائكة والانبياء غيره ذلك التفاوت هل هو
بزيادة ونقص في نفس الذات اى ذات التصديق والاذعان
القايم بالقلب او هو تفاوت لا بزيادة ونقص في الذات بل
بامور ما زيدت عليها فنقول عند الحنفية وموافقيهم الاول
وهو التفاوت في نفس الذات وقالوا ما يتخايل اى يظن مراده
ان القطع يتفاوت قوة اى من حيث القوة في ذاته انما هو راجع
الى اجلائه اى ظهوره وانكشافه فاذا ظهر القطع بحدوث العالم
بعد ترتيب مقدماته المؤدية اليه كان الجزم الكاين فيه كالجزم
في قولنا الواحد نصف الاثنين والاولى ان يقال كالجزم فحكمنا
بدل قولنا وانما تفاوتهما باعتبار انه لما لوحظ هذا وهو العالم
حادث كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التي في الاخر وهو
ان الواحد نصف الاثنين خصوصا مع غروب النظر وهو ترتيب
مقدمات حدوث العالم الى غيبته عن الذهن فيخيل اى
الجزم بان الواحد نصف الاثنين اقوى وليس باقوى في ذاته
انما هو اجلى عند العقل فخص معشر الحنفية ومن وافقنا نمنع ثبوت
ماهية المشكك ونقول انه الواقع على اشياء متفاوتة فيكون فيه
التفاوت عارضا لها خارجا عنها لا ماهيتها ولا جزء ماهيتها
لامتناع اختلاف الماهية واختلاف جزئيها ولو سلمنا ثبوت
ماهية المشكك فلا يلزم كون التفاوت في افراده بالشدة فقد

يكون

يكون بالاولية وبالتقدم والتاخر وغيرها مما به التفاوت
في افراده المشكك شدة كشدة بياض من يكون في الثلج بالنسبة
الى بياض الكاغذ في الثلج وقوله ما اخذ معتبرا اه غرضه
سلمنا انه ما به التفاوت في البياض مأخوذ في ماهية البياض
بالنسبة الى خصوص محل اى كالثلج لا نسلم ان ماهية البياض
اى من الشكك موصوف بالاكثر عليه ما في دليل يوجبه
اى يلزم عند نقوض به وقوله سلمنا اه ماهية البياض
لا نسلم انه يتفاوت بمقومات ماهيته اى اجزايها بل
بغيرها من الامور الخارجة عنها بعارضة لها كالاشد
ونحوه وقد ذكر اى الحنفية وموافقهم في جواب عن هذه
الدلالة على قبول الزيادة انه عند الزيادة يتفاوت نور
نوره اى بزيادة اشراقه في القلب ومن زيادة نور الايمان
فانه كان زيادة اشراقه نوره هو زيادة القوة والشدة
فيه فالخلاف في المعنى بين القايلين بقبول الزيادة
والنقصان والنافين لذلك اذ يرجع النزاع الى ان الشدة
والقوة التي اتفقنا على ثبوت التفاوت بها زيادة ونقصانا
هل هي داخلة في مقدمات تحقيق البقين وخارجة عنها
قد اتفقنا معشر المثبتين لتفاوت الايمان والنافين له على
ثبوت التفاوت في ذلك بامرين واختلفنا في خصوص
نسبته اى نسبة ذلك الامر البقين الى تلك الماهية بوجودها
في مفهومها او خارجه عنه وعبرة به ونه ليس خلافا في نفس

التفاوت • وان كان زيادة اشراقه في قلب • غير زيادة القوة
في الخلوف ثابت ومن الخوارج • اعلم ان الامور الخارجة عن ماهية
الايمان • التي ثبت بها • اي بتلك الامور الخارجية التفاوت
في الايمان • ما ذكره امام الحرمين حيث قال • في الارشاد في
جواب سؤال البتي • من الانبياء صلى الله عليه وسلم • يفضل من
عداه • في الايمان • باستمرار تصديقه • وعصمة الله تعالى اياه من
مخامرة الشكوك • يعني • الامام باستمرار التصديق • تولى اشخاصه
لانه عرض لا يبقى زمانين • وتولى الى اشخاصه لاستمرار مشاهدة
الدليل الموجب للتصديق استمرار مشاهدة • الجلال • والكمال بعين
البصيرة • بخلاف غيره • اي غير النبي • حيث يغرب • اي يغيب • عنه
ذلك تارة فلا يشهده • ويحضره • اخرى فيشهده • فثبت للنبي
والكبار المؤمنين • اعداد من الايمان لا يثبت لغيرهم • لا بعضا • فيكون
ايمانهم لذلك اكثر • فاستمرار حضور الجزم قد يخال • اي يظن
زيادة قوة في ذاته • اي ذات الجزم • وليس اياه • اي وليس ذلك
الاستمرار بزيادة قوة • اولا اياه • او يكون • زيادة قوة • ولكن
ليس داخلا • في حقيقة الايمان • على ما ورد • اي اتينا به من
التردد التي ذكرناه • انفا • اي قريبا بقولنا هو زيادة ونقص في
نفس الذات او بامور زائدة عليها • مع السلام على ذلك • والمراد
الذي ذكرناه من تاويل الزيادة • تردد الظواهر الناطقة بان
لزيادة • من الاشياء التي سردنا عددا منها فيما مر • من الحديث
الذي قدمناه • وقول سيدنا • علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء

