

التبصرة

شرح

شرح العقائد

ناشر



ڈی بی اسپتال روڈ ملتان
©(061)-541093

لجامع العقول والنقول عمدة المتكلمين والمحققين

شرح العقائد

النَّبِيُّ

شرح
شرح العقائد

لجامع العقول والمنقول عمدة المتكلمين والمحققين

العلامة محمد عبد العزيز الفرهاري

قدس سره

ناشر

مکتبہ حانیہ • ملتان • پاکستان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

استبحك اللهم شرها هكذا وانك اعلى كل شئ واكمل وانت القديم الدائم الفرد واحد
 تدوم على كل مجد لا تتحول وابعدهم ان يبدك العقل ذاته ومظهر عن كل ما يتخيل
 مسموع بصير عالو متكلم قد يرمر يد ووجب الذات اول لك الحمد حمدا دائما غير منتهى
 على نعماد وارهات تسلك ومن اعظم الاكلا بهت رهولنا فامرشدنا حقنا فلانترزل
 وهذا الكتاب المعجز للعوانه قران كبري مستبين مفصل فصل على هذا النسب و اله
 واصحابه مادامت الصبح تطل وانزل على عبد العزيز احمد من الفضل والاحسان ما هو اجل
 وبعد فهذا شرح شرح عقائد يحل منه كل ما كان يشكل وقد كتب الاعلام في كشف سره
 حول شئ نقشي سره وتفصيل ولكني حاولت تسهيل فهمه على مبتدى وهو المعين للسهل
 وطولت والظويل لريك عادي لمانه للمستفيدين اسهل وكوز كنة ادرتها لغرابته
 وليس لها في ساحة الشرح يدخل لان بهذا الشرح ناسا قد اكتفوا وقد اعرضوا عن كل ما هو اطول
 ففاتهم العلم الكثير الذمات به الاذكياء في الطوال وفصلوا فاوردت منها ما يناسب موجزا
 لينظر فيها الطالب المتامل ولواتكلف صنعة المزج عامدا ولا امرتضها والتكلف يهل
 وسميته نبراس اذ هو نير وفي الليلة الضلواء يهدي يوصل اذا قلت شرح حل شرح عقائد
 فذلك تاريخ الكتابة يحصل وانشئت قل غراط ليسهل عدة ولكن هذا اللفظ لغو ومهمل
 رقت طر سافي اداين يسيرة وان يراعي من بنائي اجمل وكورنطأ قد اوجبهت بحالة
 من الحاذق النحرير اذ هو يعجل وكورنطأ قد ظل يرمق عيها وما عز المستحسنات فيفعل
 ولكني ارجو من الله عصمة على كل تصنيف فلا انزلزل تبرزت من عقلي وعلى وحكمي
 وافي على تعليمه اتوكل ومن يعتصر بالله كان مؤيدا ومهتديا في ما يقول ويفعل
 الله البرايا استخبرك سائلا وماخاب عبد يستخبر ويسئل فاني بتصنيف الدفاتر موليح
 على وجل من ان تصيبه فتبطل فان كان ما صنفته لهو عابث فيارب شغلني بما هو افضل
 وان كان في التصنيف خير بركة نيرة اكل يعوق مشكلا واشتاك اللهم يا خير سامع
 بانها لك العسنى التي هي اجمل قبول تصانيفي جميعا ورسها على صفحات الدهر لا تنزير

ولنقدم بعض احوال المشاعر فنقول هو العلامة المسعودي بن عمر الملقب بسعد الدين القفاص الى صاحب المصنفات الشريفته
 شرح تصريف الزيجاني صنفه وهو ابن خمس عشرة سنة وهو اول مصنفاته منها شرح مزاج الارواح في التصريف منها الارشاد
 في النسخ منها السعدية شرح الشمسية في المنطق ومنها شرح ايساغوجي رقه في يوم واحد منها شرح مفتاح العلوم للسكاكي
 ومنها الشرح للتخصر على تخيير الفتح ومنها الشرح المطول عليه منها تذييب المنطق والكلام ومنها المقاصد شرح المقاصد في
 الكلام وهو عظيم الفائدة ونبي تحقيقات لم يسبق اليها احد منها رسالة في تحقيق الايمان ومنها حاشية على بعض ما شرح مختصر
 ابن الحاجب في اصول الفقه مشهورة بفتح الشرح ومنها التلخيص شرح تجميع الاصول ومنها الحاشية على الكشاف تفسير الزمخشري و
 كان مقربا معظما عند السلطان الامير تيمور الهمرج الذي كان ان يستولى على الارض كلها تقدم السيد السند الشريف العلامة
 الجرجاني واقترض على عبارة السعد العلامة من شرح الكشاف في اجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية في قوله تعالى اولئك على
 هدى من ربهم فخرج المناظرة بين العلامةين في محفل لا يبرحكما بينهما الغمان المعترف فرحم قول الشريف فرفع السلطان منزلة
 وحط منزلة السعد وكان هذا في سنة احدى وتسعين وسبع مائة ثم توفي السعد يوم الاثنين ثاني العرموز السنة الثانية بعد
 تسعين وسبع مائة وقيل في تاريخ طيب الله ثراه وهذا اكثر واحد ولكن علماء التاريخ يرون به باسما ثم قدم الشيخ محمد بن الجوزي
 فجرى بينه وبين الشريف مناظرة فستمت وكانما تفضل الجوزي فرفع الامير منزلة وحط منزلة الشريف وهذا الكل من سن
 فدم الامير فان الاغنام فسلطة واحدة لا يوجب نقصا في علم العالم ولله بكل شئ عليم قال الشارح قدس سره بسم الله الرحمن الرحيم
 اختلاف اولاد في ان الباء متعلقة بفعل نحو ابتد في او اسم نحو ابتد في وثائبي في ان المعلق عام كالابتداء واخاص كالكتابة والقراءة و
 ثالثا فان مقدم او مؤخر والشئ ان فعل عام مؤخر للصدر وهو ابتداء والباء للاستعانة او المصاحبة بمعنى التبرك ويخرج الاول بالاصححة
 تقتضي وجح الطرفين والمبتدئ غير مخرج بعد يرحم الثاني بان التبرك اقرب الى الابد من جعل اسمه تعالى الة وآله اسم للذات
 المقدسة فقط ادع الصفات الكاملة وتحرير العقول فيه كصبرهم وسماءه فقبل سر ياتي وقيل عربي غير مشتق وهو المنقول عن الهم
 ابى حنيفة والشافعي والغزالي وسيدويه والخليل وقيل اصل الة مشتق من ال كعلم اذا تحير لصير العقول فية قيل من الهم اذا عبث
 فهو بمعنى المعنى كلباس بمعنى اللبس وقيل من الهم على فلان اي حوزت عليه لان الة عين يجوزون عليه اي غير ذلك من
 الاقوال وقال بعض المحققين هو الاسم الاظهر والرحمن قيل وصف واختار ابن هشام ان علم فهو في التسمية بدل لا نعت وهو
 بلغ من الرحيم وقيل بالعكس وقيل متساويان اما تخصيص الاول بالذات والثاني بالافرة فلا معنى له فقد صح في الدعاء المرفوع
 يا رحمن الدنيا والآخرة رجبها الحمد لله اللهم للجنس او الاستعراق والحاصل واحد ومن نسب الاول الى المعترلة والثاني الى هلا السنة
 انما من ظاهر عبارة الكشاف تقدمهم اذا خصاص الجنس فيبدا الاستعراق والمعترلة وان اسند الاعمال الى العباد كنتمم لا يتكرو
 اختصاصا لو ان كلها ب تعالى لا يمتزاجهم بان للجنس هو سائق القدة فيهم قال بعض المحققين اللهم للمهدد المراد هو المهدد
 حمد الله سبحانه على نفسه وذلك لجه العبد عن اداء الحمد فهو يقول لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك و اما ابتداء

بالتسمية والتجويد والتصليته عملاً بأحد ما ذكره امرؤ بن كلاب في حديثه قال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم انقطع ثم اهلنا نطق عبد القادر
 عن ابي سلمة عن ابي هريرة بسند حسن ثابتهال كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو احد ثم اهلنا اوردوا النسائي ثابتهال كلام لا يبدأ فيه
 بالصلوة على نبيها انقطع ثم اهلنا ابو موسى المدني ولا تعارض بين الاحاديث اما لان الابتداء في الكل عرقي وهو الراجح قبل المنسوخ واما
 لان الابتداء في بعضها حقيقي وفي البعض اضافي واما لان البدء بالاستعانة ومعنى يبدأ هالم يسعتم بها واما الترتيب بين الثلاثة
 فلا يخفى وجه تأخير الصلوة لان ذكر الله سبحانه اقدم وفي تقديم التسمية على الحمد وجوه احدىها الابتداء بالقران ثانياً اجماع السلف على
 تقديمها عليه حيث اجتمعوا ثالثها ان حديث الحمد ضعيف لانه مرى عن الراجح عن قرين عن عبد الرحمن عن الزهري عن ابي سلمة عن ابي
 هريرة وفي ذكره مقال واوضح عليه ان سعيد بن عبد العزيز في اهلنا عن الزهري ان الحديث صحيح ابن جرير والبوخاري وهما من عظماء ائمة الحديث
 رآبها ان المحققين صرحوا بان التسمية تعيد الحمد ايضا لان الحمد بيان الكمال واعترض عليه بانها انما يتم لو كان عبارة الحمد بذكر الله
 ولكن المراد بالحمد لله وفيه بحث اما اولاً فيانه لم يثبت الرتبة بضم الدال فكلمة العبارتين سواء وانما ثانياً فيان رواية الامام محمد السنن
 بحمد لله ورتبته ابن ماجه تكل امرؤ بن كلاب لا يبدأ فيه بالحمد انقطع ورتبته احمد حمل امرؤ لا يفتر بحمد الله فهو ابر ترفع ان المراد بالحمد ذكر
 الكمال وهو حاصل بالتسمية وهذا على ما اوضح على بعض الصنفين لا كقائهم بالتسمية عن الجمهور ذكر الحمد للمحمد ثم واكل في
 امتثال ظاهر الحمد بيقى ههنا بحث وهو ان بعض الفضلاء زعم ان حاصل حديثي التسمية والتجويد احد هو الابتداء بذكر الله
 كما يدل عليه ان ابا هريرة راوى الحديثين مرى تأخره يبدأ بحمد الله وتأخره بسم الله وتأخره بذكر الله وعندى فيه نظر لان البسملة
 مذكورة بما هي في الحديث الذي تقدم من ابي عبد القادر اخرج الخطيب في جامع مع كل امرؤ لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فلا
 يعنى فالبسملة ما مورق بلفظها المتوجس هو ابلاغه او كذا من الواحد وتفصيل ذلك ان علماء العربية ذكروا بالباب التفعّل معاني و
 المناسب منها هذا المقام ثلثة احدها الطلب كالاستفعال نحو تعظماى طلب العظمة ثانياً التكلف وهو حمل الكلفة على الشقة
 في الاتصاف بصفة نحو تخلم اى كظفر العظيمة وبدل عليه قول الخاتم الطائي سه تخلم على الذين تسبق ودهمه ولو نستطيع
 للحمد حتى تخلم ثالتهما الصيرورة بلا صنع صانعه نحو تخم الطين اى صار حجرا من غير ان يطبخ احد على الماء نحو تولد لداى بلباب
 واما بخلاف التولد فان منزهة عن عرض عليه بان لا يبدأ بالحادث من صانعه واجب بان المراد هو عدم ملاحظة الصانع وقد يجاب
 بان المراد الصانع الظاهرى ثم اعلم ان المحشين جنس واحمل التوحد على المعاني الثلاثة ينبوع من التوابل اما الطلب فمعناه اقتضاء
 ذاته تفعّل الوحدة واما التكلف بخازر الكمال في الوحدة واما الصيرورة فخرجه عن معنى الانتقال من حال الى حال اذ معنى الكلام الحمد
 لمن يقتضيه انه الوحدة او الحمد للوصوف بالوحدة الكاملة والحمد للوصوف بالوحدة الذاتية ليست بصنع صانعه وههنا نكتة اخرى
 وهي ان كلمة المتوحد اشارة الى الشهادة التي هي من سنن الخطبة كما ذكره بعض علماء الحنفية مستدلاً بقوله عليه السلام كل خطبة
 ليس فيها تشهد فري كما يدل على ما عراه الترمذى ولكن ضعف بعضهم بحلال ثابته الجلال العظمة وايضا الهيئة الموحية للحنوف و
 الد هشة وكثيرا ما يطلق على الصفات السلبية تحوليس بحرفه لا يرض ولا مركب والذات مؤنث ويعبر به عن حقيقة الشيء القائل

بنفسها صاحبة الصفات القائمة بما تم العلم ان الباء تحتمل اربعة معان احدها التعلق بالمتوحد من قولهم توحد زيد
 بالمال اذا اخذ كل ذلك مما يشرك فيه احد فانظر لغو المعنى للمحد للمحد لا شريك له في جلال ذاته، والمحد لمن لا شريك له في ذاته
 الجلية لقولهم العلم حصول صورة الشيء في العقل بمعنى الصورة الحاصلة واودع عليهم ان كل شخص مفرد بصفته تانيها الملازمة
 والظرف مستقر في موقع الحال من ضمير المتوحد فالعقل للموصوف بالوحد حال كونه ملاسما بجلال ذاته ثم انتم السببية
 للمتوحد معناها كون جلال الذات مقتضيا لكونه واحدا واعرض عليه بان يمنع عطف الكمال على الجلال واجيب بان يريد
 بالمتوحد الموصوف بالوحد الكاملة وكمال الوحد بحيث ان يكون مسببا عن جلال الذات وكمال الصفات وان لم يكن اصل الوحد
 كذلك رابعها السببية للمحد كقولك حمدته بعبادة وما يقال من ان الحمد لا يكون الا على جميل اختياري فلم يصح بل الكمال كالمحد
 وكمال صفاته الكمال ضد نقصان والصفات جمع صفة واصلاها وصف بالكمرحذف الواو وعوض عنها التاء وكمال
 الصفات هو رابعها وشمولها وعدم رتبتها على نهاية بخلاف صفات مخلوقة وفي هذه الفقرة اشارة الى التوحيد الصفا الثبوتية
 وهي الحيوة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والارادة لان الصفات اذا اطلقت اريد بها الثبوتية المتقدس في نعوت
 الجبروت عن شوائب النقص وسمايتها المقدس المتطهر بالغا في الثلاثة للتفعل المذكورة في المتوحد والنعوت بالضم جمع نعت
 بالفتح وهو الوصف وما يوصف به والجبروت بفتحين مبالغة في الجبر وهو الرفعة والعظمة يقال نخلت جارية اذا كانت طويلة وايضا
 القهر كالع سبيل الظلم والمعنى الاول انساب بالمقام وهذه الصيغة للمبالغة كالممكن بمعنى الملك العظيم والعظمت للعظمة الكاملة
 ثم انظر ان صفات الجبروت هي الصفات السلبية والظرف في موضع الحال عن ضمير للقدس واستعيرت الظرفية لاقصاف
 بصفات الجبروت لان تلك الصفات تنفي كل نقص عن من له بمنزلة الحصن للملك وفي الحديث القدسي الكبير يا رب اودع العظمة
 الزرى واه مسلم وزعم بعضهم ان صفات الجبروت هي صفات الافعال كالخلق والترزق والاحياء والامانة وقيل اريد بها جميع
 الصفات الالهية وعبر عن الذات بالجبروت مبالغة نحو يد عدل وقيل نعوت الجبروت اضافة تبيانية والعظمة وان كانت نعتا
 واحدا لكن عدت نعوت المبالغة ولا يخفى ان هذه الوجهة الثلاثة وان كانت جارية لكن ما اخترناه احسن الشوايب جمع شائبة
 من الشوب وهو الخلل وقد يطلق الشوايب على الانسان وكلا المعنيين جاء في هذا النقص بالفتح ضد الكمال والسمات بالكسر
 العلامات جمع سمته بالكسر ففتح واصلاها وسم فعل كسر الواو الى السين وعوض لتاء عن الواو من الوسم بالفتح وهو وضع العلامة على
 الشيء من الحي وغيره وفي هذه الفقرة اشارة الى تنزيه الواجب تعالى عن كونه جسما وعرضا ومكانا وزمانا ونحوها والصلوة مصدر
 كالصلية من باب تفعيل واسم وضع موضع مصدر والالف منقلبة عن الواو مفتوحة ولذا كتبت بها ونحمت بالامالة اليها و
 واختلف في معنى الصلوة على قول الاول ان اصلها الدعاء بالخير هذا من العباد ظاهرا اما من الله سبحانه فقيل مجاز بمعنى
 الرحمة لان الدعاء سببها وقيل شبه ارادة الله الخير بطلبه من نفسه الخير الثاني انها مشتركة بين الدعاء والرحمة فالاول من العبد
 الثاني من الله سبحانه الثالث ان اصلها التناهد الكامل كما في شرح التاويلات الماتريدي في الرابع انها التعظيم وهذا في الدين باعلاء

ذكره وشعره وفي الاخرة تضعيف اجره وقبول شفاعته كما ذكر ابن الاثير في الناس انها العطف وهو من الله تعالى ومن غيره دعاءه
لا يخفى وجه تسمية ذات الركوع والسجتي صلوة على هذه الوجوه الخمسة لاشتغالها على الدعاء وشأن الله تعالى وتظيمه السادس ما اختاره
ابو علي الفارسي ابن جني وتبعها الرخشي من ان اصلها تحريك الصلويين وهما العظامان الظاهران عند اسي الفخذين ثم نقلت الي
ذات الركوع للحرك الصلويين فيها ثم منها الى الدعاء لاشتغالها على الدعاء والمشاكرتها في الخشوع وطعن المحققون كالامام الرازي و
القاضي البضاوي في هذا الاشتقاق لان الصلوة بمعنى الدعاء شائع فاشعرا للمجاهلية وهم لا يعرفون ذات الركوع بقى ههنا نكات
شريفة الاولى جرت عادة المصنفين بالصلوة بعد التحميد اما اولها فليدبث ابى موسى المدبني وقد تقدم واما ثانيا فلان ذكر
النبى صلى الله عليه وسلم في اللطاب سنة ما تورد عن النبي صلى الله عليه وسلم والسلف واما ثالثا فلا يستعان على تصنيفه الكتاب
لان الصلوة سبب لقتضائها حاجات وكفاية المهات على ما ثبت بالحدِيث وتجارب الصالحين واما رابعا فلنقل عليه الصلوة والسلام
من صل على في كتاب لم تزل الملازمة تستغفر له عماد اسمي في الكتاب وهذا وان كان ضعيف الاسناد لكن الحدِيث الضعيف يعمل
به في الفضائل الثانية كرهوا افراد الصلوة بدون التسليم لقول تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فيرد على الشارح ان فعل
المكرهه والجواب ان الامام المحقق النوبلي ابطال لقول بالكراهية والتسليم في الاية يتحمل لا لقياد ولو سلم فلا دلالة على الجمع نحو
اتبوا الصلوة واتوا الزكوة وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم احاديث في تعليم كيفية الصلوة وهي خالية عن التسليم وكفى بحجة على عدم
الكراهية نعم التسليم فنفس عبادة شريفة كالصلوة الثالثة قيل اراد الشارح صلوة الله سبحانه اذ لا استعلاء لصلوة غيره تعالى على النبي
صلى الله عليه وسلم وعندى الدعوى صحيحة لان العبد عاجز عن اداء حق التصلية تطلب الصلوة من الحق سبحانه افضل لكن الدليل غلط
لان على لا تجب الاستعلاء للحقوقي والام يجوز قولك توكلت على الله الرابعة الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم واجبة في العمر مرة عند الطهارة
وكلمة ذكرها عند المحققين اذ اذا وقع التكرار في مجلس احد فرخص بعضهم في التزك على نبيه قيل اختار النبي على الرسول لاشغافه
بالتعظيم لانه مشفق من العبادة معتدل للام وهو العلو والارتفاع وايضا الارض المرتفعة واعترض عليه بان خلاف من المحققين
ومنهم سيبويه وهؤلاء على انه ممنوع للام الاحكام العرب على قولهم تنبأ مسيلة الكتاب بالهزرة قالني مشفق من النبأ يسكون الباء
وهو بمعنى الاخبار او الظهور ومن النبأ يسكون الباء وهو الصوت الحظي وكل من المعاني الثلاثة صحيح فالنبي لان خبر ظاهر للحقيقة و
سامع الوحي ومنقول عن النبي على فيعمل بالهزرة وهو الطريق لان طريق الله سبحانه واجب بان قولك ضعيف اما اذ لا فلان
النبي لم يسمع ممنوعان هذا العلال في الهزرة من الجائزات كالايجابات واما ثانيا فلان سمع النبي صلى الله عليه وسلم اعرابا يقول
يا نبى الله بالهزرة فنهأ عن ذلك وقد عد الاول بان التزام الاحلال غير مسلم وان اشتموه وفي شجر الشافية جاء النبي ههنا في لغزوات
السبع والثاني بان الحدِيث غير صحيح وان ردها للحاكم لان في سنة حمران من غلاة الشيعة ولو سلم فعل العرابي لاداشتقاقه
من نبات الررض اذا خرجت منه الى اخرى وعندى انه اختار النبي لوجهين احدهما براءة الاستهلال لان المشهور في لسان
التكلمين بحث النبوة لا بحث الرسالة تانيهما ان النبي امدهم عن الرسول عند بعضهم لان الرسول يطلق عمر فاعلى كل من