اي عن الامور المغيبة • ما ازددت • بسبب وقوعها • يقينا • بها • الظاهر ان ضمير
انت تقول • اي قول على الذي عرفناه • في تصوير زيادته
اي يقينه • لان قوله • ما ازددت يقينا يوذن • باد اليقين يقبل
الزيادة ويرد الى الزيادة • والمراد • ما تضمنه الزيادة • الى الزيادة
• بما قلنا • اي بالمعنى الذي قلناه وهو ما يحصل بامور خارجة
عن مقومات الماهية منها ما ذكره امام الحرمين فقوله وقد استدل
خبره • ورد مقدرا قبل قوله الى الزيادة • ورد عليه • ورد المذكور • هذا
الذي ذكرناه • كما ذكرنا • وكان هاهنا سؤال وجواب اشار اليهما المصنف
بقوله • وعلى كان ظاهر قول الخليل • الى آخره • ماصل السؤال انه قد
تقرر ان الايمان لا يتحقق بدون القطع وعدم التردد وظاهر
قول السيد ابراهيم حيث قال لما لم تؤمن قال بلى • ولكن ليطمئن
قلبي • يقتضي عدم الايمان قبل ذلك • وهو ينافي القطع وعدم
التردد • والخليل عليه الصلاة والسلام من اعلى القطع مرتبة
في الايمان فكيف طلب ما يطمئن به قلبه بالايمان هذا تقرير السؤال واما
الجواب فاشار اليه بقوله • احتج • وهو جواب • اي ما ذكره هذا
الظاهر لا يصح ان يراد احتج • الى تاويله فقيل في تاويله الخطاب
اي بقوله بلى ولكن ليطمئن قلبي • هو الملك • حين قال له الملك لم تؤمن فقال ما قال ليطمئن قلبي • بانه • اي الملك المخاطب جبريل
والتاء مل اليس بنفيه • اي ينفي هذا التاويل • اي يتبين به بطلانه
لان الاية مصرحة باد الخطاب للرب وانه الخاطب لابراهيم

وقيل فى تاويله المراد فى الاية بقوله ليطمئن قلبى زيادة الاطمئنان
ليزداد قلبى طمانينة • ويرجع الكلام فى معنى زيادة ويجرى فيه ما
تقدم من ان الزيادة فى ذات الايمان او بامور خارجة عنه وما اخترته
تقريره وقيل فى تاويله طلب السيد ابراهيم صلى الله عليه وسلم حصول
العلم بالاحياء بطريق اخر وهو البديهى الذى بداهته • بسبب وقوع
الوعد به • اى بالاحياء • وهذا تاويل حسن ولكنه لا يفيد
فى النزاع لاحد الفريقين لعدم محل النزاع هل يزيد الايمان بنقص
ولا يزيد ولا ينقص والاية على هذا التاويل لا يفيد اثبات ذلك ولا
نفيه • وحاصله • اى حاصل هذا التاويل انه لما قطع السيد ابراهيم صلى
الله عليه وسلم بالاحياء • اى بالقدرة على احياء الموتى • عن موجبة
بكسر الجيم • الدليل الموجب للقطع • استناد الى مشاهدة كيفية • هذا
الامر العجيب الذى جزم بثبوته • وضرب المصنف لذلك مثلا بقوله
• كمن قطع بوجود دمشق وما فيها من اجنة • جمع جنان • اى بساتين
كثيرة • يانعة • اى ذات اثمار نضيجة • وانهار جارية فنازعته
نفسه فى رؤيتها والانتهاض بمشاهدتها • اى طلبت منه ذلك
فانتهاها • اى التفت ولم تسكن عن ذلك الطلب • وتعلل حتى
يحصل منها • اى ما تمتنه من المشاهدة • وكذا شانها • اى النفس
فى كل مطلوب • لها • مع العلم بوجوده فليس تلك المنازعة والتطلب
لتحصيل القطع بوجود دمشق اذ الغرض ثبوته • وهذا التاويل يشير
الى ان المطلوب بقول ابراهيم صلى الله عليه وسلم ولكن ليطمئن قلبى هو
سكون قلبه عن المنازعة الى رؤية الكيفية للمطلوب رؤيتها

وهو الذى

وهو الذى اعتمد عليه ابو عبد تكرم فى جواب السؤال المتقدم
سكونه بحصول متمناه من مشاهدة المحصلة للعلم البديهى بعد
العلم والله سبحانه اعلم • المسئلة الثانية فى وصف الايمان بانه
مخلوق • لمشايخ الحنفية خلاف فى ان الايمان مخلوق او غير مخلوق
والحق • وهو القول بان الايمان مخلوق محكى عن اهل سمرقند
من مشايخ الحنفية • والثانى • وهو القول بان الايمان غير مخلوق محكى
عن الفاريابى • منهم وهذا الخلاف صدره • بعد اتفاقهم
بين الفريقين • على ان افعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى وبالبناء
بعض مشايخ بخارى • اى المدينة المعروفة بماوراء النهر كابى
الفضل والشيخ اسمعيل بن حفص الزاهد وتبعهم ائمة فرغانة
بفتح الفاء وسكون الراء وغين معجمة وبعد الالف نون وذال معجمة
وراء السامانى مدينة وراء سيحون وجيحون من اعمال
سمرقند • فكفروا • اى حكموا بكفر من قال بخلق الايمان • اى بان
الايمان مخلوق • مع التزامهم عليه • اى على القول بخلق الايمان • خلق
كلام الله تعالى ورؤوفه • اى القول بان الايمان غير مخلوق • عن نوح
ابن ابى مريم عن ابى حنيفة • ونوح عند اهل الحديث غير معتمد
وقال هولاء فى توجيه كون الايمان غير مخلوق الايمان امر حاصل
من الله تعالى بالعبد لانه تعالى قال بكلامه الذى ليس بمخلوق
فاعلم انه لا اله الا الله وقال تعالى محمد رسول الله فيكون العلم
اى بالايمان وهو لا اله الا الله محمد رسول الله • قد قام به
ما ليس بمخلوق كما ان من قرا القرآن كلام الله الذى ليس بمخلوق

لانه اى الشان يقراء ما نظمه الغير اى الف نظمه الخاص من خطبة
او شعر لا ينقطع بتلك القراءة بالنسبة اى نسبة ذلك النظم
للغير والنسبة اى الى الناظم خطبة كان او غيرها بل يقال قال فلان
خطبة وفلان قال شعرا فتنسب الخطبة الى منشئها والشعر الى ناظمه
ويقال لمن تكلم بكلام جيد ولم ينسبه لقائله هذا ليس كلامه
انما هو كلام فلان الذى تكلم باولا ومع انه اى قائله الثانى
هو المتكلم بالاداء قال بعضهم اى بعض من تمسك بما ذكر للقول
بان الالفاظ غير مخلوقة يقال فلان تلا كلام فلان اذا نظمه
الدال على كلامه فمن قراءة هذا المنظوم الدال على كلام الله تعالى
يصير قارئا كلام الله حقيقة لا مجازا لان تلاوة الكلام لا يكون
الا هكذا اداء يقراء المنظوم الدال على كلامه هذا ما الذى ذكروه
فى توجيه القول بان الالفاظ غير مخلوقة هو غاية متمسكهم وعلمهم
مشايخ سمرقند اى نسب مشايخ سمرقند مخالفيهم البخاريين
ومن تبعهم الى الجهل اذ الالفاظ بالوفاق من فريقهم هو التصديق بالجنان
والاقرار باللسان وكل منهما فعل من افعال العباد مخلوقة لله تعالى
بالوفاق من اهل السنة وقد ذكروا يعنى الحنفية البخاريين
وغيرهم فى الفقه ما هو الزامهم ببطلانه متمسكهم وهو ان مثل
الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم الى اخر الفاتحة اذا لم يقصد به
قراءة القراءة جاز الجنب قراءته وهو اى الجنب ممنوع من قراءة
القراءة فظهر بهذا الذى ذكروه فى الفقه انما وافق لفظ القراءة
اذا لم يقصد به القراءة لا يكون قرانا وهو كلام الله تعالى فظهر

بطلانه ويتمسكون به ويذهبون به الى خروج ما نريد لزم ايضا كون
كل ذاكر بمجرد التهليل سبحان الله والحمد لله ونحوهما بل متكلم فى
اى غرض وان لم يوافق كلامه نظم القراءة الا فى اجزاء منه
قد قام به هذا خبر كون اى يلزم على ما ذكرتم كون كل ذاكر
بل كل متكلم قد قام به ما ليس بمخلوق من معانى كلام الله تعالى
وذلك ما لا يقوله ذو لب من منهما اى من تلك الاجزاء ما اى شىء
يطابق المعنى القائم بذاته تعالى اذ قد ان لم يشتمل كلام على كلمة
مثلها واقع فى القراءة فان كان قيام ما ليس بمخلوق به اى
بالمتكلم لغرض من الاغراض باعتبار موافقة لفظه القران فلا
تخفى الزامه بل كل متكلم يلزم قيام ما ليس بمخلوق به بذلك
النظم لم يلزم مدعاهم من كون الاداء غير مخلوق فان التلفظ
بالشهادتين اقرارا اى لاجل الاقرار بالتصديق اوحالة كون
لفظه اقرارا بالتصديق لم يقصد قراءة القراءة انما قصد الاقرار
بالتصديق ونص كلام ابى حنيفة رحمه الله فى الوصية
صريح فى خلق الاداء وليس المراد الوصية التى كتبها العقاء
البتى بفتح الموحدة وتشديد المثناة نقيه البصرة فى الرد على المبتدعة
بل المراد الوصية التى كتبها لاصحابه فى مرض موته حين سالوه
ان يوصيهم وصية على ما عليه اهل السنة والجماعة حيث قال
فى الوصية نقر بان العبد مع اعماله واقراره ومعرفته مخلوقة
انتهى قال المصنف ثم نقول ان الذى نعتقده ان القائم بقارئ
القراءة كله بالرفع مبتدا ما دث خبره والجملة خبر ان فاحكما

قوله فان كان قيام ما ليس بمخلوق به اى متعلق القراءة

باء ما يقوم بمحادث لان القائم بذاته كان مجردا للفظه وهو المعنى
المصدري والملفوظ وهو المعنى الحاصل بالمصدر قاد كان غير
متدبر لما يتلوه اصلا وانما يسرع لسانه في ملفوظه حال
كونه اي القاري مغيرا واعيا لما يقوله اصلا ولا يتعقل معناه ظاهرا
اي ما قام بمحادث اذا الاول وهو الملفوظ المراد به معناه المصدري
اما اعتباري لا حقيقي والا اعتبار محادث لانه مسبوق بما يعتبر به
والثاني وهو الملفوظ معلوم كون العدم سابقا عليه لا محالة
وكل ما سبقه العدم فهو محادث وكل ما لحقه العدم كذلك لو
ما ثبت قدمه استحال عدمه كما مر في اوائل الكتاب وزاد كما ان
القاري متدبرا لما يتلوه فانما يحدث في نفسه صور محاكاة
النظم اي نظم القرآن فانها تدل على المعنى القائم بذات الله
تعالى للقطع بانها اي الصور الحادثة في نفس القاري المتدبر
ليست عين المعنى القائم بذاته تعالى ولا يتصور انفكاك
المعنى القائم بالذات المقدسة عن الذات ثم شتان اي افترق
ما بين الصفتين في النوع لان كل منهما نوع سوى نوع الاخر
فان القائم بذات الله تعالى الذي هو المدلول لفعل القاري صفة
الكلام النفسي فعوله الذي في محل نصب نعت للقائم وقوله صفة الكلام
خبر لان والقائم بنفس القاري هو صفة العلم بتلك المعاني
النظمية لا صفة الكلام اراءيت قاري واقيموا الصلوة هل قام
بنفسه طلبها اي الصلوة او اقامتها اي الاتيان بها قويما لا ظل
في ان كلا منهما كلا لا شك فانه لم يقم به طلبها من المخاطبين انما