ارسل بخلاف النبي ولان من ارسل الله تعالى قد لا يكون نبيا كجبريل وعن البراء بن عازب قال قلت اللهم امننت بكتابك الذي
 انزلت ورسولك الذي ارسلت فمضى النبي صلوات الله عليه وسلم عنه وامر بان اقول وبنسبك الذي ارسلت كما في صحيح البخاري وفي
 وجه النبي اقول اخر فطلب من شرحه محمد هذا شهره اسماء صلوات الله عليه وآله وسلم وهي قيل تسعة وتسعون وقيل ثلاثمائة و
 قيل الف ولم يسم بهذا الاسم احد قبله ولكن لما قرب زمان بعثه وعرف العرب ذلك باخبار اهل الكتاب سمي الناس
 بعض ابناهم محمدا ان يكون هو المؤيد بساطع حججه واخر بيناته المؤيد اسم مفعول من التأييد وهو التقوية من الايد وهو
 هو القرعة لقوله تعالى والسماء بيننا ها بايد والسطوع بضم السين الارتفاع يقال سطع الصبح والرائحة والغبار اذا ارتفعت و
 الحجج بضم نفتح جمع حجة بالضم والتشديد وهي الدليل المثبت للحق والوضوح بالضم الظهور والبيينة الامر الظاهر من قولهم
 بان اذا ظهر ثم اطلق على كل ما يظهر للحق والتأنيث بتاويل الآيات والمعجزة او للمبالغة ثم المراد بالحجج والبيينات هي المعجزات
 الا انها من حيث الغلبة على الخصم حجة ومن حيث ظهورها بيينة ويجوز ان يراد بها واحدا هما الدلائل المطلقة ثم في الضمير
 وجهان احدهما الرجوع الى الحق سبحانه واضافة الساطع الى الحجج والواضح الى البيينات اما بمعنى من واضافة الصفة الى موصوفها
 بتاويل الحجج الساطعة والبيينات الواضحة وعلى كلا الوجهين يفيدان معجزات نبينا صلوات الله عليه وسلم اعظم من معجزات
 سائر الانبياء اذا اضافة للجمع تفيد الاستعراق بمعنى حجة بيئاته جميع الحجج والبيينات ثابتهما الرجوع الى الرسول صلوات الله عليه
 وسلم واضافة الساطع والواضح حينئذ اضافة الصفة الى الموصوف اما بمعنى من فلا يفيد المدح لان كونه مؤيدا بالحجج التي
 هي اظهر الحجج الظاهرة عليه لا يفيد كون حجة اظهر من حجج الانبياء ثم لا يخفى ان معجزات نبينا صلوات الله عليه وسلم اكثر من معجزات
 الانبياء بل كادت ان لا تحصى وقد جمع فيها مجلدات وان معجزاتهم كانت معهم ولصد معجزاته القرآن الباقي الى الخلد هما
 وعلمه اذ ذكر الال في التصلية على النبي صلوات الله عليه وآله وسلم سنة ما ثبوتة وقد ثبت في كثير من الاحاديث الصحيحة ان الصحابة
 قالوا يا رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلم كيف نصلى عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد الى الخلد حيث اما انكفاه
 اهل الحديث بقولهم صلوات الله عليه وسلم فلا يختصار او باعادة انهم مع النبي صلوات الله عليه وسلم نفس واحدة فالصلوة عليه صلوة عليهم
 واما ما يروى في الحديث من صلى على ولم يصل على الى فقد جفاني فلم يصح واختلف في الال المصلى عليه هم قليل بنوها شيوخ
 قيل اولادهم وقيل الفقهاء المجتهدين وقيل اتباعه هو المختار عن انس قال سئل النبي صلوات الله عليه وآله وسلم عن آل محمد قال
 كل تقى وفي رواية كل مؤمن وفي سندهما ضعف وهما ككتنان شهر يقنان الاولى لا يخرج التصلية والتسليم على غير الانبياء
 استقلالاً لأعداء المحققين من اهل السنن خلافا للرافض فانهم يصلون وينسلون على اهل البيت محتجين بقوله تعالى وتلك
 عليهم صلوات من ربهم ورحمة وبالسلام على الاحياء واهل القبور ولنا اولاً ان بعض الشيعة ادعت الذبحة وثمة اهل البيت
 وابتدعوا التصلية والتسليم عليهم بعد ما لم يعهد عن السلف فلزمنا خلافتهم وتآنيان هذا في عرف السلف من شعائر الانبياء
 فلزم التخصيص وهو كما لا يخفى ان يقال في النبي صلوات الله عليه وآله وسلم عز وجل وان كان عزيراجليلاً الثانية يمكن في الحديث من

نصل بيني وبين ابي بعل فنعليه كذا وهو من مفتريات الشيعة ويطلب الاحاديث الصحيحة الواردة في الصلوة مع كل صلوة
 الشهيد وتكف بعض علماء اهل السنة في جوابهم بوجهين أحدهما ان الفصل هو تركه على عند ذكر الال بعد ذكرها مع اسم النبي
 صلواته عليه ولم ادها بقيد التأكيد فيقولون التأكيد بتركها الثاني انك على في الحديث مشددة اليا دى من زعم ان اولاد علي
 ليسوا من آل النبي صلواته عليه ولم فعليه كذا واحتماب جمع صاحب صرح به سيويه وزعم الشارح في شرح الكشاف ان جمع فاعل
 على افعال لم يثبت واما الاصحاب جمع صحب بكسر اللام مخفف صاحب وبسكوها اسم جمع ثم اهل الحديث على ان صاحب من
 رأى النبي صلواته عليه ولم او سراه النبي صلواته عليه ولم كما المكفوفين مسلما ثم مات على الاسلام وشتر بعضهم طول الصلوة نحو
 ستة اشهر وبعضهم الغزاة مع والصحيح هو الاول وهما مجتهد وهوان الشيعة زعموا ان ذكرا لاصحاب في الصلوة بد عنهم ينقل
 عن النبي صلواته عليه ولم والحواب عندى بوجهين أحدهما انهم من الال على المذهب المختار لكن لما شاع في العامة تفسير
 الال باهل البيت والاولاد وظهر من الشيعة سب الصحابة صرح اهل السنة بتركهم على سبيل التخصيص بعد التعمير اظهار
 للحق الثاني ان الصلوة عليهم هو ما تواتر قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها وصل عليهم ان صلواتك سكن
 لهم وعن عبد الله بن ابي اوفى قال كان النبي صلواته عليه وال ولم اذا اتاه قوم بصدقة فهم قال لله وصل على آل فلان فان ابا
 بصدقة فقال لله وصل على آل ابي اوفى وشراه البخارى ومسلم ولكن جعلنا الصلوة عليهم تبعا للصلوة على النبي صلواته عليه ولم
 لما تقدم بقى ههنا مجتهد وهوان بعض الفضلاء ذكر في نكتة التصليية ان الصلوة على الال والاصحاب وسيلة الى النبي صلواته عليه ولم
 والصلوة عليه وسيلة الى الله تعالى وادرج عليه ان الوسيلة ينبغي ان تقدم واجيب بانها مقدمت ذهنا وان لم تقدم ذكر اهداة
 طريق الحق وحمارة الهداية والحمارة بالضم جمع هادى وحامى من الحماية بالكسرة هو الحفظ وهما لغتان للال والاصحاب معا ويجوز ان
 يكون الهداية هم الال والحمارة هم الصحابة على اللف والنشر وبعد بعد ظرف بيدي على المضم اذا كان المضاف اليه محذوف فامتنوا بى
 بعد المحذوف والصلوة وهذا التركيب يذكر لفصل بين الكلامين ولذا يسمى فصل الخطاب واختلف فى اول من قال اما بعد
 فقيل داود عليه السلام وضر به قوله تعالى وأنتناك للحكمة وفصل الخطاب وقيل يعرب بن قحطان وقيل يعقوب عليه السلام و
 قيل سبحان وأل وقيل كعب بن لوى احد اجداد النبي صلواته عليه ولم وللعلماء في عبارة الشرح بحاشية الاول ان الكلام السابق
 لانشاء الحمد والصلوة واللاحق للاخبار عطف الخبر على الانشاء غير فصيح واجيب اولابا بالاناسم عدم فصاحتها مطلقا وثانيا بان
 المعطوف انشاء لمدح العلم والمختص ثانيا لثابان المعطوف عليه اخبار الاخبار بالحمز الصلوة يستلزم المطلوب بها وادرج عليه
 ان ذلك في ظن مسلم لان الاخبار بالحمز حملا ما الصلوة فليست كذلك اللهم الا ان يرد بعض معانيها كالعظيم والثناء وايضا
 بانه عطف القصة على القصة ومعناه عطف مجموع على مجمل مذكورة لغرض على مجموع على مجمل مذكورة لغرض اخر من غير ملاحظة اخبار او
 انشاء وهذا جائز دائما بحيث الثاني انه لا معنى لهذة الفاء بلا ذكرا كما واجيب بوجه احد هان اما منوثة ومعنى التوهمة
 ظن غير المذكور مذكرا كون المقام مقام ذكره كقول الشاعر بدل الى اولست مذكرا مضى ولا سابق شيئا اذا كان جانيا

بجرب سابق على توهم الباطن في ذلك تأنيهاً ان اما مقصد بعد الواو واغرض عليه اولاً بان المقصد في حكم المذكور ولم يسمع واما بعد في
مواقع فصل الخطاب عن العرب واجيب بان صاحب المفتاح قال في آخر فن البيان واما بعد فان خلاصة الاصلين ودفع باننا
لانعلم ان السكاكي من من يتجه بجملة ذلك لخطوة في الجمع ولو سلم فليس هذه الكلمة في كلامه من فصل الخطاب بل للاجمال بعد
التفصيل واذ كانت اما ذلك جازم مع الواو معها بخلاف ما اذا كانت لفصل الخطاب وتأنيهاً بان الشيخ الرضى صرح بان تقدة
اما مشروط بكون ما بعد الفاء امر او نهي او ما قبل الفاء منصوباً نحو بك فكبور وتأنيهاً ان اما حذف وعوض عنها الواو فيكون الواو
بمعنى اما للعطف ناليرد عطف الاعتبار على الانشاء واغرض عليه ان لا مناسبة بينهما حتى يجزى التعويض والجواب ان العطف يفيد
التفصيل واما قبل تخلو عن معنى التفصيل وان لم تكن في ما نحن فيه للتفصيل وسرابعها ان الفاء لجزء الظرف مجرى الشرط
كما في قوله تعالى واذم هيتادب نسيقولون هذا فلنك قد يم وخامسها ان التقدير واحضر بعد المحمض الصلوة ما سياتي فان المختصر
فالامر انشاء معطوف على الانشاء والفاء للتعليل وسادسها ان الفاء زائدة واغرضت للتنبيه على ان كلمة بعد غير مضادة الى ما بعد
وانها مبني على الضم وسابعها ان الظرف قائم مقام لما الشرطية فالمنع لما محمدنا واصلينا فان بدني علم الشرائع البحث الثالث ان
ما بعد الواو ثابت سواء وجد المحمض والصلوة ام لا فلا معنى للتفريع اجيب اولاً بان الشرط قد يكون قيد المضمون للجملة نحو من يكفر بالدين
فقد جبط عمل وقد يكون تيدلاً للاخبار كما نحو من كفرنا الله غنى عن الغالين وما نحن فيه من القسم الثاني وتأنيهاً بان المراد هو البعدية
بحسب الرتبة وتأنيهاً بان التقدير بعد فنقول كذا واذ علم كذا فان بدني علم الشرائع والاحكام المبني بالفتح وايدي عليه غيره و
الشرع تجمع شريعة وهي الفقه الطرقي وفي عرف المسلمين دين السلام وقد يسمى كل مسألة من الدين شريعة وعليه بدني قوله علم
الشرع والحكم في عرف علماء الشريعة خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالانقضاء والتخيير ولهم في تفسير هذا التعريف وجهان
احدهما مصطلح اصول الفقه وهو ان الحكم هو الايجاب والتخيير والندب والكرهات والاباحة اي جعل الفعل واجباً او حراماً او مندباً
او مكروهاً او مباحاً والخطاب في تعريفه هو الكلام الموجب للافهام والاشعري يريد به الكلام النفساني لازماً وقولهم بافعال المكلفين
احتراز عن الخطاب المتعلق بذات تعالى وصفاته تنزهها تنحوا الى الله الا الله الله سبحانه بصير ليس كمثل شئ وقولهم بالانقضاء و
التخيير احتراز عن القصص المتعلقة بافعال المكلفين كقصته موسى عليه السلام وفرعون والخبيا المتعلقة بها نحو والله خلقكم وما
تعملون ثم الانقضاء هو الطلب فان كان الحكم طلب الفعل مع المنع عن الترتك فهو الايجاب او بدتن المنع فهو الندب وان كان طلب
الترتك مع المنع عن الفعل فالترميم او بدتن المنع فهو الكراهة والتخيير هو الاباحة الثاني مصطلح فرج الفقه هو ان الحكم كون الفعل اجباً او
حراماً او مندباً او مكروهاً او مباحاً وهو لا يفسر للخطاب بما خوطب به ثم الظاهر ان المراد بعلم الشرائع والاحكام هو اصول الفقه فرج
لاهمها شهر هذا الاسم وزعم بعضهم ان المراد بعلم الشرائع اصول الفقه بعلم الاحكام فرج وقال بعضهم المراد بعلم الشرائع جميع العلوم
النسوبة الى الشرع من التفسير الحديث وبعلم الاحكام اصول الفقه وفرج ثم لا يخفى كون علم الكلام بدني لهذه العلوم لان هذا العلم يفيد
معرفته الله سبحانه وصفاته بالذلال ولا شك ان من لم يعرفه لم يعرف الايها ولا القرآن ولا الحديث ولا اصول الفقه وفرج واساس

قواعد عقائد الاسلام الراساس بالفتوح اصل الجدل والقواعد جميع فاعده وهي **فالمفظة الاساس** وايضا الخشبة التي يركب عليها خشبات
 الرمز جرد وفي اصطلاح العلماء القضية الكلية التي يستخرج منها الاحكام الجزئية والعقائد جميع عقيدة وهي القضية التي يصدق بها وقد
 تطلق على نفس التصديق وفي تفسير هذه الفقرة وجزاها لنا وهو ان القواعد بالمعنى الاصطلاحي فقواعد العقائد نحو قولك كل
 نقص نفي عن الواجب تعالى فمى تضيئة كلية يعرف منها عقائد جزئية من ان الواجب ليس بجسم ولا عرض ولا مكاني وعلم الكلام اساس
 لتلك القواعد لان مجيها و يقيم البراهين عليها الثاني المراد بالقواعد هي القضايا الكلية التي يتوقف دلائل العقائد عليها من حيث
 الوجوه والعدم والوجوب والامكان والعلو والمعلول والاحراض والجواهر والكلام اساس لتلك القواعد لانها برهنة نية الثالث ان
 المراد بالقواعد معناها اللغوي وهو الاساس وعقائد الاسلام هي مثل الاعتقاد بوجوب الصلوة وحرمة الخمر واساس تلك العقائد
 هو اصول الفقه والكلام اساس اصول الفقه واعتراض عليه بان المنبذ ومن العقائد هي العقائد المبينة بالكلام سيما في مقابلة علم
 الشرائع والاحكام الرابع ان اساس العقائد هي نصوص الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس الكتاب والسنة اما المقدمة الثانية فقد مر
 بيانها واما المقدمة الاولى فلا العقائد قسمان قسم لا يستقل العقل باثباته ككذاب القبر والحوض والصرط والشفاعة وتوقفه
 على النصوص ظاهره قسم يستقل باثباته كوجود الواجب وحدته وعلمه قدته وحدوث العالم وهو وان لم يكن موقوف على النصوص
 من حيث الاثبات لكنه موقوف عليها من حيث الاعتبار بها فان المسائل العقلية التي لا يشهد الشرع بحقيقتها غير مقبولة في
 العقائد واعتراض عليه بان العقائد جزء من الكلام فيلزم ان يكون العقائد اساسا لنفسها واجيب بان العقائد بحسب اعتقادها
 موقوفة على الكتاب والسنة الموقوفين على العقائد بحسب ذاتها فبما اختلاف الهيئتها لا يلزم للدلائل من ان اساس العقائد هي اولها
 التفصيلية لقولك الاجسام لا تخلو عن الحوادث فهو حادثه وعلم الكلام اساس للدلالة لان المتأخرين جعلوا مباحث النظر الذي
 يعرف من صحة الدليل وفساده جزء من الكلام واعتراض عليه بوجهين احدهما ان مباحث النظر هي مباحث القول الشارح و
 القياس فيلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام واجيب بانهم قروها على غير نفع المنطقيين فهو من مغاير للنطق ثانياً انما
 يفيد مدح كلام المتأخرين لانهما المختصر لان حاله عن مباحث النظر واجيب بان المطلوب الترغيب في العلم ومدح الكلام كيف كان كما
 فيه قري بعض المحققين كون الكلام اساس الدلالة بان في الكلام يبين هذه الدلالة ويدفع ما يرد عليها وهذا احسن السادس ان
 المراد بالقواعد هي المسائل اصولية لان استنباط العقائد من النصوص يتوقف عليها كقولك لا اله الا الله من قرئش لان النبي
 صلواته عليه وسلم قال الائمة من قرئش والالف الادم على الجمع يبطل الجمعية ويفيد الاستعراق كما في اصول الفقه وعلم الكلام اساس
 لاصول الفقه واعتراض عليه بان العقائد بعض من الكلام فيلزم للدليل واجيب بان العقائد تتوقف على اصول من حيث الاحتداد
 والاصول يتوقف على العقائد من حيث ذات العقائد هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلية ككلامها اسمان لهذا العلم ولكن
 الثاني اشتهر ولذا خصصه بالوسم والموسوم هو المشتمل العلم بعلامته واختار الموسوم على السمي لتلايمه كون التسمية مختصة يا
 لكلام وسيد كوالشارح وجه التسمية بهما المعنى عن غياهب الشكوك وظلمات الراهام المنجى الخالص من الافعال مخففا ومن