قام به

قام به علم بان الله تعالى خاطب بها من المكلفين وكذا كل ذي قول كلام
الغير من امره اي امر ذلك الغير بشيء ونهيه وخبره لم يقم بنفسه
منه كلام بل علم بان ذلك الغير امر بشيء او نهى او اخبر فان قيل كيف
قال اهل السنة القراءة حادثة اعني بها القراءة اصوات
القاري المكتسبة له قلنا اي ولكونها حادثة مكتسبة
يومر بها اي بايجادها تارة كما في الصلوة امر ايجاب كقراءة
الفاتحة او امر ندب كقراءة السورة معها وينهى عنها اخرى
كما في حالتي الجنابة والحيض وكذا الكتابة اي ايجاد الكتابة
صور الحروف وتاليفها حادثة ولذا يومر بها تارة كما في كتابة
المصاحف للمطهر وينهى عنها اخرى كما في حالتي الجنابة والحيض
والمقروء بالسنة المكتوب في المصاحف للمسموع بالاسماع
المحفوظ في الصدور قديم وهذا هو الذي قاله اهل السنة
من انه محفوظ في الصدور يقتضي قيامه اي المعنى القديم
بنفس لان ما في الصدور هو المحفوظ مودع في القلب الذي هو محل الفهم
والتعقل فالجواب انه اي هذا الذي قاله اهل السنة مقام
فيما ذكرت ايها السائل من قيام المعنى القديم بنفس لانهم
فيما نعلم لم يريدوا هذا الظاهر بل تساهلوا في هذا
اللفظ الذي عبروا به وصرحوا بتساهلهم اي بما يدل
على تساهلهم حيث اعقبوا هذا الكلام الذي ذكروه
اي اتبعتموه بقولهم ليس المقروء المكتوب المسموع المحفوظ
حالا في لسان ولا في قلب ولا في مصحف لان المراد به

اى بقولهم المقروء المعلوم بالقراءة وبقولهم المكتوب فى المصاحف
المفهوم من الخط وبقولهم المسموع المفهوم من الالفاظ المسموعة
وهذا اى قولهم ليس حالا فى لسان ولا قلب ولا مصحف وتصحيح
منهم مبناه المعنى المعلوم المفهوم ليس حالا فى القلب وانما الحال
فيه نفس فهمه ونفس العلم به اما ما هو متعلق العلم والفهم فليس
حالا فيه ومتعلق العلم والفهم هو القديم بل قد نقل بعضهم
اى بعض اهل السنة انهم منعوا من اطلاق القول بحلول كلام
تعالى فى لسان او قلب او مصحف واراد بهذا حال اطلاقه الحلول
اللغوى عناية للادب ليلا يسبق الى الوهم ارادة النفسى القديم
وبالله التوفيق هذا حمل كلام المصنف ويتعلق بالمسئلة بعد ذلك
امور الاول ان قوله للشيخ الحنفية خلاف الى اخره يؤذن بان
الخلاف فى المسئلة غير معروف لغير الحنفية وليس كذلك فقد حكى
الاشعرى الخلاف لغيرهم فى مقالة مفردة املاها فى هذه المسئلة
ودوينا ها عنه بطريق متصلة اليه بما فيها من اجازته
وعبارته وممن ذهب الى انه يعنى الايمان مخلوق حارث المحاسبى
وجعفر بن حرب وعبد الله بن كلاب وعبد العزيز المكى وغيرهم
من اهل النظر ثم قال وذكر عن احمد بن حنبل وجماعة من اهل الحديث
انهم يقولون ان الايمان غير مخلوق الامر الثانى ان الاشعرى
مال الى ان الايمان غير مخلوق ووجهه حاصله ان اطلاق الايمان
فى قول من قال ان الايمان مخلوق ينطبق على الايمان الذى هو
من صفات الله تعالى لان من اسمائه تعالى المحسن المؤمن كما

نطق به

نطق به الكتاب العزيز وايمانه هو تصديق فى الازل بكلامه القديم
واخباره الازلى بوحدانيته كما دل عليه قوله تعالى انى انا الله
لا اله الا انا ولا يقال ان تصديقه تعالى حادث ولا مخلوق تعالى
يقوم به حادث الامر الثالث انه لا يتحقق فى هذه المسئلة
عند المحاسبى محل خلاف لان الكلام ان كان فى الايمان الكلامى الذى
فعلى قلبى يكتسب بمباشرة اسباب محصلة للمخلوق فلا يتجه خلاف
كونه مخلوقا وان اريد الايمان الذى دل عليه اسمه تعالى
المؤمن فهو من صفاته تعالى بمعنى انه المصدق لاخباره بوحدانيته
فى قوله شهد الله انه لا اله الا هو وقوله انى انا الله لا اله الا
انا فلا يتجه لاهل السنة خلاف فى انه قديم واما اريد تصديقه
رسله باظهار المعجزات على ايديهم فهو من صفات الافعال وقد
علم الخلاف فيها بين الفريقين الاشاعرة والماتريدية واظهرها
يدل على انه صدقهم بكلامه فى ادعاء الرسالة كما دل عليه قوله
تعالى محمد رسول الله فان قلت يفرض الخلاف فى اطلاق قول
القائل الايمان مخلوق مريدا بالايمان المعنى اللغوى المرادف
بالايمان الذى هو وصف الله سبحانه وتعالى وبالايمان الذى هو وصف
للمخلوف مكلف به ويكون القائل بجواز اطلاقه ان الايمان مخلوق
وانما ينصرف الايمان عنده الى المكلف به خاصة لانه المتبادر
من اطلاقه فى لسان اهل الشرع واحتمال ارادة ما يصدق
وبغيره بعيد جدا والقائل بعدم جوازه ينظر الى صدق الايمان
على ايمان الذى هو وصف الله سبحانه وان الاطلاق يوهم القول

بانه مخلوق وهو خطأ وضلال وقد تحقق ما هو محل النزاع
قلنا ليس هذا خلافا في خلق حقيقة الايمان انما هو خلاف في
اطلاق اللفظ وبين كلامهم فيه وتحقيقا لهذا المحل على هذا النحو
من التفاصيل والحمد لله مسئلة الثانية اختلف في جواز ادخال
الاستثناء في الايمان بان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى
فمنعه الاكثرون منهم ابو حنيفة واصحابه قالوا انما يقال انا
مؤمن حقا واجاز كثير من العلماء منهم الشافعي واصحابه
وهذا النقل عن الاكثر والكثير يتبع فيه المصنف شرح المقاصد وهو
معارض بان شيخ الاسلام ابا الحسن السبكي نقل في كتابه لمعة
على هذه المسئلة ان القول بدخول الايمان هو قول اكثر السلف
من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة
ومن المتكلمين الاشعرية والماتريدية قال وهو قول سفيان الثوري
انتهى ولا خلاف بينهم اي بين القائلين بدخول الاستثناء
والقائلين بمنعه في انه لا يقال انا مؤمن ان شاء الله للشك
في ثبوته اي الايمان للحال اي حال التكلم بالاستثناء المذكور
والا اي ولا يكن ذلك بان كان الاستثناء للشك كان الايمان
منفيا لان الشك في ثبوته في الحال كفر بل ثبوته في الحال مجزوم
به مع الشك في بقائه الى الوفاة عليه هو المسمى بايمان
الموافاة اي الذي يوافي العبد عليه اي يأتي به متصفا به اخر حياته
واول منازل الاخرة غير معلوم له ولما كان ذلك يعني ايمان
الموافاة هو المعتبر في النجاة كان هو الملحوظ عند المتكلم بقوله

انا مؤمن ان شاء الله في ربطه اي الايمان في قوله انا مؤمن
بالمشيئة وهو اي ايمان الموافاة امر مستقبل والاستثناء فيه
اتباع لقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان
يشاء الله فلا وجه لوجوب تركه لما انه اي الشان مما كان
ظاهر التركيب في قول القائل انا مؤمن ان شاء الله جهل الجناية
بقيام الايمان به في الحال وقرأه بالنصب عطفا على قوله الاخبار
اي كان ظاهر التركيب امر حيث الاخبار المذكور واقتران كلمة الاستثناء
اي بالاخبار بقيام الايمان به في الحال كان تركه اي ترك الاستثناء
ابعد عن التهمة وبعد الجزم بالايمان في الحال الذي هو كفر فكان
تركه واجبا لذلك ولما كان هنا انما يتأتى عند اطلاق اللفظ
دون قصد الى ايمان الموافاة المقتضى للتبرك بالمشيئة خوفا من
سوء الخاتمة مع الجزم في الحال اما من علم قصده بقرائن ظاهرة
فلا وجه لمنعه اشار الى الجواب عن قوله واما من علم قصده
اي ايمان الموافاة وانما استثنا تبركا خوفا من سوء الخاتمة
فيه فربما تعاد النفس اي نفس من يأتي بالاستثناء المذكور التردد
في الايمان في الحال لكثرة اشعارها اي اشعار النفس بعلة
الاستثناء بتردداها اي النفس في ثبوت الايمان واستمراره
وهذه اي كثرة اشعار النفس بالتردد في ثبوت الايمان
واستمراره مفسدة يجب الى وجوده اي التردد في الثبوت
والاستمرار اخر الحيوة الاعتبارية فاعل يجب اي بذلك التردد
خصوصا والشيطان متبتل اي منقطع بمجرد نفسه بان اي بسببك