التفصيل مشدح او الغياهم جمع غيغب وهو الظلمة يقال فرس غيغب اي شديد السواد والشوك بالضم جمع شك وهو التردد في التصديق بلا ترجيح احد الطرفين والظلمات بضم ظلمة بالضم والهم قوة وماغية تترك المعاني الغيب المحسوسة الموجبة في المحسوسات لتجاعة زيد ومن غلظ حكمه في الاطهيات لحكمه في الجسمانيات كاثبات كاثبات للجنة والمكان للواجب سبحانه الا ان كان من قبيل اضافة المشبه الى المشبه كطرد المع ولا كان الشك اعظم نساء من الهم واكثر وقوعاً واختار له الغياهم جمع الكثرة في لفظ الغياهم الشوك بخلاف الهم لان الجمع بالالف التاء على افعال من ابنية القلة كما في المفضل وان المختصر المسمى بالعقائد للامام بالكسب يعني مفعول كلباس بمعنى طلبوس من اصابه اذا تبعه وقال بعضهم يستوى فيه الواحد للجمع لقوله تعالى واجعلنا للمتقين اماماً الهام بالضم الرجل العظيم المهم قيل من يقصد الناس نحو اجتمع من الهم بمعنى القصد قيل هو الرئيس الشجاع الجواد وقيل الملك العظيم فعل هذا فيه اشارة الى ان فتواه ينفذ والعلماء لا يخالف حكم الامير في رعيته قد ورد علماء الاسلام اي مقتداهم والقلة بالضم من يقتدى بغيره كالاسوة معنى وبناءً نحو الملة والدين الجهر الكوكب والملة والدين واحداً لا كلمة من حيث ان يجتمع عليه الناس او من حيث ان يجتمع في الكتب يقال امملت الكتاب اي جمعت او كتبت ودين من حيث انه يطاع من قولهم وان له رأياً طأ عمر بن محمد النسفي يكنى ابا حفص تولد سنة احث وستين واربعمائة وتوفى سنة سبع وثلاثين وخمسمائة بسمرقند كان زاهداً متقياً لتصانيف الفقه والحديث وله المنظومة والفقه وطلبة الطلبة والفتوة وهو واحد مشافح صاحب الهداية ومن الجاهل ان يدق باب الزخمشي صاحب الكتاب فقال من باب قال عمر قال انصرف قال عمر لا ينصرف قال اذا انكروا منصرف ونسف بلدة من تركستان وتسمى نخشب وطولها ثمان وتسعون وعرضها تسع وثلاثون وهو من المجتهدين في فروع الخفية ومن اتباع الامام ابي منصور المازيني في اصول اعلو الله درجة الاعلاء الرفع والدرجة المرتبة العالية ولا اهل الجنة درجات بعضها فوق بعض على حسب مراتب ثوابهم وفي الحديث في الجنة مائة درجة ما بين كل درجة من السما والارض سراه الترمذي في دار السلام هي من اسم الجنة قال الله تعالى لهم دار السلام عند ربهم وفي التسمية وجوه احد هان اهلها في سلامة عن كل مكروه وثانيها ان الخلق سبحانه يسلم عليهم فعن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بينا اهل الجنة في نعيمهم اذ سئلهم لعمركم فرجعوا لربهم فاذا الرب عز وجل قد اشرف عليهم من فوقهم فقال السلام عليكم يا اهل الجنة سراه السنة ثلثها ان الملائكة تسلم عليهم لقوله تعالى والملائكة يتخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وارجع ان بعضهم يسلم على بعض لقوله تعالى تحيتهم فيها سلاماً خامسها ان معناها دار الله تعالى سميت به تشريفاً كبيت الله فان السلام من اسم الله تعالى لانه سالم عن كل عيب وقال الزجاج لان الناس سالمون عن ظلمة واصل مصداق وصفه بالباطل والفتوة اما خص هذا الاسم بالاضافة للدلالة على سلامة اهل الجنة يشتمل خبران من هذا الفن بيان درجته وعمره قدم للجميع على غير الفوائد الغريبة ففتح جمع غرة بالضم والتشديد و غرة كل شيء افضل وايضاً بايض وجهه الفرس يعدن علامات البركة والفوائد جمعة فائدة وهي ما يكسب من مال او علم فخر الفوائد افاضلها او معناها الفوائد التي هي في الفوائد كالغرة في الفرس والاضافة للبحر الماء ودرجته الفوائد الدريضة ففتح جمع درجته

بالضم والتشديد هي المولدة والفراد جمع فريدة وهي المولدة الكبيرة التي لها في الصدق والاهانة كثير الامتداد في ضمن فصول حال من الغرض
والدلالة ضمن الشيء باطنه والفصول بالضم جمع فصل وهو الكلام التام الذي لا يقبل ما يتبدل ما بعدة وكثيرا ما يطلق على الكلام الفاصل بين
الحق والباطل وكلا العنيين جائز هي للذين توعدت اصول الجملته تعنت لفصول وانما انصوص عطف على ضمن الاشارة بالفقح جمع ثني
بفتحين كصا وهو الوسط والنصوص بضمين جمع نص بالفقح وهو في اللغة الظاهر الشيء الظاهر في عرف الشرع كلام الشارع لان
حقيقة ظاهرة وخصه علماء اصول الفقه بما يكون دلالة واضحة على المعنى الذي يساق لاجله قد يسمى كل كلام واضح الدلالة نصا
فما اشارنا من النصوص ما اقتبس المصنف من آية لقوله ان الله لا يغير ان الله لا يغير ان الله لا يغير ما واذ ذلك ان يشاء او حديثا كقوله
ولقد انزلنا توراة واما جميع كلام المصنف لمرادنا ووضوح هي لليقين جواهره نصوص الجملة صفة لنصوص واليقين العلم الذي
لا يقبل الزوال والجاهر الجمال النفيس كما بينت في الزمخرد والوئود والنصوص بالضم جمع نص بالفقح وهو ما يركب فلقطة الحاشية وتدرج
العادة يكون من الناس فالخاص مدح النصوص بكونها شريفة القد في افادتها اليقين مع غاية من التيقن والتهديب حال من
الضمير في يشتمل ومن لبيان الغاية والتيقن في اللغة اخراج الحرف من حروف العظم وتيقن الشجرة قطع شوكها واعصاها الحاشية عن الغاية والمراد
هنا تجريد المطلوب عن الزوائد والتهديب اصداح الشيء وايضا جعله خالصا عن اطلاق به وهماية من حسن التنظيم والترتيب
التظيم في اللغة جعل للشيء في السلك والاصطلاح تركيب الالفاظ الفصيحة او مطلقا والترتيب وضع اشياء مخصوصة بحيث
يقع كل واحد منها في مقامه اللائق به واما قوله وضع كل شيء في مرتبة فشكل تحولات اي احررت وهو جزاء شرط محذوف اي اذا
كان كذلك ان الشرحه شرحه يفصل جملة ترتيب معين معصلاته بغير الضاد اي مشكلاته الشديدة من قولهم اعصل المرط الطبيب
اذا اعجزه عن العلاج واعصل الهمزة الشدة عليه واعصلت المرأة اذا عسر كذا تأويش ومطويات الشراظها من حد ضرب نصر
والطى اللف اي يظهر ولفق فاته ويظهر ومكناته اي مستنقاة مع توجيه للكراهة حال من فاعل الشرحه او فاعل يفصل التوجيه جعل
الكلام متوجها الى المطلوب او استخراج وجه من وجهه محضة فالمراد الكلام على الاول كلام الشارح وعلى الثاني كلام المصنف في تنقيح
ظرف للتوجيه وتنبيه على المراد في توضيح التنبية كما كرر المراد المطلوب طرف من الرسم الفتح وهو الطلب والترخيص روشن كردن من الوجه
بفتحين لبيان الصبر والقصر وتحقيق المسائل غيب تقرير الغيب بالكسر التشديد طرف بمعنى عقب اي بعد تقرير كلام المصنف او
العلماء فاذا اشار ندين ذكر كلامهم ثم يحقق ما هو الحق عنده وتدقيق الدلائل التحريم التدين باريك كردن والاصطلاح ترك
المساحة واستخراج الحمايات التي يعسر فهمها وقال بعضهم التحقيق اثبات المسائل بالدلائل والتدقيق اثبات مقدمات الدلائل و
دفع ما يرد عليها واثر بالكسر طرف بمعنى عقب ايضا تقرير الكتاب تحسين عبارة او كتابة قال بعضهم التحريم تخليص العبارة عن
الزوائد الحاشية لها عن الغم كاعتناق العبد وتفسيره ليقاصد بعد تهديد التفسير ايضا حركه والكشف التهديد كرون والاصطلاح
اراد الكلام الذي يتوقف عليه المقصود وتكثر لفظة مع تجريد اي حذف الزوائد وقد ذكر الشارح اسمها ككتاب اصولية لبراعة
الاستهلال كالتيقن والتهديب التوضيح والمقاصد التجريد طوي احوال من فاعل حاولت واشرحه والحق يبين كنه المقال

الكثرة الحب على الكثرة بخلاف عن الاعراض عن الظالة والاملال الاطالة وازركن والاهلال وطل افئذن ويجوز ان يكون المدلال من
الطول والاختصار والشديد ومختارنا اي متباعدان طرف الاقتصاد اي التوسط الاكثاب والاختلال مجموعهما يدل على طرف الاقتصاد و
الطوارب تقوي الكراهة فوق الحاجة والاختلال اختصاره بحيث يحل يفهم المطلوب وانه الهادي الى سبيل الرشاد تعرفه الخبر للحر
والرشاد بالفتح الهمته و السؤل لنيل العصمة والساد النبيل بالفتح الذرك والعصمة بالكسر ان يحفظ الله سبحانه العبد عن السوء و
الساد بالفتح الاستقامة على الحق والاعتقاد والقول والعمل وهو حسبي الحسب الكافي بمعنى المحسب من احسبه اذ انقاه بدليل انه
لا يكسب التعريف بالاضافة يقال هذا رجل حسبك ونعم الوكيل المدبر لحاجات المخلوق وقيل الحافظ وقيل من يتوكل المختار عليه
وزعم راس المعتزلة ابو موسى بن صبيح عدم جواز اطلاق اسم الوكيل على الله سبحانه لانه لا يستند عنه مؤكلا وهو محجوج بالقران دليله
لما ذكرنا من معانيه ثم اعلم ان علماء البيان في هذا العطف بحثا وهو ان عطف الانشاء على الخبر غير صحيح عند جمهورهم لان العطف
يقضي التلازم وبين الخبر انشاء كمال القطع فلا يجزئ عطف نعم الوكيل على هو حسبي ولا على حسبي مؤكلا بحسبي لان
يحسبني ايضا خبره للجواب عندي بوجهين احدهما ان لا نسلم عدم جواز العطف بين الانشاء والخبر فان جمعنا البيانيين
جوزوه ووسلم عدم فصاحت في بعض المواضع لعدم تلازم المضمونين فلا نسلم ذلك في كل موضع كما نرى في قوله ولذالك
استحسنوا قولهم زيد يعذب بالقييد الازهاق وبشرعرا بالعلقى الاطلاق ووصفه التماخر في شرح الكتاب بالذمة والمسئ الثاني انا
لا نسلم ان المدح انشاء وان اشهر وذلك لانه يحتمل الصدق والكذب فانك اذا قلت في رجل سوء نعم الرجل كان كذا باقضا و
يعصدا ما جرى ان اعلمنا بشره بانته وقيل نعم الولد فقال ما هي نعم الولد وان احراز رعاية ما اشتهرت انشاء من جهة اخبار من جهة
كما قيل في الحمد لله نعمي العطف من حيث ان اخباره بالجملة تدقم هذا العطف في القران لقوله تعالى فحسب جهنم لبئس المهاد وقوله
تعالى ما دمهم وبئس المهاد وفي الحديث الصحيح فذلك توكلت على الحي الذي لا يموت واستدعت الشر والاحول ولا قوة الا بالله
حسبي الله ونعم الوكيل ثم اله المجد اللغوي ومن ذلك قوله عليه السلام حسبي الله ونعم الوكيل امان كل خائف ثم راه ابو نعيم واما حمل
الاشته التي ذكرنا على التاويلات البعيدة فنكف باسرها لاجابة اليه ثم للفضلاء في الصحيح هذا العطف توجيهات احدها ان قوله هو
حسبي لانشاء التوكل لا الاخبار بان كاف او ح عليه انه يشكل عطفه على ما قبله فان اجيب بان عطفه على قوله اله الهادي
هو انشاء اشكل عطفه على ما قبله واما الايراد عليه بان انشاء الكفاية لله سبحانه ليس مقدر للعبد فقوله هو حسبي لا يجزئ ان
يكون انشاء ضعيف اذ المقصود انشاء التوكل لا احداث صفته تعالى ثانياها ان عطف القصة على القصة بلا ملاحظة خبرية ولا
اشائية وعندى نية بحث لان هذا التاويل يسوغ جواز العطف بين الانشاء والخبر في كل موضع فلا يبقى النزاع في جواز الالفاظيا
بل للحق ان عطف القصة انما يعتبر حيث كان كل من المعطوف والمعطوف عليه جملة متعديا فيعتبر عطف مضمون الجمع على مضمون
الجمع كما ذكره في قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات في اول البقرة فقالوا اجمع قوله وبشر الى قوله خالدن عطف على مجموع
قوله فان لم تفعلوا الى الكافرين فهو عطف قصة المؤمنين على قصة الكافرين ثالثها تقدير المتبدي في المعطوف والمعنى هو مقول

فحق نعم الوكيل نكون الثانية خبرية كالاولى ثم االشارح ندع على شرح المتن مقدم في موضوع الكراه وغايتها وجه تسمية فقال واعلم
 خطاب عام ان الاحكام الشرعية المراد بالحكم النسبة للمبني على اساسها اذ لا يخربها ايجاب او سلب وهو المعنى الذي يكون العلم به تصديقا
 وبالشرعية ما يستفاد من الشرع سواء كان موقفا على الشرع كون الجماع حجة والصلوة فرضية او كوجوبه واجب وحدته فانها غير موقوفة على
 الشرع ولكن الغيبان الكامل فامثالها يحصل بطبيعة اخبار الشارح منهما ما يتعلق بكيفية العمل منها خبران ومن بضعية ومن زعم
 ان الخبر ما يتعلق فقد اخطا لان المقصود بالخبر هو التقسيم وايراد العمل افعال العباد والتفسير بانفعال المكلفين تامه اذ يخرج ما يتعلق
 بكيفية فعل الصبي كصحته اسلامه وصلوته وكيفية العمل هي الاضطرار لذاتية له من الوجوب والندبة والجمعة والكراهة والصحة والفساد ثم
 اعلم ان تعلق النسبة الشرعية بكيفية العمل يحتمل معنيين احدهما الربط بين المحكوم والمحكوم عليه بان يجعل العمل موضوعا ويجعل عليه
 ما يشتق من الكيفية كقولك زكوة الفطر واجبة وهبة المشاع فاسدة واخر عليه بان لا يخرج الربط في قول منهما ما يتعلق بالاعتقاد لان
 الاعتقاد علم بسيط واجيب بتاويل الاعتقاد بالاعتقاد ثانياً مطلق الزمناً طياً وحيث كان يقى ههنا بحيث هو ان عبارة شرح
 المقاصد خالية عن لفظ الكيفية وقال لا ذكياً عبارة هذا الشرع اولى اما على الوجه الاول فلان فيها اشاراً الى ان موضوع الفقه
 العمل اماً على الوجه الثاني فلان تلك الاحكام لا تتعلق بالعمل من حيث هو عمل بل من حيث كيفية قاما من الوجوب الجملة والصحة والفساد و
 اما الاحكام الالهية ينفي متعلقة بنفس الاعتقاد ويسمى عملية لتعلقها بالعمل وفعية لتعلقها على علم اصول الاعتقادية كقولك ان تر
 واجب الضمير للوصول ذكره مراتب عملية وفعية نظراً للفظ والمعنى اذ المراد بالاحكام ما في بعض النسخ تسمى بالتاء الفوقية ومنها
 ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى صليدية واعتقاد كقولك عذاب القبر حتى والعمل المتعلق بالاولى تسمى علم الشرع اي بالاحكام المتعلقة بكيفية
 العمل والمراد بالعلم الذراك والاشراك ان الذراك المتعلق بالنسبة للخبرية تصديقاً بمعنى ان التصديقات المتعلقة بكيفية العمل هي علم الشرع
 والاحكام اي الاحكام العملية لما افعالاً تستفاد الا من جهة الشرع لان العقل لا يستقل بعجزه مسائل الصلوة والصيام ونحوها وهذا
 تمييزها بعلم الشرع ولا يسبق لفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها اي الاحكام العملية وهذا بحسب غلبة الاستعمال هذا وجه التسمية بعلم
 الاحكام وبالثانية اي العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد الصفات وفي بعض النسخ والثانية يجعل فلهذا يكون
 من العطف على معنى عامين مختلفين وفي حواجز خلاف ثمة بعضهم مطلقاً وحيث انهم مطلقاً والخلاف اذا كان المقام مجرد الكراهة
 الشرع لما اذ ذلك اي توحيد الحق سبحانه صفاته اشهر ومباحثه واشرف مقاصده ولما كان بعض العمل لا يتكبر علم الكراهة فيقول هو بدعة
 كحديثه بعد من السلف الصالحين وفي الحديث كل بدعة ضلالة ثم هو مسلم ايجاب عنه بقوله وقد كانت الازمان من الصحابة والتابعين
 من بيانيتها والصحابة جمع صاحبهم هو مؤمن صحيح النبي صلى الله عليه وسلم ولو ساعة ومات على الايمان التابع من صحبة الصحابي قد فرغ
 في شرح الحديث لا يمتنع انما ارادى من انى حراه الضياء المقدمى لصفه عقائد ثم متعلق بمنسقين بركة صحبة النبي صلى
 الله عليه وسلم وقرب العهد اي قرب ما هم بزمانه عطف على البركة بياناً للحال التابعين على اللفظ الشرع وضمن القرب بمعنى الاتصال
 ولذا وصل باباءه فارحوا واصلت القرب من الابداء وهذا وجه الاستغناء عن تدوين الكلام ثم ذكر وجه الاستغناء عن تدوين الفقه بقوله

وقلة الوثائق عطف على صفاء الوثائق الاصححة الى السوال عن العلماء وذلك لانهم كانوا قانعين عن الدنيا بقليل فلا يشتغلوا بالعلم الا
 الكثير حتى تنكث الوثائق والاختلافات في المسائل لعلمهم وما كحول الحق والمصومات وتمكنهم من المراجعة والاشقات التمكن القدره ويحصل
 بمن يقال من معنى الشكات جمع ثقة بل كنتم هوم من يعتد على تولد اصله مصدر بمعنى الاهتمام وقد كانت صفرا الصحابة يرجعون الى
 كبارهم والتابعون والصحابة مستغنيين خبر كانت عن ندين علمين الندين للجمع والعلمان العلم الاعتقادى العلم العملى وترتيبها ابوابا ونصوحا
 حال او مفعول ثانى على تضمين الترتيب معنى الجمل وتقرير مقاصدها مسائلها ذكرها واصورها الى ان حدثت الفتن بين المسلمين متعلق
 بالاستغفار ونهاية تلة الفتن بالكسح جمع فتنه وادراجها حدث المعتزلة والرافض الجبرية والبعثى الصم علمت الدين العلماء وذلك ما جرى عليه
 زمن الحج بن يوسف ثم زمل الخلفاء العباسية من القتل والضرب ليعترفوا بان القرآن مخلوق ويجوز ان يرد بالفتن والبعثي حرمه الناس
 على عثمان وعلي ولكن الندين وقع بعده بهر طويل وتكرام ما يحتاج اليه في فروعهم لا يلائمهم الدمم الا ان يقال انه كان عبدا للحاجة
 لكن الحاجة تنكس شديدة وانما تملك بعد انقراض الصحابة وعظما التابعين فتامل وظهور اختلاف الامم احدثت حدث اثنتان سبعون فرقة
 والاراء جمع رأى بعدا لقب الميل الى المبدع بكسر ففتح جمع بدعة بالكسرة هو كل ما حدث في الدين بعد زمن الصحابة بلا حجة شرعية والاهواء
 جمع هوى وهو ميل النفس الى ما تشتهى بلانجويز شرعى وهذا وجه الحاجة الى تدين العلم ثم اشار الى وجه الحاجة الى تدين العلميات بقول
 وكثرت الفتاوى جمع فتوى وهو جواب السائل عن العلم والوقائع والرجوع الى العلماء في الهيات فاشتغلوا اجزاء شرطا محذوف بالنظر هي
 الفكر الذى يطلب به علم او غلبة ظن كذا عرف الفاضى الباقرى والاستدلال هو اقامة الدليل على المدعى والاحتجاج كمد صرف للجهد اى
 الطاعة فى طلب حكم شرعى والاستنباط استخراج الاحكام الخفية فى الايات والحاديث وتمهيد القواعد اصول التمهيد استزاد قيل
 عطف علم على خاص وقيل تفسيرى وكثيرا ما يستعمل الشارح على ان اللطاب من مواعظ التنوير وترتيب ابواب الفصول وتكثير المسائل
 بادلتها وازاد الشبه بضم تين جمع شبهة بالضم وهو ما يورخه في المخالف في مقابلة الحق سعى بالادها فوجب اشتباهه الحق بالباطل باجوبتها
 وتفسير الارضاع والاصطلاحات عطف تفسير الارضاع ايراد وضع الالفاظ للمعنى الشرعية كالخص اظاهر والمجمل المفسر العلة والتقصير
 والمعاصرة وتبيين المذاهب الاختلافات وسمو ما يفيد اوج عليه الالف نفس معرفة الاحكام لهما يفيد تلك المعرفة راجب بوجه
 احد هان العلم يطلق تارة على التصديق بالمثل تارة على المسائل والمعرفة بالتعريف المشهور هو الاول وفي الشرح هو الثاني ثانياها ان
 المراد الاحكام الجزئية والفقهاء علم الاحكام الكلية وهو يفيد معرفة الاحكام الجزئية معرفة ووجب صلوة زيد من العلم بوجوب الصلوة مطلقا
 وقد يستدل بما عطف عليه بعضهم من استعمال المعرفة فى الجزئيات ثانياها الخلل على النفاير الاعتبارى كقولك علم زيد يفيدك صفة كمال رابعها
 ان المعرفة هو ملكة الاستنباط والاستحصاف ان العلم تد يطلق عليها معرفة الاحكام العملى اعزاز لهما التفصيلية المعرفة تزداد العلم عند هل
 اللغة علم ادراك الحكم اسنادا هم الى اخرها يوجب اوسلب وانت تعلم ان العلم بهذا الشاهد تصديق باللفظ هو التصديق بالقضايى الشرعية المتعلقة
 بكيفية العمل تصديقا حاصلها من الادلة التفصيلية وهم الكتاب السنة والجماع والقياس وانما تترك الشارح تيدل شرعية اعتقادا على ما سبق
 من جعل الاحكام الشرعية مقما فخرج بقيد لشرعية العلم بالقضايى العقلية نحو كل حركة حاوثة وخرج بالعلية العلم بالاحكام الشرعية المتفق
 ودية