ساع فى هلاكك يا ادم لا شغل له سواك فيجب حينئذ تركه
اى الاستثناء المومى الى هذه المفسدة وانت خبير بان اشعار
اللفظ فى نفسه هو اعتبار التعليق وهو خلاف المفروض اذ
الفرض قصد التبرك لاجل ايمان الموافاة خوفا من سوء الخاتمة
وبالله التوفيق المسئلة الخامسة الايمان باق حكما مع النوم
ومع الغفلة ومع الغيبة اى الاغماء ومع الموت وان
كان كل منها اى من هذه الحالات الاربع ينافى التصديق
مطلقا حقيقة فينافى الايمان لانه يصدق خاص وينافى
المعرفة كذلك وهذا بالنظر الى تفسير الايمان بالمعرفة ولكن
للشرع حكم ببقاء حكمها اى التصديق والمعرفة فالايمان يصدق
صاحب التصديق والمعرفة الى بطلانها بالكتاب مثلا اى اكتساب
امر حكم الشرع بمنافاته لهما على ما عرفته فيما سبق فيرتفع بهذا
الاكتساب ذلك الحكم الذى حكم الشرع ببقائه خلافا للمعتزلة
ان النوم والموت ينافيان المعرفة اى فلا يوصف النائم ولا
الميت بانه مؤمن وفى عبارة المصنف هنا نظر من وجهين احدهما
انه جعل خلافا للمعتزلة فى ان النوم والموت ينافيان المعرفة
وقد تقدم عن غيرهم وهم السنة مثل ذلك فلم يحصل من كلامه
ما هو محل الخلاف الثانى انما اقتضى كلامه من ان المعتزلة
قائلون بسلب الايمان عن النائم والميت مخالف لما فى المواقف
وشرحه عنهم وهو انهم انما اوردوا ذلك الزاما لمن قال ان
الايمان هو التصديق فقط مع دعواهم الاجماع على وصف النائم

ونحوه بالايمان وعبارة المواقف عنهم انهم قالوا لو كان الايمان
هو التصديق لكان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنائم
حين نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع ثم ذكر فى
المواقف جواب اهل السنة عن ذلك بقوله قلنا المؤمن امن
فى الحال او فى الماضى لا نحقيقة فيه بل لاجراء الشارع يعطى
حكم المحقق والا اى وان لم يكن الامر كما ذكرنا ورد عليهم اى على
المعتزلة مثله فى الاعمال اى لانها عندهم من الايمان والنائم
والغافل ليسا فى الاعمال المعتبرة فى الايمان ويكونان مؤمنين ولا
مخلص الا بان للمعتزلى كما لا يخفى انتهى وقد استدل المصنف بقياس
وصف الايمان على وصف النبوة فقال واذا قلنا ان النبوة
من الابناء والنبؤ بهمز ودونه معناه النبى عن الله تعالى وهو
بدون الهمز مخفف من المهموز بقلب الهمزة والادغام فالسكوت
انه اى النبى ليس نبيا فى حال النوم ولا مبلغا فى حال السكوت
والموت مع ان الحكم له بالنبوة باق الى الابد اذ لم يبطله عنه
اى عن الله الا مرة واحدة ولا يرتاب فى ذلك من له ادنى سكنة
وايضاء الوقاد واقتفى على ان حكم النكاح ومحكم سائر
العقود باق بعد فناء الايجاب والقبول الذى هو محل العقد
لحاجة الناس الى ذلك والحاجة فيما نحن فيه من الايمان اليه
اى ابقاء الحكم امس اى اكد لوجوب عصمة الدم والمال منوطة به
وان كانت النبوة بدون الهمز ماخوذة من النبوة بفتح النون
وسكون الرجعة بمعنى الرفعة ليكون معناها مرتبة من مراتب

القرب المعنوي وهو قرب المنزلة عند الله تعالى مناسبة نعت ثالث
وجملة يقترن بها في موضع النعت الثالث اي موصوفة بالا
يقترن بها ايجاب التبليغ عن الله تعالى موجبا وجالبا ذلك اي يأ
يبلغ عن الله اجلاله مفعول لاجله متعلق بايجاب التبليغ والمعنى
ان ايجاب التبليغ للاجلال لمن جعله الله تعالى ذلك التبليغ وكلفه
القيام باعبائه فهي اي النبوة بهذا المعنى بعينها باقية ابدا وصفا
للروح اذ الروح لا تفنى بفناء البدن والله اعلم قال المصنف
رحمه الله ولنختم هذا الكتاب بايضاح عقيدة اهل السنة
بان نذكر اجمالا ما تقدم تفصيل معظمه فاقول في الجمل بايجاز بعد ذكر
التفاصيل جمعا لمتفرقها يحصل به مزيد ايضاح للمقصود بواسطة
قرب استحضارها وهي اي عقيدة اهل السنة انه اي الرب
تعالى واحد بمعنى انه يستحيل عليه قبول الانقسام وانه لا يشبه ولا
يشبه به في ذات ولا صفة ولا في فعل لا شريك له في الالهية
وهي استحقاق العبادة متفرد بخلق الذوات بصفاتها وافع
خلوقه افعالها فلا خالق سواه ومتفرد بالقدم بذاته
وبصفاته الذاتية فلا مبدأ لوجوده ولا قديم بذات ولا
صفة سواه سبحانه وكذا صفاته الفعلية فهي قديمة
عند الحنفية من عهد الامام ابي منصور على ما مر لكونها خالقة
وان قالوا فهو خالق قبل وجود المخلوقين وازلي قبل وجود
المرزوقين اي هذا الوصف ثابت له في الازل والاشعرية
يردون ذلك الى صفة القدرة على ما سبق في محل وصفاته

الذاتية

الذاتية من الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام
قدمائها المصنف مع تفصيل لها فقال وصفات ذاته
وهو مبتدأ وخبره قوله حياته وما عطف عليها الى حياة
وعلمه الى آخرها والحي صفة تقتضي صحة العلم للموصوف بها وحياة
تعالى بلا روح حالة فيه تعالى فلا تشبه حياة المخلوقين
وعلمه تعالى وهو صفة بها امتياز الاشياء بلا ارتسام
لصورها في قلب ولا دماغ وتعالى سبحانه عن التأثر بارتسام الصور وعن القلب والدماغ وعلمه تعالى متعلق بكل
جزئي كائن اي وجد في الخارج او هو كائن قبل كونه
اي وجوده الخارجي من حركة كل شعرة ونحوها كالذرة
والهباء وسكونها بيان للجزئيات التي هي متعلق العلم عند
اهل السنة بعلم واحد لا كما من صفاته تعالى الكثيرة في
وانما التكثر في التعلقات والمتعلقات ولم يتجدد له تعالى
علم بحسب تجدد المعلومات كعلم المخلوقين وقدرته
بالرفع عطفا على حيوته ايضا على كل الممكنات وارادته
وقد بين تعريفها ارادة واحدة قائمة بذاته تعالى كل الكائنات
لم يتجدد له ارادة بتجدد المرادات فالطاعات بارادته ومحبته
ورضاه وامره وكل من المحبة والرضى وهما بمعنى اخص من
الارادة والمشيئة وهما بمعنى اذ كل من الرضى والمحبة هو الارادة
من غير اعتراض والامر كلام نفسي والمعاصي بارادته
تعالى لا بمحبته ورضاه وامره قال تعالى ولا يرضى لعباده

شبكة الألوكة www.alukah.net

الكفر قل ان الله لا يأمر بالفحشاء والله لا يحب الفساد والكل
اى الكائنات من الطاعة والمعاصى وغيرها بقضائه وقدره
تعالى بلا جبر منه ورد الجاء فى الافعال التكليفية والقضاء
عند الاشعرية كما قدمناه عن شرح المواقف هو ارادته الازلية
المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال وقدرته تعالى
ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها
واوصافها او كما مر فى المتن عن الشريف وقررناه من ان معنى
قضائه تعالى علمه ازلا بالاشياء على ما هى عليه ومعنى قدرته ايجاده
اياها على ما يطابق علمه وسمعه بالرفع عطفا ايضا على حياته
بلا صماخ لكل خفى كرفع ارجل النملة على الاجسام اللينة وكلامه
النفسى فانه تعالى يسمع كلامها وبصره بالرفع عطفا على ما مر
بلا حدقة يقلبها تعالت العالمين عن ذلك علوا كبيرا كل موجود متعلق
بقوله وبصره فهو متعلق بكل موجود قديم او حادث جليل
او دقيق كارجل النملة السوداء على الصخرة الصماء فى الليلة
الظلماء وبخفايا السرائر متكلم بالرفع خبر ثالث لهو اى لانه
تعالى واحد متفرد بما ذكر متكلم ويصح كونه خبر مبتدا محذوف اى
هو متكلم بكلام قائم بنفسه ازلا وابدا ينافى الافة والسكوت
والمراد كلامه تعالى منزه عما يفترى الكلام النفسى الذى هو
صفة للخالق من الافة المسماة بالخرس الباطن وهو عدم
اقتداره على ارادة الكلام فى النفس ومن السكوت الباطن
الذى هو ترك الارادة مع القدرة عليها ليس بصوت ولا

حرف

صرف الحروف والاصوات اعراض حادثة وسبحانه لا تقوم
الحوادث به لانه لو جاز قيام الحوادث به لزم عدم خلوه عن
الحوادث لان ما قبل ذلك الحادث بعده الحادث لزواله
وبقاء بليته هو فلا يصح عليه حركة ولا سكوت لانهما
من صفات الاجسام وهو تعالى منزه عن الجسمية كما مر اول
الكتاب ولا يحل تعالى فى شئ لا ذاته ولا صفاته اما
ذاته فلان الحلول هو الحصول فى الحيز تبعا وقد مر ان الكتاب
تنزيه تعالى عن التحيز ولانه التحيز ينافى الوجوب الذاتى ولا
الحال الى المحل واما صفاته فلانه الانتقال من صفات الذات
بل الاجسام وليست صفاته من قبيل الاعراض لان الاعراض
حادثة وهو تعالى منزه عن قيام الحوادث بذاته ولا عينه ولا
غيره اى وليس صفات عين ذاته ولا غير ذاته اما انها
ليست عين الذات فظاهر واما انها ليست غير الذات فالمراد
بالغير هنا ما ينفك احدهما عن الاخر فيوجد عند عدمه
لحدث سبحانه العالم باختياره منافاة للفلاسفة فى
قولهم بالايجاب الذاتى من غير غرض تعالى فاحداثه هو
اى ذلك الغرض استكمالا اى طلب حصول كمال زائد على
ما كان قبل احداث لا يتجدد له بايجاد ما يوجد ولما اوجد
من العالم اسم ولا صفة بل لم يزل سبحانه باسمائه وصفاته
ذاته لا فضله ولا مشابه فى ذات ولا صفة ولا فى فعل ولا
حملة سبحانه لا بمعنى المعروف المحتوى على اخر الماهية ولا بمعنى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