نحو الواجب عالم بالبحرانيات وخرج بالادلة علم جبرائيل والرسول عليها السلام فانه بالضرورة لا بالاستدلال كذا قيل وفي اطلاق علم الرسول
نظرا لهذا الحد ارادته بتيجته وعلم المقلد لان حاصل بقول المجتهد لا بالادلة الشرعية والفقهاء عندهم هو الاجتهاد فقط وقد زعم ان قوله من
ادلتها متعلق بالحكم فلا يخرج علم المقلد لان علم بالحكم التي استخرجها المجتهد عن ادلتها وهذا وهم بل هو متعلق بالمعقود وخرج با
لقصبيية العلم بوجوب الشيء عند مجتهد المقضى وعدم وجوبه عند عدم المقضى فان هذا العلم الجمالي لا يسمى نقباء لفظه هو اللفظ
العلم المع المذات في العمل وكذا في الاصطلاح ولكن متعلق باللفظ علم وفي الاصطلاح خاص ولو قال بفرع الفقهاء كان احسن للمقابلة و
لكنه اراد التنبيه على ان المتبادر من الفقهاء اذ اطلق هو فرع وفي هذا التعريف بحث مشهور وهو ان المراد بالحكم اما جميعها او بعضها
المعين كالنصف والثلث واما بعضها المبهوم وان تل واما الكثرة والكل باطل اما الاول فلان الامام باعني فقهه لم يعرف الدهر وقت
الختان الامام مالك بن النس سئل عن ست وثلاثين مسئلة فقال لا ادري واما الثاني فلان كمية الاحكام مجهولة فلا يعرفها نصف
وثالث واما الثالث فلانه يلزم ان يكون من عرف مسئلة ومسلمتين من الدليل فبقها وهو خلاف الاجماع واما الرابع فلان الاكثر ما
زاد على النصف فيحتج بالنصف جهل النصف جهل الاكثر واجاب ابن الحاجب بان المراد جميع الاحكام ومعنى العلم بها التهيؤ ودفع بان التهيؤ
البعيد حاصل لغير الفقيه القريب غير مضبوط واجيب بان التهيؤ هو ملكة استخوانها وهي مضبوطة بالوجدان وهذا الاشكال يرد
على تعريف اكثر العلوم والجواب الجواب ومعرفة احوال الادلة عطف على ما يفيد او على معرفة وتويد الاول المتخلص من التكليفات الثاني
تطابق الفقرات والمراد بالادلة الشرعية هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس استغنى عن التقييد بما لما سبق عند تقسيم الاحكام
ولذلك لم يقيد الاحكام بالعلية اجمالا منصوب على انه مصدر او معرفة اجمالية في اذاتها الاحكام باموال الفقهاء ومعرفة واقعتي
افادة الادلة والاحكام وهو احتراز عن معرفة احوال الكتاب السنة من حيث التصريف والاحكام والبلافة ولذا كوالتمثيل للادلة الاجمالية
والقصبيية ليكتشف على المبتدئ ما هيبة التعريفين فتقول الادلة الشرعية اربعة الكتاب السنة والاجماع والقياس ويذكر في اصول
الفقه احوالها اجمالا ولذا كرمها احوال سبعة فالاول من احوال القرآن وهو ان القرأت الشاذة المرئية من الرجال لثقات يعمل بها لانها
لا تنزل عن درجة الحد يث الصحيح الثاني من احوال الحديث وهو ان رواه اذ اعلم بخلافه كان ذلك طعنا في صحته او دليلا على
منسوخ او مصرف عن الظاهر للاحتياط في صحته كما على الراوي الثالث من احوال لقرآن ولحد يث معا وهو ان الشرع لوجوب لقوله
تعالى فليجد الذين يخالفون عن امر ان تصيدهم فننتا ويصيدهم عذاب اليم الا اذا قام قرينة على عدم الوجوب كالا باحة في قوله
تعالى اذا حللتم فاصطادوا والاربع من احوال الاجماع وهو انه يجب العمل بما لايات والاجماع لقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على
الضلالة لئلا مس منها ايضا وهو ان الاجماع المتأخر يرفع الخلاف المتقدم لان الاجماع المتقدم اجماع مطلقا السادس من احوال لقياس وهو
ان حجة لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ان السبع منها ايضا وهو ان القياس الخفي اذا كان قويا يرجح على القياس الجلي لانه القوي ترجح
فهذه معرفة اجمالية للادلة ثم ان الفقيه المجتهد يستخرج من هذه المجالات ادلة تقصيلية على الاحكام العملية فمن الاول قول المجتهد
واصحابه التابعين في صياح كفاة الامين شرط لقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات ومن الثاني قوله من اذ اولغ الكتب الاماء

يظهر بأفضل ثلاثاً أو ما حدith أبي هريرة في غسلة سبعاً نفيه ان بأهرية كان يكتفي بالثلاث فالحدith غير صحيح او منسوخ ودمحول
 على الندب ومن الثالث قولهم استنح القرآن واجب لقوله تعالى اذا قرئ القرآن فاستمعوا له وليس ندباً كما قيل ومن الرابع ان حد
 الشرب ثمانون للجموع ومن الثامن الزمعة جواهر ان الجموع المتأخر على حرمتها لم يرفع خلاف عبدالله بن عباس ومن السادس ان
 الايون حرام قياساً على الخمر لان السكر على حرمة الخمر وهو موجي في الايون ومن السابع ان سوس سباع الطير نجس قياساً على سباع
 البهائم وذلك قياس ظاهر العباس الملقب المسمى بالاستحسان يدل على نه طاهر لان الطائر يشرب بالمقار وهو عظم طاهر والرجل ضعيف
 لان نجاسة السوس لنجاسة العنكبوت سباع البهائم تشرب بسباع الطير وانما اطيننا تهيلاً على المبتدئ الله اعلم ومعرفته
 العقائد عطف على معرفة ادعي الاحكام وارتد بالعقائد الشرعية التي يقصد منها الاعتقاد فقط كقولنا الله تعالى تآدر على كل
 ممكن احترازاً عما يقصد به العمل كقولنا ذكوة الفطر اجبة عن ادلتها متعلق بخبر روت اى معرفة صادرة عن الادلة وفيها إشارة الى ان
 معرفة المقلد لا يسمى كلاماً وقيل الجهل الادلة بالقطعية لان اتباع الظن والعقائد من صوم ولكن فيه بحثان الاول انه قد يجتمع الادلة
 الظنية تفيد القطع بالحدس فلا يكون ايراد الادلة الظنية لهذا الغرض من باب اتباع الظن الثاني ان العقائد قسمان فقسم لا يدعي
 تحصيل اليقين كفضيلة الرسول على الملك فلا راس فيه باتباع الظن لاجتماعهم على ايراد هذا القسم في كتب العقائد فما يقع في كلام
 بعض المتكلمين من اسقاط الادلة الظنية عن الاعتبار فليس بجواب فاحفظه بالكلام ثم ذكر في وجه التسمية سبعة وجوه فقال لان عنوان
 مباحثه عنوان الشيء اول الدليل على آخره وظاهره الدليل على باطنه عنوان الكتاب ما يكتب عليها بعد لقها أو عنوان المباحث ما يقدم
 عليها من قولهم الباب في كذا الفصل في كذا كان في كتب القدماء قولهم الكلام وكذا وكذا ولا مسئله الكلام اى كلام الله سبحانه
 من بحث تدعى حديثه كان ذكر نظراً للمضاف اليه وفي بعض النسخ كانت اشهر مباحثه قيل هذا ينافي قوله فيما سبق من ان بحث
 التوحيد الصفات اشهر مباحثه قلنا الكلام من الصفات فيجوز ان يكون بحثه اشهر من بقية مباحث التوحيد الصفات يكون
 تلك المباحث اشهر من غيرها فلان ما فاة اقلت كيف يكون غير التوحيد اشهر منه مع اننا على المقاصد قللت لبيت الشريعة على
 حسب الشرف كما ترى اليوم اشهر مباحث الكلام بحيث خلافة الصحابة وفضيلتهم وانما يشتهر ما يكتنف خلاف المباحثين فيه واكثرها
 نزاعاً وجداً لا اى في العهد السالف فلان ينافي ان يصير غيرها اكثر نزاعاً في زمن آخر كخلافة الصحابة فان نزاعها قد اختلف لان مذ
 دهر طويل حتى ادى المسفك الرف الدماء سيما بين القرلياشية والاربيكية حتى ان بعض المتغلبة اى الغالبين بلا حتى قتل كثيراً
 من اهل الحق لعدم قولهم بخلاف القرآن والاختلاف العباسية سيما ما موم بالله والواثق بالله وكان احمد بن داود تاضى المعتزلة
 دامامهم لا يجاوزون قوله فيجاءهم على قتل من لم يعترف بخلاف القرآن وقد غلب احمد على الواثق بالله حتى كاد ان يكون مالك وولته
 وفي هذا الباب قصص طويلة ومن حملها انهم قتلوا احمد بن نصر الخراساني وصلبه فكان بقول القرآن بلسان فيصير وسبعة بعضهم يقيم
 القرا حسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون ولا يبروت تدعى على الكلام اى التكلم في تحقيق الشرعيات والزمام
 للخصم كالمنطق للفلاسفة اى كما ان المنطق سمي منطقاً لانه قوة النطق في علم الفلاسفة فكذا هذا العلم كلاماً لانه قوة النطق

في العلوم الشرعية وجعل صاحب المواقف ايراث القدر على الكلام ونحوها وكان باراد المنطق ونحوها وجعلها الشارح ونحوها واحدا لان
 كونها باراد المنطق لا يستقل ونحوها اذا فاض اليه ايراث القدر كما لمنطق ولا يناول ما يجب من العلوم اذ اليمان بالله ورسوله اول
 الواجبات التي انما تعلم مجهول بنشد يد الله وتعلم بالكلام اي التكلم فاطلق عليه هذا الاسم اذ اول ما تباد الاطلاق يكون اولا
 لان لولم يقيد به لزم اما استناد الكفر له اول ما يجب لان يكتفى ان يقال هذا العلم من العلوم التي تعلم بالكلام فاطلق عليه هذا
 الاسم ثم خص به للتمييز واما استناد الكفر له ثم خص لان يكتفى ان يقال هذا العلم اول العلوم فاطلق عليه هذا الاسم كونها اول العلوم
 ولا حاجة الى بيان التخصيص لان لما فرض ان وجه الاطلاق هو كونها اول العلوم يصح الاطلاق على غير ذلك كما علم اخرا في اولية
 لذلك اي كونها سابقا على غيره ثم خص لفظ الكلام بهذا العلم كقولك تخصصك بالعبادة ولم يطلق على غيره عطف تفسيره اي علم
 يطلق مع احتياج غيره ايضا الى التكميم والخاص ان تعليم العلوم وتعلمها انما يتيسر بالتكلم فيعلم ان يطلق اسم الكلام على كل علم لكن
 لما كان هذا العلم اول العلوم الواجبة اطلق عليه الاسم اولا ثم يطلق على غيره للتمييز وان كان وجه الاطلاق موجبا في كل علم وانما
 اطنبنا لان هذا الوجه قد يشتب على النظر ولا نلنا ما يتحقق بالباحثة اصل البحث حفرة الارض فبعث الله نورا بحيث والارض
 وادارة الكلام الادارة كزادين من الجانبين العلم والمعلم والسائل والمجيب وغيره قد يتحقق بالتأمل مطالعة الكتب قال بعضهم
 المقدمتان ممنوعتان ويحجب بانها ادعائيتان في مقام المدر ولان اكثر العلوم خلافا وزاغا فان المخالفين فيهم من اهل القبلة
 ثنتان وسبعون فرقة ومن اصناف الكفار اكثر من ذلك وايضا الخلاف في اصول الدين اشد نزاعا من الخلاف في غيرها فيشتد
 افتقارها الى احتياج صاحبها الى الكلام مع المخالفين والرحم عليهم عطف على الكلام عطف تفسير من زعم انه عطف على المخالفين
 فلا حظ لمن معرفة اساليب الكلام ويلزم استعمال كلمة مع في معنيين ذابطل فانهم ولان لفظا دللت صا كان هو الكلام بالحصر
 على المبالغة دون ما عدلها ما سواه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين من بيانيتها وليست صلة افضل لتفصيل هذا هو الكلام
 ولان لا يبتنا على الدلالة القطعية اي العقلية المؤيد اكثرها احتراما عن نحو انيات لجم الفرض بالدلالة السمعية اي القران الحديث و
 الاجماع سميت اهلها مسموع من الشارع قيل الدلالة القطعية لا تختار الى مؤيد الا فلا تقطع اجيب بان العقل وان كان كان في افاة
 اليقين لكن المحققين لم يعتمدوا في الاعتقادات الا اذا كان معضد ابدليل معي واجاب بعضهم بان كثرة الدلالة توجب قوة اليقين
 كما ترى اليقين للحسنى اقوى من الاستدلالى كان استناد لعلوم تاثير في القلب تغلقا اي دخولا فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلام بالفتح
 وهو الوجه هذا اي ما يفيد معرفة العقائد الدينية بادلها العقلية والسمعية من غير خطط الحتم الغلفية هو كلام القداماء ومعظم
 خلافتها معظم الشيء بالضم والتشديد مع الفجر اكثر اي اكثر اختلافات كلام القداماء وقد يقال للضمير ليعلم ما بانها وتاويل وهو
 تكلف مع الفرو الاسلامية كالرأى المعتبرة وهم ثنتان وسبعون وفي الحديث المرفوع تفرقت امتي على ثلاث وسبعين ملة
 كلها والنار اهله واحدة فقيل له ما الواحدة قال ما انا عليه اليوم واصحابي ثم اه لك لم لهذا الحديث اسناد كثيرة بالفاظ متقاربة و
 تسميتهم بالاسماوية على قول لا يكفرهم طاهر اعم على غيره فلازم ينسبون الاسلام اركان اكثرهم لا يكفر انما لم يباحثوا فرق الكفار

لعدم الاحتيار وهم وشدة جهلهم خصوصاً مفعول مطلق المعتزلة مفعول به اى خصص المعتزلة خصوصاً اى الخلاف معهم كثيراً لا اعم
اول فرقة اسما قواعد الخلاف التأسيس بنياد ديوار نهادن لما وجرى به ظاهر السنة المتعلق بالخلاف وجرى عليه جماعة الصحابة
رضوان الله عليهم اجمعين في باب العقائد الجارية متفق بالخلاف اويقولون شرح وجرى وفي الكلام اشناخ الى ج تسمية هذا بهذا مذهب
السنة والجماعة اقلت كونهم اول فرقة اسما ولا يستلزم كون خلافتهم اكثر بل نما يستلزم كونها اذ لم قلت هو على حد قوله تكلم الله
ولا تكونوا اول كافيه مع ان اول من كفر بالقرآن قرئش المعنى لا تكونوا اسدا للناس كفرا به وزعم بعض المحشين ان مجرد كونهم اول فرقة
ليس علة لاختصاصهم بمعظم الخلافات بل هو قولهم ثم اقم توغلو واعندى فيه بحث لانه هنا بصدد الكلام المتقدم وقوله ثم اقم توغلو
تهديد الكلام للمتأخرين وذلك اى بيان تاسيسهم ان رئيسهم واصل بن عطاء كان مولى بنى هاشم ابى موسى مخزوم بطن من قرئش يكنى
اباحنيفة وكان تلميذ الحسن البصرى ويلقب بالفزال لان كان يجلس في الغزاليين عند رضيعه منهم من صحب اباهاشم بن عبد الله
ابن محمد بن الحنفية ويقال اخذ عنه العلم تولد سنة ثمانين مائة سنة احدك وتلاثين ومائة اعترل الاعتزال گوشه كرتن عن مجلس
الحسن البصرى هو ابو سعيد الراهم الجليل الطائى شيخ المحدثين والفقهاء والمتوعين والباكين والصونية لطفى عينا واخذ منه الحديث
وطريق التصرف على الصحيح خلافا لبعضهم وندد الشيبه مشائخنا محب النبي العلامة المحدث فخر الدين الدهلوى كتب باسمه فخر الحسن في
شرح الخلاف وقد لقي جمعا عظيما من الصحابة وعنه قال غزونا خراسان وفينا ثلاثمائة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورأى عثمان طحة
وعاشتة رضي الله تعالى عنهم ولا يحصى مناقبه وقيل كلامه يشبه كلام الانبياء وكان مجلسه من مجالس الاخوة لا يدرك فيه شئ من الدنيا
وقال ابو زرقة لم يكن من غير الصحابة اشبه بهم من الحسن فكان بالمدينة الى ان قتل عثمان فخرج الى بصره واسم ابيه ابو الحسن يسار كان مولى
زيد بن ثابت الانصاري واسم ام حبيبة كانت مولاة لام سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم وكان الحسن اذا ابي القتا ام سلمة ثناها حتى
بكت عليه اللبن وقال بعضهم محال ان من هذا البركة ولد لستين بقينا من خلافة عمر ومات في رجب سنة عشرين مائة البصرى بالفتح
والكسر منسوب الى بصره من بلاد عراق العرب يقران تركب الكبرية ليس بمومن ولا كافر وذلك لانه دخل جبل على الحسن فقال يا
امام الدين ظمرفي زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبرية وجماعة يقولون لا يصوم الامعان معصية فكيف تامر ان نعتقد فنكفر الحسن فقلنا
واصل صاحب الكبرية لا مومن ولا كافر ثم امار الى اسطوانات من اسطوانات المسجد يكره ذلك ويقول ان مات بلا قربة دخل لنا ولكن
عذابه اخف من عذاب الكفار ويثبت المنزلة بين المنزلتين اى بين الكفر الايمان لا بين الجنة والنار لان صاحب الكبرية مخلد في النار
بزعم الامم الثاني فهو مخلد في الجنة ولا يدخل النار فقل الحسن قد اعترل عننا اعتراض عليه بان الحسن يقول تركب الكبرية منافق
لاهونم ولا كافر فلا اعترل عن مذهب واجب بان المنافق كافر خفي الكفر فانه منزلة عنده بين المنزلتين وانما قال لا كافر لاهونم
لان الكافر عند الاطلاق ينصرف الى مومن يكون كفره ظاهرا غير مضموم وقال بعضهم ان الحسن رجع عن ذلك الى قول اهل السنة ولنا وهذا
المقام بحث وهو ان الحسن من امثال اهل السنة فحاشاه ان يوافق المخارج في تغيير العاصي يحكم عليه باللفان الذي هو اشد انواع الكفر
ويكون صاحبه في ذلك الاسفل من النار مخلدا بل الظاهر ان مراده نفي الايمان الكامل الذي لا ينسحق صاحبه العذاب ومن النفاق

الاعتقاد

عدم ادوات الطائعات فهد عبداً التحقيق من هب الشاعرة بلا فرق ان قلت يا في عن ذلك استدل لا بان من صدق بان في الحجية لا
 يدخل اصبع فيه فان ادخلها علم انه غير مصدق فتركب الكبرية غير مصدق بنص من الوعيد قلت وصحت الرأية لنعناها ان ذلك لا يلزم
 التصديق ان قلت يا عن ما جرى ان رجعي الى قول الشاعرة قلت لعل رجوع عن تسمية منافعنا ثم اعن سباب المسلم هنا ما اقتضاه
 حسن ظننا بالحسن لهاطة بقوا عند الشرح اولا واخر والله سبحانه اعلم فممن بالمعتزلة وتبيل تبع واصدا على ذلك عمر بن عبيد فقال القول
 قولك راى اعتزلت مذهب الحسن فممن بالمعتزلة وتبيل جلس فتأذة ابدعامة المفسر لنا بعي مجلس الحسن بعدة فوقع بينه وبين عمر ثم نقره
 فاعتزل عمر عن مجلس فتأذة فكان فتأذة اذا جلس يقول ما فعلت المعتزلة وتبيل سما به لاهترالهم عن الحق ومن العجب انهم يتفخرون بهذا
 الهم الزعم انهم اعتزلوا عن الباطل وكان صاحب الكشاف يكتفي بنفسه بالمعتزلة وهم سمي انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم
 بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله تعالى خارج العدل واما اهل السنة فقالوا لا يجب على الله شئ واما الثواب فضل القيا
 عدل ولو عدت المطيع واثاب العاصى لم يتغير منه ولكن عادته المقدسة على حاله ونظر الصفات القديمة عنه هذا وجه التوحيد قالوا
 صفاته عين ذاته اذ لو كانت زائداً لم تعد القدام وهويتا في التوحيد وتقال لاشاعة الشرك اثبتت الذات القديمة بالواجبة لا الصفات
 القائمة بالواجب ثم انهم اى المعتزلة توغولوا التوغل الاشتغال لشديد في علم الكلام وتشبها باذيال الفلاسفة التثبث التعلق والابواب
 جمع ذليل وهو طرف الثوب اى يعمل الفلاسفة في كثير من الاحول القواعد والاحكام اى الاعتقادية وكان السبب فيه ان نقل الفلسفة
 من اليونانية الى العربية كان في زمن الخلفاء العباسية وكانوا يجوبونها سيماً المامون وفي زمنهم كان دولة المعتزلة وهذا الكلام تمهيد بسبب
 اختلاط الفلسفة بعلم الكلام وذكر الشارح نيجهن احدها استدل الالمعتزلة على اصولهم بما الثاني نقلها واشتغال الناس بالفلسفة
 مع ان فيها ما ينافى للشرع وشاع مذهبهم بين الناس اى من غير ان يتصدى احد علماء الاسلام لتدوين الكتب في ابطال مذهبهم
 فلا يريدوا خلاف الشعري ليس نهاية لشيوخه الى ان قال الشيخ ابوالحسن الاشعري وهو على بن اسمعيل بن اسحق بن اسمعيل بن
 عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب سول الله صلى الله عليه وسلم كان ابو موسى من بني اشعرهم قوم من
 اليمن قدم مهاجراً الى رسول الله صلى الله عليه وسلم المكة فامن ثم هاجر الى الحبشة مع الصحابة ثم صار معهم في السفينة حتى قدم
 المدينة يوم فتح خيروله مناتب كثيرة ابوالحسن هو رئيس كتوة التكاوين من اهل السنة وهم يسموا الاشاعرة لذلك وعن بعض الكتفين
 ان سال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا من عن الاشعري فقال انا قلت وقول حتى اليمان بيمان والحكمة يمانية ولد سنة ستين و
 ومائتين وتوفى سنة ثمانين وثلاثين وثلاثمائة استاذاه اوعلى الجبلى هو صحب بن عبد الوهاب من معتزلة بصرة والجبالة يضم اليهم و
 تشد يد لباء الموحدة وتخفيفها قوية من قري كاذون وهذا اعتراض على قول بعض المعتزلة ان يجب على الله سبحانه ان يفعل بكل عبده
 ما هو احوط وحقق واما قول بعضهم بوجوب ما يقضي الحكمة الالهية سواء كان اصلاً او حق الشخص المعين او شراً فلا بد عليه الاعترا
 بل قول عترف به الماتريدية ما تقول في ثلاثة اخوة بالكرم مات احدهم مطيعاً والاخر عاصياً والثالث صغيراً فقال ان الاول يتأب
 بالجمعة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يتأب ولا يعاقب واما عند اهل السنة فالمسئلة محل خلاف ولند كوها في ابحاث ثلاثة

البحث الاول في اطفال المؤمنين وفيهم من هب ان اول انهم اهل الجنة وهو الصحيح بل ادعى بعضهم الاجتماع عليه والاحاديث فيه
 كثيرة كحديث ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم كل مولود يولد فاهو فطرية فهو فطرية شيعان بان يقول يارب ادرج علي
 ابوي ثم اراه ابن ابى الدنيا الثاني الاحاطة مع ما علم الله سبحانه اعمالهم على تقدير بلوغهم هو اشارة ممة قليلة مستدلين بحديث
 عائشة قالت دعى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم الى جنازة صبي من الانصار فقلت طوي لهذا عصفور من عصافير الجنة لم يعمل السوء ولم
 يدرك نقال او غير ذلك يا عائشة ان الله خلق الجنة اهلها خلقهم لها وهم في اصلاط ابائهم وخلوا لنا اهلها خلقهم لها وهم في اصلاط
 ابائهم ثم اوه مسلم ورا حبيب او كما جازى عن النبي عن الشارع الى الحكم على شخص معين بانه من اهل الجنة او كان ذلك التوقف من قبل ان يوحى
 اليه بان اطفال المؤمنين من اهل الجنة البحث الثاني في اطفال الكفار فيهم من هذا هب الاول انهم في الجنة وهو الصحيح عند الجمهور
 كحديث ابراهيم الخليل رآه النبي صلى الله عليه واله وسلم في الجنة حوله اذ الناس قالوا يا رسول الله واو الكافر المشركين قال اذ الكافر المشركين
 ثم اراه البخاري ولان تقدم من الضرور في الدنيا لا يعذب احد بالادب وان كان لا يقبر منه شئ الثاني انهم في النار
 هو قول جمع عظيم مستدلين بقوله صلى الله عليه واله وسلم في النار ثم اراه ابن ادرج حبيب او كما بان المراد بالمؤودة هي
 المؤودة لها اى اهل الجنة وثانيا بان وفادة خاصة وكانت المؤودة بالغة الثالثة انهم موقوف على ما علم الله سبحانه من اعمالهم على تقدير
 بلوغهم ويدل عليه حديث ابى هريرة قال سئل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم عن اطفال المشركين فقال الله اعلم بما كانوا عاملين
 ثم اراه مسلم الرابع انهم خدام اهل الجنة الخامس انهم في الاعراف بين الجنة والنار لعل عتقا للحياتي السادس السكوت وهو مختار
 ابى حنيفة لقار في الردية وقال التورثي هو الصحيح السابع قول بعض للجنة انهم يعادون اربابهم القيمة البحث الثالث في اصحاب الاعراف
 اختلف فيهم على قول واحد ما عن جابر قال سئل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم عن استودت حسنة وسيئانة فقال ذلك اصحاب
 الاعراف ثم اراه ابن مصرية ثانيا عن عبد الرحمن المزني قال سئل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم عن اصحاب الاعراف فقال هم اناس قتلوا
 في سبيل الله بمعضية ابائهم فنعهم من حول الجنة معصية ابائهم ومنعهم من النار فقدم في سبيل الله ثم اراه الطبراني ثالثا انهم الاربعة
 الشهداء ووافضل المؤمنين قيوم على مقام عال يسمى الاعراف جمع عز بالضم وهو ما فوق رأس الفرس والديك فيظن انهم اهل الجنة
 والنار وعن ابن عباس قال منهم حمزة وعباس علي وجعفر رضي الله عنهم كذا في تفسير الشلبي رابعها عن مجاهد انهم من رضى عنهم
 احد الابوين فقط وسواها بان فالهم على هذه الاقوال الاربعة الجنة كما مسها عن انس من نوع انهم ممن امنوا بالمحج واه اليه حتى يسند
 ضعيف يوافق ما حكى عن امامنا الحنفية ان ثواب الجن هو جنة انهم عن الناس لا يدخل الجنة سادسا انهم اهل لفترة وهم الذين لم يبلغهم
 الدعوة سابع انهم اطفال المشركين والمشهور في هذه الاصناف الثلاثة انهم من اهل الجنة ثامنا ما ذكره ابن نويخت الشعبي انهم اهل السنة
 يخرجون من النار لا يدخلون الجنة ولا تنك وانما باطل فقال الاشعري فان قال الثالث يارب لما منى صغيرا وما اقبنتى الى ان اكبر
 فامر بك واطبعك فادخل الجنة فماذا يقول الرب فقال يقول الرب ان كنت اعلم فعل المتكلم منك من حالك انك بفتح مفعول علم ويجز
 ان يكون اعلم اسم تفضيل ومن صلة لانه انك بالكره ستيناف لو كبرت لعصبت فدخلت النار فكان الصلح لك ان تموت صغيرا قال

الاشعري فان قال الثاني يا رب لم تمنني صغيرا لئلا اعصمك فلا دخل لنا وماذا يقول الرب فهت الجباني اسكت متغيرا وجاء بهت
 بكسر الهاء وضمها والضم اخضع ويستعمل معلوما وجهود المجهول فصيح واوخر عليه انه كان. يقضي الاشعري ان يقول اصل الحكا فان لا يخلق
 او يسلب عنه العقل من غير ان يذكر حال صغيره غير الجواب انه اراد اراء الفناء ولو اقدم الجباني على البحث ونهجه بالجرية وليترجم الجواب
 عن كل ما يورث عليه فيكون انقطاعه عن الكلام بعد ما كان يتكلم انشد في الزامه وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو من تبعه كباي الحسن
 الباهلي والقاضي ابي بكر الباقلافي وامام الحومين والامام الرازي بابطال رأي المعتزلة وثابت ما ورثه السنة اى الحديث ومضى عليه
 الجماعة والسلف والصحابة تخضع بقريته ماض المأث احد نسموا باهل السنة والمطاع اى اهل الحديث واتباع الصحابة ويميز الاشعري
 والشاعرة واكثر المتكلمين من اهل السنة على مذهبهم كاهل العرب الشام والعراق وخراسان اكثر البلاد وشأنى بلاد ما وراء النهر امة عظام لا
 يحصى عددهم على مذهب الامام العظيم احنيفة ومقلداهم والكلام هو الامام علم الهكا ومصنوع الماتريدي وماتريد من فري سمندرية
 هم يسمون الماتريدية ويخالفون الاشعري في بعض المسائل منها التكوين قال الاشعري ترجع الى القدره وقال الماتريدية صفة اخرى وصفها فكيف
 اهل القبلة فالاشعري يجرى زعمه بخلاف الماتريدية ومنها ايمان المقلد محي الماتريدية بخلاف بعض الاشعريه ومنها الاستثناء جواز الاشعريه
 وقال الماتريدية كفر منها القبح والحسن والافعال قال الاشعريه لا يدرك الا بالشرع وقال الماتريدية تدبيرهما العقل ومنها ان الاشعريه
 قالت لا يقهر من الله شيء وقال الماتريدية لا شيء من الله ما يستقيح العقل جلا ومنها ان الاشعريه قالوا فعل الله لا يعلل بغيره قال الماتريدية
 تدبر اعاده سبحانه المصلحة تفضلا ومنها وجوب صدره اتيه حكيمه ومصلى عز الله تعالى اعترف به الماتريدية بخفي ارسال الرسل نفاه
 الاشعريه اذ لا يقهر من الله شيء واصطلح المتأخرون على تسمية الفريقين بالاشاعرة تظليها ثم لما نقلت الفلسفة من اليونانية الى العربية
 الى العربية وادخل من نقلها خالد بن يزيد بن معاوية وكان عارفا بالطب الكيمياء ثم كان اكثر تفهها في زمن المأمون العباسي من اعظم الناقليين
 حنين بن اسحق واليونان بقهر الباء اسم بلاد من الرزم منسوبة الى يونان بن يافث بن نوح على نبينا وعليه السلام وراض فيها الاسلاميون
 للوضوح والشرح والدخول في الشيء وحاووا لطلب الرز على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة كقدم العالم والنجيب الصانع ونفي حشر الجساد
 نفى علم الله سبحانه بالخرائيات وما يجب ان يعلم ان قدماء الفلاسفة للمؤسسين للحكمة كانوا اولاد امة الانبياء ومن خواص المؤمنين كما يظهر للفظ
 في تاريخهم واما الذي يوجد في كتبهم مما يخالف الشريعة فاما من غلط الناقليين واما من قصوا فيهاهم عن ذلك وروى هم فانهم كانوا يتكلمون
 بالاشارات كالصوفية واما صادرة عن اشرار المفسلة الذين يدعون الاستفهام عن الانبياء وليسوا من الحكمة في شيء واما لان شرايع
 انبياءهم كانت ساكنة عن تلك المسائل فتكلم فيها بالراء فقط اجتهدوا هم من غير ان يكفروا بكلامه بل غلط سكوت الشريعة عنهم في محام الخال
 بحال الحمليين يكن كفر قبل تحريمه ثم ان علم الحكمة الموحى في زماننا مشتملة على حق وباطل وقد افنا كتبنا جليله القدر في امتياز حقها عن باطلها
 واما ما ذهب اليه بعض المشركين من ابطال علوم الفلاسفة كلها وتحريم الاشتغال بها فتعصب ومن نظر في مقدمتنا لتأنيبنا السمي بالانبياء
 ظهر عليه الخس والله سبحانه اعلم بخلط الكلام كثيرا من الفلسفة ليدققوا مقاصدها الضمير للفلسفة وتقبل للكثير يتاويل زعم الفلاسفة
 فيما يمكن من ابطالها اى يقدروا عليه فان ابطال المذاهب لا يمكن الا بعد معرفتها بالكلية ولهذا سجدت كتحقيق في رح السوفسطائية اى

تعالج السلسلة جزأ إلى أصل ان الاسلاميين لم يزالوا يبحثون بالكله مسائل من الفلسفة شيئاً فشيئاً إلى ان ادراجها في معظم الطبيعات و
الاهليات اى اكثرها وراضوا في الرياضيات اشارة الى ان ما ذكرنا من الرياضى مباحث قليلة واما يجب ان يعلم ان علوم الفلسفة من الطب والعلية
ينف سبعون علماً اجمنا هانق الياترت والعللى منها يرجع الثلاثة لتسام اصد ها الحكمة الطبيعية وهو ما يبحث عما يحتاجه الماددة في الذهن و
لما خرج كالجسم من علومها سمع اليكيا ن علم السماء وعلم الحيوان علم النفس علم الطب علم الفلاحة وعلم التشجير وعلم البطرة وعلم البذررة وعلم السهيا
وعلم اليمياء وعلم الرميا وعلم الهيميا وعلم الفراسة وعلم احكام النجوم وسميت طبيعية لكشفها عن طبائع الاجسام وانها الحكمة الرياضية وهى تبحث
عما يحتاجه الماددة فلما خرج في الذهن كالكرة فان العقل يمكنه تصق شكلها من غير ان يتصقها فماددة من خشب واحد يد واما اذا
وجدت الكرة فلما خرج فلان ان توصد فماددة ومن علومها الهندسة والاكر والمخروطات والنسب والهيئة الصغرى وعلم الجسطى و
علم النجوم وعلم القمرى وعلم الرماطيقى وعلم قسطون وعلم الاسطرلاب علم الرولى وعلم الوفن وسميت رياضية لانها لكفاء كانوا يرضون لمبتدئ
بما ليعتاد طلب اليقين لانها علوم يقينية ثا لها الحكمة الالهية وهى تبحث عما لا يحتاجه الماددة لانها لا تخرج ولا فى الذهن كالجو والوجوب العلة
والعلول ومن علومها علم تافيقى ياس اى المقولات العشرى علم ورجى الواجب صفات وعلم العقول العشرى وعلم حكمة الاشراق وعلم النبوة والولاية
وعلم العباد وعلم الدعوات واذا وجدت علوم الفلاسة عن ذلكهم كان فيما بقى فوائد عظيمة لم يستكشفها المحققون من على عالسة عن استنباطها
فخذ ما صفا ودع ما ذكر ومن اعرض للفلسفة ارسا لم يستطع التكلم في دقائق العلوم اللهم الا اصحاب القوة القدسية وقليل فاهم فعليك
بالاعتدال والاضافات حتى غاية للاجرام كالا يميز اى العلم عن الفلسفة لولا اشتراكها على السمعيات وهى مباحث يكون اكثر المذاير فيها على الالهية
السمعية كباحث النبوة والملائكة والقبر والجنة والنار المشرب الى والصرار والميزان والامامة ونحوها وهذا اى الممروج بالفلسفة هو كلام المتأخرين
كيف ملل ان امدى والامام الرازى وصاحب لواقف الصحائف السارح في المقاصد التهذيب البيضاوى فى الطواعى فان المباحث الفلسفية
فيها اكثر من المباحث الشرعية وبالجملة يلج الى انهم ما اجتمعم وذا المصطلح هو اشرف العلوم سواء كان كلام القدماء او المتأخرين لكونه اساس
الاحكام الشرعية للمبينة في علم الفقه فان من ابيه الله ورسوله لم يعرف وجوب طاعة الاحكام ورسيل العلوم الدينية وهى ستة العلوم والتقسيم
والحديث واصول الفقه فترى ان التصوف ودينها الكلام لتوقف لباقي على معرفة الذات والصفات والنبوة وكون معلومات العقائد الاسلامية
الى العقائد التى يحصل بها الاسلام وغاية عطف على معلومات وغاية العلم الفائد الى اصله من الفقى بالسعادات الدينية والدينية
الفقى ادراك المطلوب الشريف وذا السعادة الزهوية خفاء تقبل لان ادراك المعلومات الشرعية لذات النفس وقيل لم ادروها العزبة بين الناس
لوجوعهم والمتكلم والمشكلات والاعادة الالهية جارية تعظيمهم يريد حفظ الدين ورايينه عطف على معلومات جمعهم هان بالضم هو
الديليل اليقيني والماددها مطلق الدلائل الحجر القاطعة اى العقلية اليقينية الترفعت الشكوك والظنون المؤيد لكثيرها بالادلة السمعية
فى هذا التاييد طمانية للنفس وسكون تام ومانقل عن السلف من الطعن فيه والمنبع عن شى عن الامام ابى يوسف قال من تكلم تزنى فى
وعنه انه حط على هارن الرشيد رجلان يتناظران فى الكلام فقال الرشيد حكم بينهما قال لا تكلم فيما لا يعنى فاحل للخطيئة بما تالفه وهم وقال
الامام الشافعى فى علم الكلاهر ان اضربى ضرباً وجيعاً و اسحقه على الابل واطرف بهم بالديار انادى عليهم هذا جزء من ترك الكتاب

السنة واشتغل بالكلام والفشيخ الاسلام المحدث الصوفي عبد الله الانصاري المهروي كتاباً فذكر الكلام ولم يكتب الحديث عن علماء
 الكلام كجمهور العدل وقال دركت القاضي بكم اليساوري وكان له اسانيد عليّة في الحديث لكن لم يكتب عنه لان كان منكماً لشعري
 المذهب وقال الامام ابو بكر الشاشي علماء الكلام بقصد ابناءه عز وجل لكن تخفى ضمهم في الحديث عزوفه وصفاته وقال بعض المشايخ
 من اوصى بمالك العلماء الاسلام لم يدخل الكلاميون في وصيته فانما هو للتعصب في الدين اي من لا يطبع للحق عناداً والقاصر عن
 تحصيل اليقين والقاصداً ذماد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفقه اليقين من غوامض المتكلمين يريدان ذم الكلام حصص
 في اربعة اشياء خاص الاول من يتعصب فلا يطبع الحق بعد ظهوره فالكلام يقوي علم المناظرة فيزيد تعصب الثاني من لا يكون قرة العاقلة
 ذكية فلا يدرك المسائل والدلائل فيقصر عقله عن تحصيل اليقين الاستدلال في هذا الرجل اذا اشتغل بالكلام تشوشت ايمانها
 الثالث من يقصد الفناء الشهوات الكلامية ضعفاء المسلمين كما فعلت ملاحة افاض الدين كابر الوارثي وعبد الكريم بن ابي
 العوجاد والقارمطة الرابع من يخوض في دقائق الفلسفة وتفيد بما لا يفقه اجتراراً فاعلم والواقف نحوها زعم انه لا يفقه اليقين
 والعقائد الاسلامية ولكن لا يخفى على النصف ان التملباحث الفلسفية التواضع المتأخرين في كلامهم عبث ولعب والاول
 اي وان لم يكن مرادهم بالمعنى ذلك كيف يتصوّر المنع عما هو اصل الواجبات واساس المنشورات وهو النظر في معرفة تائه ورسوله
 تفصيل هذه المسئلة ان المتكلمين اجمعوا على ان النظر واجب للاشياء في اثبات وجودها وان احد هذه الظواهر من الايات الصادقة
 كقول تعالى قل انظر اماذا في السموات والارض وفي الارض آيات للوقنين وفي انفسكم آيات لا ترون الا ان في خلق
 القمر والنجوم مسخرات يامران وفي ذلك لايات لقوم يعقلون وغير ذلك من الايات وعزاً كتبت فالت لما نزل قوله تعالى ان في خلق
 السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الابصار قال النبي صلى الله عليه وسلم ويل لمن قرأه ولم يتفكر فيها كما رواه
 ابن حبان في صحيحه ثانيها ما اشار اليه الشارح وهو ان معرفة الله تعالى رصفاً واجبة اجماعاً وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب
 الا بانه فهو واجب هذا هو المعتمد عند جمهور المتكلمين زعم انه معون الظواهر لا تفيد الا الظن الاحتمال لتأويلهم علم انهم اختلفوا
 في اول واجب على المكلف فقالوا لا يشعر بمعرفة الله سبحانه قال الاستاذ ابو اسحاق الافرنجى النظر لتقف المعرفة عليه هو الظاهر
 من كلامه الشارح وقال القاضي ابو بكر الباقلاني وابن فورك واما للمؤمن القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد
 وقال صاحب الواقف النزاع لفظ لانك اريد اول الواجبات بالقصد الاول فهو المعروف وان اريد اول الواجبات مطلقاً فهو القصد
 الى النظر هذا ما اراد الشارح تقديمه على شرح الكتاب ثم لما كان يرد على المتضمن ان المقصود من الكلام هو مباحث الذات والصفات
 والسمعيات فكان الانسب بل الكتاب بعضها اجاب عن بقولهم لما كان مبدء الكلام ابناء البحث ادباً وعلم الكلام على الاستدلال
 بوجه المحدثات على وجه الصانع وتوسيد وصفاته وافعاله كخاتن افعال العباد وانه يهدي ويضل ويميت ويرزق ثم الانتقال عطف
 على الاستدلال منها من الذي يعنى على سائر السمعيات كاحوال القبر والبعد والنبوة والامم وراسد الهزيمة الاصلية بمعنى الباقي من السائر
 وهو باق من الطعام والشراب بعد الاحتراق والشراب والبعد عن الماء من السير وعن الواو من سائر البلدان بمعنى الجمع وكلاهما مستعملان