النهاية فعلى الاول عطف قوله ولا نهاية عطف على ما يليه على
الثانى عطف تفسيرى وعلى ارادة المعنيين معا طف خاص على عام
ولا صورة لان المعرف من صفات المركبات والنهاية والصورة
من صفات الاجسام وقد ثبت فيما مر انه تعالى واحد منزه عن
الجسمية وصفاتها يستحيل عليه سبحانه سمات النقص كالجهل
والكذب بل يستحيل عليه كل صفة لا كمال فيها ولا نقص لانه كل
من صفات الاله صفة كمال ليس بجوهر ولا عرض ولا في جهة
ولا على مكان وقد مر هذا التنزيه مع ادلته اول الكتاب لا يكون
فى ملكوته تعالى الا ما يشاء من خير وشر ونفع وضر وربح وخسر
بل لا يقع لحة ناظر ولا فلتة خاطر الا بارادته تعالى لا يحتاج سبحانه
الى شئ هو الغنى مطلقا قال تعالى والله الغنى وانتم الفقراء كل
موجود فقير اليه تعالى فى وجوده وبقائه وسائر ما يمده به وانه
حليم بالاثم وينا سبه ما بعده او حكيم بالكتاب كما وصف به
نفسه فى كتابه العزيز مشتمل على ما خلق على وفق الحكمة يتضمن
مصالح دنيوية او دينية وما امر به امر على وفق الحكمة كذلك وما
عما نهى عنه كذلك عفو تمحو اثر المعصية ويكفر بالاجتناب غفور كثير
من شاء من مات مصرا على الكبائر خلافا للمعتزلة واصل الغفر
لغة الستر والمراد به هنا ستر ما ليس ظهوره من العبد محمودا
وتا لغفران بشفاعة من شاء تعالى ان يشفع من نبى او ولى
او لا بشفاعة بل من رحمته تعالى الا الكفر فانه لا يغفر اهله مخلدون فى
النار قال الله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون

ذلك من يشاء والمؤمنون مخلدون فى الجنة بعد دخولهم اياها
ابتداء من غير عذاب يسبقه او فى عاقبة امرهم ان ادخلوا النار
بجرائمهم فانهم يخرجون من النار ويدخلون الجنة كما نطقت به
الاحاديث المتواترة المعنى ولو بتبيده اى لا تفنى الجنة ولا النار
كما نطق به الكتاب العزيز والسنة من الخلود فى كل منهما ابدا ولا يموت
الحور العين عند الحنفية بل هن كالخلوات فيما استثنى الله تعالى
بقوله الا من شاء الله وهما اى الجنة والنار مخلوقتان الان كما
هو ظاهر دليله قول للمؤمنون فى الجنة لا فى جهة ولا اتصال مسافة اى
بين الراى والمرى كما هو محل الاستدلال له وانه تعالى ارسل رسلا مبشرين
ومنذرين اولهم ادم صلى الله عليه وسلم وعليهم اجمعين ارسل الانبياء
يعلم الشرايع واما ما فى حديث الشفاعة من قول المستشفعين لنوح
على نبينا وعليه افضل الصلوة والتسليم انت اول الرسل فالمراد الى قوم
واكرمهم اى الرسل عليه تعالى خاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم الذى
بعث بعده وانزل عطف على الرسل كتابه على بعض انبيائه يبين فيها
امره ونهيه ووعده ووعيده اخرها نزولا القرآن وكلام الله
وهو واحد وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقروء المسموع وبعد الاعتبار
كلام القرآن افضلها والا فالكل هو المعنى النفسى واحد ويتصور فيه تفاضل وما
ورد فى تفضيل بعض السور والاى فمعناه ان قراءته افضل لما انه انفع
للمتدبر العامل به او لان فى ذكر الله تعالى وتنزيهه فيه اكثر واشار بقوله اخرها
القرآن الى انه ناسخ لها تلاوة وكتابة وناسخ لبعض احكامها معلوم انه تعالى
يحيى الموتى فيبعثهم باجسامهم وانه لا يجب عليه سبحانه عقلا

كلام كل منزل مع دليله ويجب على المكلفين من خليقته محبته
الاختيارية المتسببة بالنظر في انعامه بالايجاد والامداد بالحواس
وغيرها مما يخلق لنفعهم ويجب شكره على المكلفين من خليقته والسؤال
للملكين وعذاب القبر والحساب والميزان والحوض والصراط كل منها حق
كما مر مفصلا واشراط الساعة من خروج الدجال ونزول عيسى ابن مريم
عليه الصلوة والسلام من السماء وخروج يأجوج ومأجوج
وخروج الدابة كما في سورة النمل وفي جامع الترمذي عن ابي هريرة
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تخرج الدابة ومعها خاتم سليمان
وعصى موسى فتجلو وجه المؤمن بالخاتم وتخطم وجه الكافر بالعصا الحديث وطلوع
الشمس من مغربها كل منها حق وردت بها النصوص الصريحة الصحيحة
وان الخليفة بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي
والتفضيل بينهم على هذا الترتيب كما مر ذلك كله موضحا في محله فالله
يا نصب سبحانه نسأله من عظيم جوده وكبير منه اي جوده العظيم و
انعامه الكبير وفضله ان يتوفانا على يقين ذلك مسلمين انه ذو الفضل
العظيم والطول العميم وهو سبحانه حسبنا اي محسبنا وكافينا
وهو سبحانه نعم الوكيل ولا حول اي لا احتيال ولا طاقة ولا قوة
الا بالله العلي العظيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم كلما
ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون وهذا آخر المرام
شرح المسايرة ولله الحمد والمنة وتعالى وتقدس بعون الملك
المنان على يد افقر الورى علي بن اسمعيل وغفر له تحرر في شهر
ربيع الاخر من يوم الحادي والعشرين سنة ثمانية عشر ومائة والف

وقفه العبد الفقير الى ربه الغني
محمد عارف حكمة ابن عثمان اسعد الحسيني
في مدينة الرسول الكريم عليه وعلى آله الصلاة
والتسليم بشرط ان لا يخرج عن خزانته
ولا يؤخذ من منزل على امانته
١٢٠٦