المقام والمراد في هذا المقام هو الثاني ناسب تصدیر الکتاب جزاء لما والتصدیر منصوب على الفعولية والضمير المرفوع في ناسب لما فمهم
من الشرطية وهو كون الكلام مبنياً على الاستدلال بالحدوث او مرفوع وناسب بمعنى حسن بالالتبنيۃ اشاراً الى ان وجوها والعلم
بما يدعي لا يحتاج الى الدليل على وجوه ما شاهد من الایمان العین هو الممكن القائم بنفسه كالجسم والموجو الفرض والاعراض تحقق العلم
بما عطف على لوجوه وذلك لان العلم بما ووسيلة الى العلم بصانعه لا يتوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الا هم ای الاعظم وهو
التوحيده الصفات فقال اهل الحق ای اهل السنة والجماعة ثم الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب ارجح عليه ان لا يلائمه
قوله خلافاً للسوفسطائية وقوله الالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق ويحاب بانها جملتان معترضان عن كل من
المصنف وخالان من مقول العول ويحتمل ان يكون المقول اول حقائق الاشياء ثابتة بالعلم بما متحقق وهل يحتمل على هذا ان يراد اهل الحق
في هذه المسئلة فقط وهم ماسوى السوفسطائية فالظاهر عدم ما اذا اعتباراً عن اهل الديدع والاهواء بعد دراجهم في هل الحق في
كتب المصنفة لا يظال كلماتهم وهو ای الحق للحكم اراد استناد ام الى اخراجها با وسلبا المطابق الواتع زعم الحظائي تليد الشارح المطابق
بفتح الباء لان المطابقة للحق يعتبر من جانب الواتع وهذه كذبة جيدة لكن لا يحسن حمل كلام الشارح في هذا المقام عليها لقوله فيما بعد
وقد يفرق فانه يدل على ان هذا الفرق لم يبين بطلان على الاقوال ای القضايا الملقوفة والعقائد جمعة تبيد بمعنى المتقابلة على الفقهية
المقولة وتبيل القضية الماخوذة لا عن ضرورة قبله استمدال وتبيل القضية مطلقاً من حيث نسبتها الى العالم بما وعندى انها
القضية التي يعتنى بعقد لقبها عليهم ان كانوا اثم والاديان جمعدين بالكسر هو مجموع القضايا الماخوذة عن يدى التبليغ من
عنده تعالى صادفان كان كاذباً والمذاهب المذهب هو مجموع القضايا الماخوذة عن يدى اثباتها بالاستدلال باعتبار اشتغالها على الاموال
علا ذلك استمال الكل على الجزوفان القضية مركبة من نسو المحكوم عليه المحكوم به ويقابلة الباطل تقابل التصادق وتبيل بالارجاب السلب
واما الصدق فقد شاع اي اشتهر في الاقوال خاصة فيقال قول صادق تماماً يقال غير ذلك صادقتو يقابله الكذب فهذا احد الفرق
بين الصدق والحق وقد يفرق بينهما بين الصدق والحق بالمطابقة تعتبر في الحق من جانب الواتع وفي الصدق من جانب الحكم ويؤيد
ان الحق في اصل اللغة بمعنى الشايت فالواقع احتق بان يوصف به من الحكم اما وجهاختب اصل الصدق بالحكم نقلاً لفظ وتبيل الاصل
واللغة هو الجزاء عن الشيء بما هو عليه ارجح عليه اذ ان لم يوجد فكتم اللغة وانما بيان الانباء وصفة التكم لا مصفة للحكم واجيب عن الادل
بان معلوم من مذاق كلام العرب وعن الثاني بان الانباء مصدر مجهول او محمول على المتحرف فان الاخبار عن الشيء يستلزم ان الشيء متغير
فغنى صدق الحكم بمطابقته الواتع ومعنى حقيقته مطابقة الواتع اياه اذ ذلكت هذا مشكل لان النعوت بالمطابقة هو الواتع لا الحكم اجيب
بوجهين احدهما للشارح في المطول وحاصل ان معنى مطابقة الواتع اياه كون الحكم بحيث يطابق الواتع فهذا التكون صفة الا انه كلاب يمكن
ان يشبهه من نعمت عمل الحكم ثانياً بالسيده السند وحاصل ان كون مطابقة الواتع الحكم صفة الحكم بالمل وتفسيره يكون الحكم بحيث يطابقه
الواتع شديد البطلان نعم الاول مستلزم للثاني والاستلزام غير الاتحاد فالوجه ان تسامحهم اعتماداً على ان الظاهر من مطابقة الواتع الحكم هو
كون الحكم بحيث يطابقه الواتع حقيقة الاشياء المراد بحقيقة الشيء في هذا المقام عين الشيء والتبليغ المفهم من التركيب الاز او انما

هو اعتبارى كما فى قولك فصل الشئ وعين الشئ وذات الواجب تعالى وقولهم الجوهر ما يقوم بنفسه وهذا معنى ما قيل الاضافة بينية و
ما قيل انما اضافة التسمي اللاحقة فى الاشياء خمسة فلها هب لاهل العربية الاول قول الكسائى انها جمع شئ ضئيف اضياف ويروى عليان
اشياء غير منصرفة وكل جمع على افعال منصرفة واجيب بان شبه مجزاء كالم يصرف سواويل تشبيها بمصايير التثنية قول الخليل سيويه
ان اسم جمع لا يجمع كظ فاء واصل شيئا مجزئين بينهما الف فقلب نصا ثم زنه لفعاء ومنع عن الصرف لالف التانيث الثالث من هب
الغراء انما جمع شئى بتشديد الياء وبعد هاء مرطبة على وزن بين تخفف كبيت وجمع بعد التخفيف على شبيهه بالياء ثم الهمزة ثم الالف ثم الهمزة
بأن انعلا تخفف بقلب الهمزة الاولى ياء وحذف الياء الاولى فصارت زنة افلاذ وكانت الهمزة الثانية للتانيث ولذا منع الرابع من هب
الرخفس انما جمع شئ على وزن فعلى جمع على اشياء كما قال الفراء وحذف كذلك الخامس ازونة افلاذ جمع شئى على وزن فعيل
كصديق واصدقاء ثابتة حاصلان الاشياء موجبة وليست من الحياليات التى تظن انها موجبة ولا وحي لها كالمراب الذى يظن
انما وكالاتها من التى يراها صاحب الرسام وكالمخطوط النبوية التى يراها الناظر فى القرع ومغضاه عينه كان يقبضه ان يقول الاشياء
ثابتة فما العاقل فى ايراد لفظ الحقائق اجيب اولاً بان لا يتم الرطب على العندية الا بالبارادة وعندى ان فائدة التوكيد ذلك لما لفظ الحقيقة
من الاشياء الى التحقق ولقد تم على شهر كلام الشارح بحثاً مما هو ان لكل من لفظي الماهية والتحقق معنى اما الماهية فلها ثلاثة معان
الاول ما يجب به عن السؤال بما هو اى يقع اللفظ الدال عليه جاباً عنه الثانى ما به الشئ هو هو ما لية الشئ هذا المعنى عين الشئ و
التعابير المفهوم من الصائغ انما هو ضبط اللفظ عن اداء المقصود والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لاجتماعها فى الماهية النوع ووجه
الاول فقط فى الجنس اذا سئل عن الالوان بما هو وجه الثانى فقط فى الماهية الجوهرية الثالث الالوان الكلى الماثل فى العقل من حيث هو
كلى معقول بلا اعتبار الوجود الخارجى فماهية الشئ هو صفة المعقولة وهذا المعنى هو الحقيقي الغالب والاستيعا لوان وهو يصدق على
العرضيات كالصنف بخلاف الاولين واما الحقيقة فتطلق بمعنىين احدها الماهية وهو المشهور وهل هما متولدان او متساويان
فالظاهر هو الثانى ثانياً الماهية مع اعتبار الوجود الخارجى فعلى هذا لا يقال حقيقة الضفاد بل ماهيتها حقيقة الشئ وماهية اشارة
المان كالفون بينهما وهو المعنى المشهور للحقيقة ما به الشئ هو هو ما صولة والياء للسببية والضمير الجرحى للوصول ثم قال بعضهم الشئ
مبتدل والضمير المرفوع الاول للفصل والثانى ضمير الشئ والخيار الجرحى متعلق بالنسبة التى بين المبتدل والخبر قال بعضهم تقدير ما يكون
به الشئ هو هو بالخيار متعلق بالفعل والمرفوع الاول فصل والثانى منصوب خبر وكان قد بسفعا المرفوع للنسب وبالعكس قال بعضهم
الضمير ان الشئ وهما نباحث الاول قال بعضهم قدم الجرحى على المبتدل للتخصيص اى ما به وحدها يكون الشئ ذلك الشئ فخرج جزء الماهية
لانه ما به وبغيره يكون الشئ ذلك الشئ الثانى قيل امر ضمير الفصل ليفيد المعنى فالمعنى الماهية ما به الشئ ليس الا ذلك الشئ وفائدة
الاجترار عن مجموع الماهية وعوارضها الثالث اعترض على التعريف بان يصدق على العلة الفاعلة لاجتماعها ما يكون به الشئ شيئاً اجيب بالنعم
لان الفاعل ما به يكون الشئ موجبة كما ما به يكون ذلك الشئ ذلك الشئ اما اولاً فان للفاعل لا يجعل الانسان انساناً ذل انما
بين الشئ ونفسه بل يجعل الانسان موجبة او انانياً فلان انما تصح حقيقة الكرة مثلاً مع اننا نشك فى وجوبها ولا تعلمها هو جاباً فعلم ان كون

الكرة ككرة ليس بجعل الجاعل كالجوان الناطق للانسان تمثيل بما اشتهر فكتب المنطق ولا هنا فتنة في المثال والا فكون الحيوان الناطق حقيقة للانسان محل بحث بعد وان تكلف المنطقون بجعله حلا حقيقيا وتفصيلا ذلك ان قد ما رم متناول اجنس الانسان بالحيوان ونصله بالناطق وحدته التام بالحيوان الناطق فادرج عليهم اولا ان التكلم عرضي فاجيب بانهم اولاد التمثيل بما يجهم وينعم ويتركب من عام وراض تفهيمه للبندى كقولهم الخمار بالحيوان الناهق والفرس بالحيوان الصاهل مع علمهم بان النطق والتموق الصهل عرضيات ثم اورد ثانيا على الحد بان منقوض جمعا بالخرس ومعنا بالطول على المعلم فاجيب بوجهين احدهما انهم لم يريدوا بالنطق التكلم بل كون الحيوان بحيث يمكن له بيان مافى ضميره وبجلاها وانشاءه او كتابة ذلك داخل الخرس وخروج الطول على لان صوته ليس مبررا عما فى ضميره وثانيا ما كان معنى النطق هو ادراك الكليات وهو المعتمد عندهم ثم اورد ثالثا على الحد بان منقوض جمعا بالطفل فانه انسان ولا نطق له بالمعنيين اجيب بان النطق اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة ثم اورد علبا رابعا بالملامكة فاهم حقيقة ونطق بالمعنيين اجيب بان للحيوان هو الجسم النامى للحساس والملائكة عند الحكماء مجردات ولو سلم انهم اجسام فلا تقوم لهم ثم اورد خامسا بالبحر فاهم نطق وتنازل فاجيب بانهم لا يقولون بوجهي البحر ولو سلم فاهم الارض احر المجررة للبيئة بزعمهم الا اجسامهم ثم اورد عليهم سادسا الهمام ملك المناظرين فخر الدين الرازي بان الانسان حقيقة هو النفس واسباب الاعمال من النطق والادراكات صادر عنها واليد التي لو قد تفرقت النفس غير البدن فالحيوان الناطق ليس محمولا على موضوع واحد بل الحيوان هو البدن والناطق هو النفس و اجيب بان المبتدئ لا يعرف الفرق والمقصود تفهيمه لا التحديد الحقيقي فان عسير جدا وقد اعترف وتبين المنطقيين ابن سينا وغيره من المحققين بان غاية ما يمكن للبشر هو معرفة تخاص الاشياء وصفاتها واما ادراك حقاقتها فارجح طرق البشر لان العرض العام مشتب بالجنس والخاصة بالفصل بخلاف مثل الصاحك والكاتب مما يمكن تصوق الانسان بدونه الممكن الخاص ملا يجب الاستحسان وهو معنى قولهم لا ضرورة في نظرية والممكن العام ملا يستحيل وهو المراد بقولهم ملا ضرورة في جانب الخالف فالا يمكن في كلام الشارع هو الامكان العام ولا شاك في ان تصوق الانسان بدون العرضي غير مستحيل فالكلام صحيح وتطويل الفاضل المتبالي لا طائل تحته الا اظهار الحدائق ثم المراد بالتصوق بالكنة فلا يرد ان الذاتي ايضا ما يمكن تصوق الانسان به اذا تصوق به ما وتصوق الشيء بالكنة عبارة عن ان يحضر في العقل ماهية بحيث يكون مرآة لملاحظة الشيء فالصورة الخارجة في العقل عين ماهية المدك ولا تصوق هذا الا بخص الذا تيات باجمعها فانه من العوارض قيل الانسب ان يقال فانه ليس ماهية الانسان هو هو وليس من حقيقة الانسان وقد يقال في الفرق بين الماهية والحقيقة وهذا الفرق مشتمل في كتب القوم ولكن اورد في الشارع بلفظ التوضيح لان لا يلزم كلام المصنف اما اوله فلان يلزم استثناء الاشياء اذا المعنى حيث تدل الماهيات الموجبة للاشياء الموجبة وموجبة واما ثانيا فلان من السوفسطائية من يتكلم الماهيات ولو غير موجبة كالنفي وقد سها كثير من المحشين في ذلك فعمل الحقائق وكلام المصنف على هذا الفرق زعما منهم من السوال باللغوية اليرد بدنه ان ما بال الشيء هو هو باعتبار تحققه اى وجوده حقيقة وعلى هذا لا يقال حقيقة العقلاء و لفظ تحققه اشارة لفظي وجه التسمية بالحقيقة باعتبار تخصصه لا شاك في ان الماهية النوعية من حيث هي غير مبنوعة الشركة والتشخص

منها جميع الشركة نفى الشخص امره اذ على الماهية وهو المسمى بالمتشخص والتعين وللعقلاء في اجازات الاول في حقيقته فقيل عدم قبول الشركة وقيل التبرع اعداءه وقيل ما يفيد التبرع وهي العراض وقيل الوجود الخاص الثاني ان وجوده في الخارج او اعتباري فالاول من ذهب للكماء مستدلين بان لو كان اعتباريا لكان الغايين زيد وعمرا اعتباريا وكذا باطل والثاني من ذهب للمكلمين مستدلين بان لو وجد في الخارج لكان لتخصيصه لسلس الشخصات وذكر بعض المحققين ان تحققة ذلك متوقف على تعريفه وقال بعضهم بل تعريفه متوقف على هذا التحقيق الثالث في ما به التخصيص هو في الواجب تعالى ذاته اما في الممكنات فعدنا للفلاسفة العراض القاطنة بالمادة من الوضع وكيف والكه ونحوها وعند بعضهم الوجود الخاص وعند المتكلمين الواجب تعالى هو الذي يجعل الماهية شخصا معيناً بالاداة وتحقيق هذا الاشياء استمدعي سطا هوية يضم فكسر فتشديد مشتقة من حوضيير الغائب وتطلق على ثلثة معان احد ها الماهية المتخصصة وذلك لقبولها الاشارة وهو المراد ههنا ثانياً هو الوجود الخارجي اذ به تصوير الماهية قابلة للاشارة وكل من المعنيين مستعمل مشهور كما في شرح المواظ وشرح التوحيد فانك المصدق المعنى الاول غير موجود ثانياً الشخص نا حفظها لئلا يتخطب في استعملها المختلفة ومع قطع النظر عن ذلك اي عماد كون التحقق والتشخص ماهية والشئ عندنا بالاشارة الموحى فهذا معناه الحقيقي وقد يطلق على المعدوم مما اذ خلا فالاعتزلة فانهم يجعلون حقيقة في الوجود والمعدوم والبتوت مع ما عطف عليه مبتدأ خبره الفاظ مترادفة والتحقق والوجود والكوا الفاظ مترادفة اي تتحد المعنى ويسمى اتحاد الالفاظ في المعنى ترادفاً تشبيهاً بركب ويكون اية واحدة وههنا خلاف المعتزلة بحيث زعموا ان البتوت اعم من الوجود فالمعدوم الممكن عندهم ثابت في الخارج وسيأتي تمام البحث في اخر الكتاب ان شاء الله سبحانه ورع نشر من ان الترادف غير موحى بين الالفاظ مطلقاً ان عشت وما يبين من الاتحاد ممنوع بل لا بد من القادوت ان قل اول تعريفه واجب بان التوسيع على المتكفل فلاحبت معناه بدى التصور اى لا يمكن تعريفها لغاية ظهورها على حسب تفسير اللغة فيقال هي بالفارسية: هي تمام المحققون على ان كون الوجود بد يهيا من البد هييات لا يمكن الاستدلال عليه وقيل نظرى استدلالاً عليه بوجوه احد ها ان جزء من وجوهى ومن وجوهى لان المطلق جزء المقيد وهما بد هييات وجزء البد هيى اولى بالبدل هذ لان تصور الجزء سابق على تصور الكل ثانياً ان التصديق بان الوجود والعدم لا يجتمعان بد هيى مسبوق بتصو اطرافه والسابق على البد هيى اولى بالبدل هذ ثانياً ان الوجود بسيط اذ لو تركب لجزءه موحى او معدوم فعلى الاول بلهوان يكون الشئ جزء نفسه وعلى الثاني ان يكون تقيض الشئ جزء له وما لا جزء له لا يحد وفي الوجوه نظر كما في المطولات وههنا مسئلة يجب التنبيه عليها وهي انهم اختلفوا في الوجود الزهني فانكوه قد ماء المتكلمين مستدلين بان لو وجد النار في اذ هاننا لا حترق محل تصورها واجب بان الوجود الذى هنى يخالف وجوده الخارجي في كثير من العراض واثبتت الفلاسفة والمتأخرون من اصحابنا مستدلين باننا تصمص المعدومات ونحكم عليها احكاماً ايجابية صادقة مع ان الحكم الايجابي على المعدوم الا صرف غير معقول فلا بد ان يكون لها نحو الوجود وليس في الخارج فهو في اذ هان المتصورين فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغواى اذ اذ كان معنى الحقيقة ما به الشئ هو هو وكان الشئ والموجود مترادفين وكان الوجود و الثبوت مترادفين فقول المصنف رحمه الله حقائق الاشياء ثابتة لغواى خالى عن الفأرة فاللغوية انما نشأت من مجموع امي ثلاثة نكان

استقى احد هائل الفولقوك ذلك عوارض الموجبات ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وان كان كذا وحقائق الاشياء متصورة كذا انما
المدقق انزلت احدى الغايبين لغو قيل الاولى للقرع والثانية للتاكيد نحو قوله تعالى فبذلك نلغبرها وقيل الاولى واقفة على ذمة المصنف
لايمان بان السؤال نايش عما قبل. والثانية للدلالة على نقره عن امم مخصوصة ثلاثين منزلة قولنا الهمم الثابتة ثابتة لان حقيقة اشئ
بالمعنى المذكور عين الشئ والشئ بمفعول ثابت فحقائق الثابتات هي الثابتة بعينها فيكون حاصل الحكم ان الثابتات ثابتة وانما ذكر لفظ الهمم
لان الضمير هو اجراء اسم الفاعل والمفعول على موصوف وقد توهم ان لفظ الهمم وقع بآراء لفظ الحقائق والثابتة بآراء الاشياء وهذا هذيان
غير روظ وهما البحوث الاولى زعم بعضهم ان الشارح رحمه الله اختار اتحاد الحقيقة والملازمة ولم يخص الحقيقة بالموجز وعلى هذا لا
لغوية لان ما هي الجزئيات الموجبة والشارح هي الكلى الطبعي المغول في جواب ما هو فيكون معنى الكلام الكليات الطبيعية ثابتة والحكم
بوجز الكلى الطبعي ليس لغوا بل هو مؤكد بيز العقلاء ودفع بانك لم تفرق بين المعنيين للملازمة احد هما المقول في جواب ما هو وما
نحن فيه هو الثاني فانك تعلم انك فائدة في اثبات الكلى الطبعي في هذا المقام فان من الموجبات الخفية التي انكر كثير من العقلاء وجبها
نكيف يصح الاستدلال بعلم الصانع وكيف يصير محلا للزعم مع السوفسطائية المنكرين لوجز الشمس والارض بل لوجز انفسهم
البحوث التي توهم بعض المشتمين ان السؤال باللغوية انما يرد اذا انسر الحقيقة بما به الشئ هو هو باعتبار تحققه لان الحقيقة بهذا المعنى ثابتة البتة
واما اذا نسر بانها بالمعنى الاول الذي اختاره الشارح وهو باله الشئ هو هو من غير اعتبار التحقق فلا لغوية اذا الحقيقة بهذا المعنى اعم من ان يكون
ثابتة او معدومة وقد عرف بان الشارح نسر الشئ بالموجز وقد قرنا ان حقيقة الهمم بهذا المعنى عين حقيقة الموجز موجبة قطعاً للغوية لا لفة
البحوث الثالث قال بعضهم اللغوية متوقفة على ترادف الموجز والشئ وهو ممنوع اما قولنا الاشاعة الشئ هو الموجز والموجز هو الشئ انما يتلزم
التساوي فاللغوية انما تلزم الشارح لا المصنف اوجب بان الاشاعة صرحوا بترادفها فلما حصل ان الموضوع مقيد بالاعتقاد والمحول
بنفس الهمم تغايرت فاللغوية المراد ان ما نعتقد حقائق الاشياء مفعول ثانٍ اما كونه بدلا عن الضمير فليس بجيد ونسب بالاسماء
ذكره للترصيص والادلاحة الى ذكره من الانسان والفرس والسماء والارض بياز للاسماء او لما الموصولة امم موجبة في نفس الهمم قيل الاعتقاد
علم مطابق لما في نفس الهمم يلزم اللغوية فالاولى نعرض بدل نعتقد انتهى وهو هو الاعتقاد هو العلم بالجمادى مطابقا غير مطابق كما
يظهر للنتيجة كيقال واجب الوجود موجز اى ما نعتقد واجب الوجود موجز في نفس الهمم وهذا استدلال على صحة التاويل المذكور وتقريبه
ان قولك واجب الوجود موجز قضية مفيدة بالجماع مع ان معنى واجب الوجود هو الموجز الذي وجبه ضررى فيلزم اللغوية لولا هذا التاويل
فالتاويل المذكور صحيح ويحتمل ان يكون نقضا للشبهة اى لو ثبت ما ذكرت في لغوية قول المصنف لزم ان يكون هذا القضية المجمع على صحته
لغوا وهذا اعقول حقائق الاشياء ثابتة او قولنا ما نعتقد حقائق الاشياء امم موجبة في نفس الهمم كراه مفيد لا لغوية بما ضم الراء ونقصها
وتشديد الباء وتخصيفها حرف يستعمل للتقليل والتكثير فبقيل حقيقة في الاول مجاز في الثاني وقيل بالعكس وقال بعضهم كان الاول استعما
قد ماء العرب والثاني استعمال متأخرهم فيجانب الالبيان هو بالفتح الظهور الكلام الواضح والمراد هنا التاويل وقيل الدليل وليس مثل
قولك الثابت ثابت فان لغوه لا هائل قوله انا ابو الجهم وشعري شعري ابو الجهم شعروهم من ندماء الاسلاميين واكثر ما رأيت من شعرة

المعنى المذكور

معركة

سرحه مشطرد ذكره في تاويل شعري وحسين أحدهما شعري لأن كشرى فيما مضى يريد ان المهرم لم يغير عقله الثاني شعري هو شعري المشهور بالبلاغة وقام الالبيات قوله في وصف الرؤيا

بلله دسرى ما احس صدرى
تتاوعيني وفق ادى يسرى
مع العقاربيت باس رض قفري
انا ابن النجم وشعري شعري

يقال لله دسره اى علم الله جزاؤه والذ اللهن والعرب تحبه وتكنى به عن الخير ما احس صيغة تعجب من اللحن وهو الادرالك و
تدما يحفف بالنون وهو مفسد للوزن والسرى يفتح في السير في الليل والعقارب جمع عفرت بكسر العين والراء وهو الجنى و
القطر ارض خربة ماء بجاء على ما لا يخفى اعلم ان الحشيين اختلفوا في تفسير كلاهما الشاعر على وجه الاول ان رب التقليل المعنوي
كلام مفيد تدبجهاج الى البيان بخلاف قولك الثابت ثابت فانه ليس مفيدا وبخلاف قول شعري شعري فان كثيرا الاحتجاج الى
البيان ففكر الكلام لف ونشره بآما وجه قلته احتياجه قولنا حقا في الاشياء ثابت على البيان فلا اللغة والعرف والمنطق مطابقة
على صحة اخذ موضوعات القضايا بحسب الاعتقاد والترض فعناك حقيقي واضحا لا يحتاج الى البيان الا قليلا لتفهم ضعفاء
العقول واما وجه لغوية قوله الثابت ثابت فلان السائل اذا لموضوع والمحمول كليهما بحسب نفس الامر واما وجه كثر احتجاج
شعري الى البيان فلان تاويله مجازي محتاج الى التلخيص فلا يتبادر الى الفهم الوجه الثاني ان قوله ربما يحتاج الى البيان لتأكيد لقوله
هذا كلام مفيد ورب للتقليل وللتكثير المراد بالبيان الدليل او التبيين فالعنى ان قولنا حقا في الاشياء ثابتة كلام مفيد بل قد
يحتاج الى البيان مر على السوفسطائية وما يكون معترك العقلاء كيف يكون لغوا وادرج عليه بان يشكك قوله ولا
مثل انا ابو النجم وشعري شعري فانه ايضا يحتاج الى الدليل لجواز كون كاذبا في دعوى البلاغة وقد يتكلف في الجواب بان ليس نفيها
لكنه محتاج الى البيان بل مقصوده ان قولنا حقا في الاشياء ثابتة ليس دعوى موجبا بالوجه الذي ذكره في شعري شعري

الوجه الثالث ان قولنا حقا في الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان بلاهصر عن الظاهر ذلك الظاهر معنى بخلاف شعري شعري فان
محتاج الى البيان بطريق الصرف عن الظاهر بخفاه معناه والمخالص اذا فادته اظهر من افادته شعري شعري بقى ههنا بحث هو اقول
انا ابو النجم غير مقصود بالتمثيل بل انما ذكرنا كما للشعر زعم بعضهم انه مقصود ايضا لان الموضوع والمحمول ذات واحدة وصحة للمحل
موقوف على تاويل المحول بالسمى بابي النجم والمعنى ليس قولنا حقا في الاشياء ثابتة لقوله انا ابو النجم في التاويل لان الماويل بالسمى
في الدال هو الموضوع وفي الثاني المحول وهذا مما ياسب ان يفهم بما ذكر في الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة وتحقق ذلك السؤال

للجواب ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بالشيء مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات لافادته للحكم فائدة
زايدة على ما علم من عنوان الموضوع دون بعض لعدم افادته فائدة زايدة على ما علم من عنوان الموضوع كالانسان اذا اخذ من حيث
ان جسمه مما تكرر وقعت صفة بحسب تقيدها زيادة تكرارها وبهاجم وذلك لان لواخذ من حيث ان جسمه حساس وانطق لزوم اللغوية
كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا لان قولك هذا الجسم حيوان واذا اخذ من حيث ان حيوان ناطق كان ذلك اى الحكم عليه بالحيوانية

لقولهم ان كقولك الحيوان الناطق حيوان فكذلك الحقائق اعتباراً كونها معلومة وكونها موجبة فالحكم عليها بالثبوت مفيد من حيث
انها معلومة ولو من حيث انها موجبة وجمادى في ظاهره ان هذا التحقيق للجواب السابق وزعم بعض المشيخين ان هذا جواب آخر لان
مفخص الجواب الاول ان الموضوع قد يؤخذ بحسب الاعتقاد وقد يؤخذ بحسب نفس الامر ومخلص الثاني ان عقداً وضع قد يتلوه
عقد العمل استلزاماً ما بيننا وقد لا يستلزم انتهى ولا يخفى ان المال عند التحقيق واحد وظاهر كلامه الشارح مطابق على ما ذكرنا بقى ههنا
وهو ان المحشى المدقق فترى قول المصنف بوجه آخر لا يرد عليه السؤال باللغوية وهو ان يراد بالاشياء ما يعم الموجب والمعدوم معاً وهو ما
يصح ان يعلم ويخبر به وهذا ما لا ينكره الاشاعرة واعترض عليه بوجهين أحدهما ان الحقيقة هي ماهية الموجبات فاضافة الـ الى ما يعم
الموجب والمعدوم لا تصح وايضاً اللغوية بتأنيده واجب ان هذا اليراد ليس بشئ لما احتار به الشارح رحمه الله تعالى من تفسير الحقيقة بما
به الشئ هو هو من غير اعتبار التحقق فعلى هذا يكون للمعدوم حقيقة الثاني انا اذا علمنا الاشياء لزوم الحكم على حقائق المعدومات بالثبوت
وهو باطل لان حقائق المعدومات معدومة فواجب بان المراد بالاشياء الجنس ثبوت حقيقة بعض الجنس وهو الموجب كما في صفحة
الحكم والعلم بما اى بالحقائق من تصديقها بيان العلم والتصديق بما اى بوجودها ونفسها وبأحوالها عطف على الضمير المحرر اى التصديق
بثبوت الاحوال للحقائق من نحو الحدوث والامكان وكونها اعياناً واعراضاً والحاصل ما افادته المحققون في تفسير كلامه الشارح هو ان الامر
في قوله والعلم الاستغراق نوعي العلم وهما التصور والتصديق اما وجه الحمل على الاستغراق فلان العلم الادريه لا يتم بذنه لاعتراضه
بالشك وهو من التصديق واما حمل الاستغراق على الانواع لاعتراضه فلان العلم لنا بجميع افراد الحقائق واما تقييم التصديق بالاشياء
واحوالها فلان الاستدلال لا يتم الا بمعرفة احوالها من الامكان والحدوث حتى يعلم ان لا يبدل الممكن من واجب الحدوث من قديم وههنا
اجبات الاول ان العلم بالاحوال ليس علماً بالاشياء فلا يصح قول الشارح وبأحوالها اوجب بان علم يكون الاشياء موصوفتها فكان علم بالاشياء
الثاني ان الادريه لا يعتزرون بالشك بل يزعمون بالشك وهلم حجراً والجواب عندي ان التسلسل محال والانتفاخ موجب لثبوت
الشك وان لم يعترف عناداً الثالث ان المعنى علم الاستغراق هو تحقق كل علم بالحقائق لا يتحقق العلم بكل حقيقة وبالباطل هو الثاني لا اول
لان معناه كل ما تعتقده علماً بالحقائق فهو علم متحقق في نفس الامر وهذا الكلام صحيح متحقق اى ثابت في نفس الامر وليس معناه ان موجبه
في الخارج حتى يراد منه مذهب جهنم المتكلمين اضماً وازلاً من الامور الاعتبارية وقيل المراد من قول المصنف العلم بما العلم بثبوتها
وهذا بوجهين أحدهما وهو الحسن ان يكون الضمير للحقائق ويقدر الثبوت مضافاً وتقدير المضاف شاعره حتى جاء في القران زهاء الف
ثانية ان يكون الضمير للصدق في ثابتة نحو عند لوهو اقرب للقول اى امانا نيت الضمير فامالان المصد يد كرويتوث واما لان قوله ثابتة
مسنده الى الضمير لراجع الى الحقائق فضمير مضاف الى الحقائق فانث الضمير باعتبار المضاف اليه كقولهم ذهبت بعض اصابعه فللقطع
بان لا علم بجميع الحقائق اى للعلم اليقيني القاطع للظنون والشكوك بذلك وحاصل از اللام في قوله حقائق الاشياء والاستغراق فان جم
الضمير الى الاشياء بلا تقدير مضاف صا للمعنى العلم بجميع الحقائق متحقق وهذا باطل واذا تدنا الثبوت صح المعنى وذلك لوضوح الفرق
بين قولك علمت جميع الحقائق وقولك علمت ثبوت جميع الحقائق فان الاول لا يتحقق الا بالعلم بكل حقيقة بخصوصها بخلاف الثاني و

اعترض عليه بوجوه الدلائل ان المراد بالعلم في قوله والعلم بما متحقق هو العلم الجمالي بجميع الحقائق وعدم حصوله منقح فان قولك حقائق الاشياء ثابتة يصحح الثاني ان قوله تعالى وعلم ادر الائمةا كلها يدل على حصول العلم بجميع الحقائق لا ادر عليه السلام وهذا كاف في نقض الحجة الثالثة انك اشرت بقولك العلم بثبوتها متحقق تثبت الكل فهو غير معلوم واذا ثبت تثبت بعضها فهو حاصل بدون تقدير الثبوت والجواب ان المراد بالجنس يعني ليس الاشم في الاشياء للاستغراق بل الجنس فالعنى جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بجنسها متحقق سواء كان تحقق الجنس في بعض الازراد او كلها ارجح على القاكين بان لا تثبت شئ من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بد من ثبوتها يريدان هذا اليجاب الجزئي كان في فرع السوفسطائية اذ اعترضهم السلب الكلي في الثبوت والعلم واعترض عليه بان المطلوب الاعظم من ايرادها تبين المقدمتين في اول الكتاب هو الاستدلال بالاصنوعات المشاهدة على الصانع كما ذكره الشارح بقوله مناسب تصدير الكتاب بالتعقيب على وجوه ما شاهد من الاحيان والاعراض وتحقق العلم بما انتهى واردة الجنس يفوت هذا المطلوب لاحتقال ان يكون تحقق الجنس في افرادها شاهد ها واجب بان تحقق الجنس يدل على ثبوت المشاهدات لاشياء اظهر الاشياء روي او العلم بما اشد بلاهته وذكر بعضهم ان الضمير في قوله والعلم بما ارجع الى القضية المذكورة اي حقائق الاشياء ثابتة خلافا للسوفسطائية قيل فرقة من معقدي الفلاسفة زعم تصدير الطوسي ان ليس في العالم قوم يختارون هذا المذهب ولكن كل من غلط في الدليل فهو سوطاني ومن زعم خلاف ذلك وتسمهم الى ثلاث فرق فلم يصب انتهى لمخاضات تعلم ان الثبوتات راجح على النفي لاسيما اذا كان احاطة النافي متعددا وهما كذلك لفرق اصحاب المذاهب في مشارك الارض ومغاربها ان قلت لم يعرض المصنف رحمه الله بذلك خلاف احد من الخالفين في هذا المختصر الا ههنا في النكتة التي قلت كان الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة والعلم بالعلم بالمتحقق من اجلي البديهيات فكان ذكرهما يشبه العيب فانما ارادني فائدة ذكرهما فان مذهبهم من يكتفون حقائق الاشياء ويرغمها اي الاشياء ادهام وخيال امور هومات وتخيالات لا وجب لها في نفس الامر هم لا يعترفون بالله تعالى وانبياءه عليهم السلام فمن زعم انهم الصوفية الوجدانية فلم ينظروا له الفريقيين ولم يفرض بين الضر والذباب وذكر بعض المحققين انهم اخترعوا هذا المذهب من الاشكال المتعاضة فقالوا لو كان الجسم موجحا فاما ان ينتهي انفسا الى الجوهر الفرح او لا ينتهي والدليل باطل الامة الفلاسفة والغافي باطل الامة للاتباع وبالحجة قالوا اما من قضية بديهية ولا نظرية ولا دلالية قضية معارضة فليس شئ من القضايا يمتنع ولا يتحقق نسبة امر الى اخره لا يوجب ولا سلب فهذا اصل مذهبهم فلذا قال المحققون ليس انكارهم مقصود اعلى الموجبات الخارجة بل ينكرون كل ما في نفس الامر سواء كان خارجيا او ذهنيا ومن ههنا قيل ان الاشياء في قول الشارح فذهب من ينكر حقائق الاشياء محمول على المعز العام الشامل للوجود والمعدم وهم العنادية معا بدلك لانهم يتكفون الحق عناداً وهو باكثر الخاصصة بل اثنى اولانهم يخبرون عن الحق من قولهم عندنا عن الدليلين اذ لم يستقر عليه من باب نصرتهم وشرف ومهمهم من يكونونها في نفس الامر ويعترف بثبوتها على حسب الاعتقاد ويرغمها بآبغة للاعتقادات وهو لا يزعمون ان مذهب كل طائفة حتى بالنسبة اليها وقال المحققون ليس المراد بالثبوت ههنا الوجود الخارجي لان انكار العنادية يعم ما في نفس الامر خارجيا اذ من يبايل هو القدر في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد العقائد من حتى اذا اعتقدنا الشئ حروا نحن هو الاعتقاد وهم ضال عن

اي هو في حق من يستقد به جوهرا وعرض في حق من يستقد عرضا وليس الشئ في نفسه جوهرا ولا عرضا او قد يما فقد بها وحادث
 فحادث وهم الهندية عند بكم العين ونفثها وضمها ظرف مكان وجاء بمعنى القلب ومعنى الامر للعلم وسموا عند ينزل عنهم
 ان حقيقة الشئ ما هو عند المعتقد او ما في قلبه او ما هو معلوم واوضح عليهم بعض المتكلمين باننا نعتقد ان حقائق الاشياء
 ليست تابعة للاعتقادات فهل خرجت للحقائق باعقاداتنا هذا عن ان تكون تابعة للاعتقادات ام لا فان قالوا نعم بطل ما ذهب
 وان قالوا لا بطل ما ذهبهم وفيه بحث لانهم يقولون خرجت في حكمهم ولم يخرجهم في حقا وكل منا ومنكم على الحق ومنهم من ينكر
 العلم بثبوت شئ ولا يثبتوه عطف على ثبوت شئ وكله لا معدلة بمعنى العلم اي ينكر العلم بثبوت شئ وبعد ثبوت شئ ووقع في بعض
 النسخ بزيادة الباء بعد لا وهو تصحيف ويزعم انه شاك الرفع محي بمعنى القول الباطل او الاعتقاد الباطل او الظن والمراد هو الاول
 اذ لا اعتقاد ولا ظن لصاحب الشك وشاك وان شاك وانما قالوا ذلك جوابا عما اوضح عليهم من انكم اعترفتم بانك وهو حقيقة
 من الحقائق وهم جرحوا شاك في شاك الشك وهكذا في كل شك وهم يقسمون الياء وضم الهم وتشديد الهم بمعنى اقبل الجرح شديد
 منصوب بالحالية على معنى اسم الفاعل او المفعول المطلق اي تجرحوا وعلما بالمعقول يستعملون حيث يريدان بيان عدم النهائية
 واختلاف العلماء في حقيقة علم فقال البصريون مركبة من هاللتبسيه مخذ وفتا الالف للاختصاص ومع له يضم الهم وتشديد الهم
 امر مخاطب من لقا اذا جمع اي اجمع نفسك اليها وقال الكونيون مركبة من هل مع امر يضم الهمزة وتشديد الهم امر مخاطب
 من ام اذا قصد نقلت الضمة الى الهمزة وادرج عليهم ان لا معنى للاسقفان واجيب بان هل للطلب التحريض
 نحو جعل لا للاستفهام ثم ان الحجازيين يسيئون فيه الواحد والثلاثي والجمع والمذكر والمؤنث واهل نجد يصرفونه يقولون هم هلم هلم
 هلم اهلى هلم هل ثم ان يستعمل تارة لزاما بمعنى تعال وانت واقبل لقله تعالى علم الينا اي جى الينا وتارة متعديا كقوله تعا
 علم شهدا كرواى احضروهم وهم الادرية لانهم يقولون لا ادري ولنا تحقيقا انما نجزم قوله لنا خبر وانما نجزم مبتدأ وتحقيقا غير من
 النسبة بين المبتدأ والخبر واحوال محققين والجزم القطع واهل العلم يستعملونه بمعنى العلم اليقيني لانه يقطع الظنون والشكوك و
 الدليل ينقسم الى تحقيقي والزامي فالتحقيقي ما يدعى المستدل ان مقدماته صادقة والزامي ما يكون مقدماته مسلمة عند
 للضم لا عند المستدل فطلب من الدليل الاول تحقيق الحق والزام للضم معا ومن الثاني الزام للضم فقط والشارح اوضح لرد
 الوسطية دليلين تحقيقيين والزاميا بالضرورية اي جزما متلبسا بالضرورة وهي حصول العلم بلا نظر وكسب وكل ما علم با
 لضرورة فهو لا يحتاج الى دليل بثبوت بعض الاشياء الباء متعلقة بنجزم يقال جزمت بكذا اعلمت علم اليقين بالبيان القرينة
 بالبصر كالارض والشمس والباء الاستعانة متعلقة بثبوت بعضها بالبيان اي بالبرهان كالواجب تعالى واعترض بان قول
 الشارح بالضرورية ينافي قوله بالبيان واجيب بوجهين احدهما ان البيان هو الخبر المتواتر كالتواتر كالتواتر مكتوب بغدلا البرهان و
 العلم الحاصل والمتواتر ضروري تاثيره ان المراد بالضرورية اليقين لا بما يقابل النظر عندى ان السوال والالجواب كليهما من السهولان
 قصص الشارح دعوى الضرورية في حصول الجزم سواء كان حصوله من ضرورة او برهان ثم لا يخفى ان هذا الدليل لا يقوم بحجة

على الضم لان جزءه لا يوجب جزوهما والزاما عطف على تحقيقه ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت اى ان لم يصدق قولكم لا شئ من الاشياء بثابت صدق تقيده وهو بعض الاشياء ثابت الاستحالة ارتفاع التقيضين فالمراد بالتحقق الصدق وبالنفى الحكم الذي يقتضيه قولكم لا شئ من الاشياء بثابت واللام في الاشياء للاستعراق والضمير للاشياء يتناول الجنس على سبيل الاستحالة فلا يراد بطلان هذا الحكم الا يستلزم ثبوت جميع الاشياء وان تحقق فالنفى وحده بالفاء والواو والجملة على الال جزاء وعلى الثاني حالته او معترضه والجزاء قد لم
 فقد ثبت حقيقة من الحقائق الازنوع من الحكم لان الحكم اما ثابت او نفى فقد ثبت شئ من الحقائق فلا يصح نفيها على الاطلاق اى على السبيل الكلى وهذا كاف في الزام الضم وان لم يثبت به مطلوبنا ولذا سماه الزاماً وهذا باحث الاول زعم بعض المحققين ان الحكم السوسطائية مقصود على حقائق الوجوه الخارجة عن كماله الشارع بان النفى حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلوم عرض موجب للخارج ودفعه المحققون بانه الزام باخره في غير ما تحت ان جهن المتكلمين يتكلمون كون العلم موجب للخارج كيفية الريبة علم على من ينكر البديهيات الخلية بل التحقيق انهم يتكلمون كل حقيقة خارجية اذ هيبة نيتهم الازام باثبات حقيقة مأمومة او معدومة البحث الثاني قد يزعم ان التحقيق ههنا بمعنى الوجوه فالعنى ان لم يوجد نفى الاشياء في الخارج فقد ثبت في نفسه بان عدم وجوه النفى في الخارج لا يستلزم وجود الاشياء فيه فان جهن ان يكون الاشياء موصوفة بالنفى في نفس الامر والنفى معدوم في الخارج كما في المجتمع فانه موصوف بالامتناع في نفس الامر والامتناع معدوم في الخارج وقد حقق والفلسفة الاولى ان الاضفاف في الخارج لا يستلزم ثبوت الصفة الا بتراعيه في الخارج
 البحث الثالث يدور على الازام الحكم بطلان ارتفاع التقيضين وهم باطل عندهم فاجاب بعضهم بتغيير الدليل والافتقار بالاشتراك الغير فقولهم الكلام بانكم جزعتم نفى كل حقيقة في نفس الامر موصوفة او معدومة وقد اذعيت ان النفى ثابت في نفس الامر حيث استدلتم عليه فقد ثبت بعض ما نفيتم و اجاب بعضهم بان الازام ليس مبنياً على بطلان ارتفاع التقيضين بل حاصله ان نفى الاشياء الذي اذعيت ان زعمتموه محملاً بطل ما اذعيتم وحققت اعترفتم بحقيقة ما ولا يخفى ان اى الدليل الازامى انما يتم على العنادية بخبرهم بالنفيا ما العنادية فيقولون هذه الحقبة صحيحة عندهم باطلة عندنا والادارية لا يعترفون باثبات ولا نفى اصلا فكيف يقوم عليهم الحقبة فالواشع في ادلة السوسطائية وقيل هذا دليل الادارية وفيه نوع اشعار يدل لعندية انتهت وعندى ان حليل الكل لان النقص الثاني يراه
 الاحول موهوم فهو حجة للعنادية ايضا الصرريات مبتدأ والخبر قولهم احسب ان العلم ينقسم الى ضررى ونظرى فالنظرى ما يحصل بالفكر قولنا العالم حادث والضررى ما لا يجتاز اليه ويكون حاصله لكل عاقل بلا ذكر واسمها سبعة عند الجمهور احد ايدى حيا وتسمى الاوليات وعيكم بها العقل محج نصص الطرفين نحو الكل اعظم من الجزء ثانياً الحسبات الحاصلة بالحواس الظاهرة نحو النار حارة ثانياً الوجوديات الحاصلة بالحواس الباطنة نحو ان لتافرحا وقد بعد الثاني والثالث تسموا واحدا ويسمى بالمشاهدات وقد يسمى القسمان بالحسبات اربعها القطريات لا بد لها من واسطة حاضرة معها نحو الاربعة زوج والواسطة انقصاصها بمناسا وبين وتسمى قضائيا قاسما معها الجويات يحكم بها العقل بعد تذكر للمشاهدة نحو النساء مسهل سادسها الحديسيات يحكم بها العقل بالحدس وهي قوة تدرك المطلوب دفعة وتزيل الشك نحو القمر مستقفاً من نور الشمس بعد مشاهدة اوضاع الهلالية والخرس تسابعها التواترات يحجز بها الكثرة الجويات

نحو مدبر وموجع هذا ما هو المشهور ونافع بعضهم في كون الجرب والمترا والجدى والعطري من الضري وتال هي نظرية كابد فيها من
قياس على بل تال بعضهم الجرب والجدى من الغنديات ثم ان اتوى الضوريات هي الحسيات والبد هيئات والبواق ترجع اليها المخصص منها
بالفتح لان الفتح فيها قروح في الكلى فقالوا منها حسيات ولحسن قد يغلط كثيرا قيل قد للتقليل فتنا في الكثرة اجيب او لا بانها قد تكون
للتحقيق نحو قوله يعلم لده وثانيا بان الغلظ كثيرا في نفس تليل بالنسبة الى الصحة كما الاحول يرى الواحد اثنين الاحول من يكون احدا عينيه
او كلتاها على غير الوضع الطبيعي وهذا يوجب في بعضهم ثرثية الواحد اثنين وفي بعضهم لا وسببه اما عند القائلين بان الرثية بانتفاش
صوة المرئي في مجمع الترمين الذي هو ملحق العصبتين فهو ناذا وتعم في المجمع انقباض والتواء بحيث صار حيزا ابطنين انتقش الصورة
في محلين منه واما عند القائلين بان الرثية يفرج شعاع مخروطي من كل عين فهو تحت الفم موقى السهين من المخروطين بان الجملتان
حدث من الخراف العين التواء في المجمع او عدم اتحاد ما اذا وقع في المخروطين حدث ثرثية الواحد اثنين وكلا فلا مساواة كالحول اضطرابا
او اختيارا او نظريا او احادا وكان الى فوق او تحت اولى احد المآتين ومن زعم انها خاصة بالاختيارى او بالفوق او التحتي فلم يعرف علم للمناظرة
والصفراوى يجذب الملون من الصفراء خلط من الاحلاط الاربعة في البدن وهي الدم والصفراء والبلغم والسود والصفراء لونها اصفر فجمعها شدة
المرارة وثانيتها بايتا ويل المرارة والصفراوى من يغلب عليه الصفراء فاذا غلبت اصفرا البول ولون البدن ولاسيما العين وحدث في الفم مرارة
كذلك اذ الصفراوى شيئا وجد فيه طعم الصفراء لمدا خلتها اللسان ومحاظتها الملعاب حتى السكر والعسل الذين هما من اتوى الاشياء
حلاوة وقد ذكر في المطولات امر كثيرة من غلظ الحس فقالوا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة بالعكس كالانسان البعيد نرى للمعجم
موجب كالمراب والظلمة التي يمين القمر عند غز العين وللظلمة النازلة والدائرة من الشعلة الدائرة نرى المحرك ساكنة وبالعكس
كاظلم والكواكب نراها ساكنة ولركب الغنينة يرى الساحل متحركا كما نرى القمر في الغيم ساثرا ثم حاصل هذه الشبهة ان غلظ الحس في
بعض المواضع معلوم بالاتفاق من الطرفين فارتفع الهمان عن الحس ولم يكن الخزم مجسوس فقط ليجاز ان يغلط فيه الحس ومنه ابد هيئات
وقد يقع فيها اختلاف وذلك لان بعض العقلاء يدعى في قضية انما بد هيئة وبعضهم يقول هي نظرية بل يقول بعضهم هي باطله كما
قالت المشبهة ان كل موجع فهو في مكان وجهته بالبد هيئة وقالت المعتزلة الانسان خالرا لافعاله بالبد هيئة وقالت الفلاسفة ترجيح المختار
احد مقدميه بل امر محال بالبد هيئة وقالت الاشاعرة القضاء الثالث باطله ثم حاصل هذه الشبهة ان احد الطرفين لم يعرف البدي
وهذا يرفع الاعتماد عن البدي هيئات الاحتمال الخطأ في دعوى البدي هيئة وبعضها يشبهه بفتقر في حلها الى انظار تيقه الشبابه ففتح
جمع شبهته وهي ما يوجب اشتباه الحق والباطل والافتقار الاختيار والحلل والفتقار الالفة والاعتقاد في المناظرة تعيين موضع
الغلط من الشبهة وكلا المعنيين صحيح ههنا ويفتقر فعل مجهول وقوله الانظار الى انفا وفعول ما لم يسم فاعله وهذا شبهة اخرى لهم
في البدي هيئات وحاصلها ان الاختيار الى النظر يات اللغوية في اثبات البدي هيئة ينافى بداهته وايضا يجي ان لا يرفع الشبهة او يقع الغلط
في حلها فأتى الاعتماد عن البدي هيئات ومثلا ذلك باجلى البدي هيئات وقالوا اجلاها عندكم ان الشئى ما موجع او معدوم وفيه شبهة
الاولى انه يتوقف على تصد العدم المطلق وتصوره محال اذ لا خصوصية له الثانية ان كان الموجع عين الشئى كان للحل الايجابي لغوا وان كان

غيره كان السلب محالاً الثالثة انكوطا لغة من العقلاء هذا المحصر وهم المعتزلة وبعض الاشاعرة واثبتوا بين الموجب المعدوم واسطة وسموها بحال ومثلها بابا على والامق الضافية كالغزبية والتحتية والوجود مستدلين بان الوجود مثلان كان موجب الزوم ان يكون له مجرد ننقل الكلام الى وجهه فيتمسك الوجودات وان كان معدوماً لم تصاف الشيء بيقين فاعلموا الموجب المعدوم ولا موجب والنظريات فرع الضرريات عطف على قول الضرريات منها حسيات وهذا تدح منه معرفي النظريات وانما كانت النظريات فرع الضرريات لان كل نظري لابد ان ينتهي اليه الى ضروري لا يحتاج الى اثبات والا لزم تسلسل النظريات وهو محال وزعم بعض المدققين ان استخارة تسلسل النظريات مبنية على حدوث الضرر الناطقة بحكم هو مذهب المتكلمين والمكاه المشائين وانما لو كانت قد عتبت كما زعم الاشراقيون لكانت يكون فيها انكار مسلسلة غير متناهية في الماضي وهذا التسلسل غير محال كالأعداد الفلكية وللجواب انه قد ثبت حدوث ما سوا الله تعالى وبطلان التسلسل باقسام بهر ان التطبيق فسادها فسادها وانما في البد هيئات سبب فساد النظريات فالمحمل مجازي للبالغ ادعى على حدوث المضاف ولذا كثرة فيها اختلاف العقلاء شبهة ثالثة قد ادعت في العقليات على طريق الدليل اي لفساد النظريات كثر الاختلاف فيها فان نظر الفلاسفة يؤدي الى قدم العالم والمتكلمين الى حد انه ونظر الجبري الى الابد كالجهد والقدسي الى ان خالق افعالهم وهكذا في اكثر المسائل العقلية والشعرية بل لا يوجد ان يكون كل مسألة لها خلاف وللأصل انه لو كان النظر موصلا الى الحق لم يقع خلاف قلنا في جوابهم غلط الحس في البعض اي بعض المحسوسات وقيل بعض الاختصاص كالاحول والصفاري ولكن لا يلائم قول الجرم بالبعض الاسباب جزئية اي غير متحققة الا في بعض المواد لا يلائم في الجرم بالبعض لا تنفاد اسباب الغلط اعترض عليه بان يجوز ان يكون سبب الغلط عاماً واجيب بان الجرم بالبد هيئة ان حلاوة العسل مثلاً متحققة لا غلط في ادراكها الا للصفاري وهم مناجحت وهوان اهلا لكشف يرون ما بين قبول النبوة صلوات الله عليه وآله وسلم ومنبهة روضة من رياض الجنة كما في الحديث ويرون نهر سحمان وسحمان والنيل والقرات انهاراين ونهر غسل وما ذكرنا في الحديث من انها انهاراين والصفاريون الطعام للجرم بخاسته والفاض الساب للشيئين خنزرا فاما كيفية هذه الرؤية وللجواب عندي انها رؤية صحيحة بلا غلط في الحس وذلك لان الحق سبحانه يخلق فيهم قوة ادراك الموجبات المحجبة عن بصائرنا كما لا يوجد ان يخلق في احد ناقة ابصار الطعام والرائحة على ما يقتضيه نقل عد الاشاعرة نصير تلك الموجبات للظنية لباساً على الموجبات الظاهرة نحو اسر العامة والاختلاف في البديهي مستثناة بوجه لا ياتي في البديهة وهذا جواب عن القادحين في البديهييات لعدم الالف بكسر المعزة لعدم الفقة النفس بهذا البديهي وذلك لان العالم قد يكون غير ما لو فبضعية بان لم يعصم ولم يتوجه اليها فاذا سمعها توقف في قولها الى ان يلفها واذا شد من ذلك ان يكون ما يؤلف يقضها كالفة الكفار بعد ما لم الباطلة فينكح الحق لمرض تمكن في بصيرته كالاصح لا يدرك البصوات والخطا في التصو وذلك بان يكون الحكم بديهي بعد تصدق الطرفين اي المحكوم عليه والمحكم به لكن يكون تصورها نظرياً تحتها اجازة النظر في الخطى الناظر في تصورها في الخطى في الحكم كذلك ولو حقق النظر الطرفين ظهر عليه بلاهة الحكم كما في قولنا ان الممكن محتاج في وجهه الى علة لا ياتي في البديهة بعنم الباء و هي والفتة اول جرم الفرس وكثرة الاختلاف لفساد الاضمار لا تنافي حقيقة بعض النظريات جواب عن الفصح في النظريات وحاصل ان

المناظر قد لا يرى قوانين النظر فيفسد نظرها ويقصر عن ادراك الحق وهذا لا ينافي حقيقة ادراكه من راي القواعد والحق انه لا طريق الى
 المناظر معهم مع السوفسطائية خصوصاً مع الالادرية مفعول مطلق يقال خصب بالشيء خصوصاً بالضم واهل العلم يتعمقون للباينة
 ولترقى في اثبات الحكم لشيء وتميزه بذلك من بين اخواته فالحاصل ان المناظر مع السوفسطائية متعدده ومع الالادرية اشده تدبر
 لامر السوفسطائية وارجاعها الى الالادرية فقط تصح كما يهتفون بعلومهم ليثبت به مجهول واما اعتراف الغنادية بالغي فلا يهدينا
 نضاق اثبات البهوات فكأنهم كما يهتفون بعلومهم اصلاً علم المتكلمين اخضعوا في جواز المناظر معهم والمحققون ينهون عن مخالفة
 المناظر اما الاثبات المطلوب اولاً من المضم وكلاهما غير ممكن هنا اما الاول فلا يتم ينكرون الضرورات ولا شيء من المعلومات اقوى
 من الضروريات حيث تثبتت به الضروريات واما الثاني فلانه يمكنهم ان يقولوا بان دليلكم والزمامك ايانا وهم باطل او قاسد باعتبار ادنا
 او مشترك فيبطل ثل بعض الاحكام ان الاشتغال بمنابرهم تقوية لمدحهم ولذا تال بعضهم كان شبهة تارة فوجب خلافاً في
 علومكم لما اشتغلتم باطلها وعندى ان المناظر جائرة لعل الله تعالى يهدي بعضهم بل الطريق فقد بهم بالنا ليعترفوا بحقيقتة
 الام وتميزه عن الذرة والاول من المحسوسات والثاني من البدييات او اخترتوا هيكلكما بالحقن كما يدل عليه عبارة المقاصد ههنا بحث
 وهو ان التعذيب باننا من الكبار وولد يثبتم في النهم عن ولا ينجوا اسرار الكفاة اذا خصصنا في حصن لا يمكن تفجع الا بضر
 النار ارجيب بوجه احد هان هذا ليس تعذيباً بل تاديب وانما يسمى تعذيباً لان في صوة التعذيب وتية نظراً تانها ان تياس على
 اهل الحصن اذ لا يمكن الزمام الا بذلك ولا يخفى انه قياس مع الفارق ثالثها انه نقل عن ابى بكر وعلى احراق بعض الزنادقة لعل الزندقة
 ومن يشبه مستثنى عن هذا الحكم وقد عنت الشيعة على ابى بكر بانه احرق نخاعة السلى الزنديق بالنا وارجاب اهل الستبان عليها
 احرق القائلين بالوهيته فقال احد المحترقين زودنا اعتقاد بانك الاله لانك لا يهدى بالنا لاجرامها وعندى ان الراتين لا تصحان
 رابعها ان مراد الشارح ان لا يمكن الزمام الا بهذا الطريق لان يحيى احراقهم شرعاً وسوفسطا بضم السين وفخم الفاء لفظ يونانى اسم الحكمة
 الموهبة تشديد الواو والمضحة تاي الباطلة من القوية وهو الظل بما الذي هبشتق من الماء بعد حرة الماصل وهو موه ثم نقل الى تزوين
 الباطل والتليس لمناسبة ان الدنيا يبعث يجعل الحديد وللشعب ونحوها في صوة الذهب والعلم الزخرف عطف تفسيرى الحكمة الموهبة
 هو بفتح الراء بعض الموه مشتق من الزخرف بضم الزاء المحجة والراء المهملة وهو الذي هبتم قد يسمى كل باطل في صوة الحق زخرفاً كان سوفاً
 معناه العلم والحكمة واسط بفتح الهمزة وكسر الواو فخم انهم معناه الزخرف والغلط ومنه بعد تعريب اللفظ اشتقت السفسطة بفتح السين
 على زنة مصدر الراعى كما اشتقت الفلسفة من فيلسوفاً بفتح الفاء وضم السين اى محب الحكمة وفي شهر الموافق فيلادفة اليونان اسم
 الحب وسوفاً اسم للعلم تامل نصير الطوبى تصدير الکتب الدينية بشبهات السوفسطائية لتضليل الطلاب للحق واجيب بانه يفيد العاقل
 جمل في تحقيق الحق وتميزه عن الوهيات والشب الباطلة واسباب العلم ومثل والغبر ثلاثة واعلم ان مباحث العلم لا يحصيها اقل من مجلد
 فلذا ركز بعضها مختصراً بالبحث الاول انواع الالادرية الاربعة اعداها الاحساس بالبهرو والسمع والذوق والشم واللمس ويشترط فيه ثلثة امور
 الاول حضى المادى عند الحاسة وهو الجوهر الفخر والجم والارض القائمة بها الثاني التصان بالبهيات المحصورة من كيف او كور او وضع

اوابن الثالث كون جزئياً ثانياً التحليل وهو ادراك المادى مع هيئته بعد غيبته عن الحواس الظاهرة وهو مجرد عن الشرط الاول ثالثاً التوهم
هو ادراك المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجزة في الماديات وهو مجرد عن الشرطين الاولين رابعاً العقل وهو ادراك شئ مجرد عن المادة
كالكليات وهو مجرد عن الشرط الثلاثة وقال الحكماء الحواس ادراك الحواس الظاهرة والتحليل والتوهم ادراك الحواس الباطنة الدماغية
والعقل ادراك العقل الذي هو صفة النفس الناطقة وهم لا يجيبون ان يدرك النفس الجزئيات بل انقسط الحواس وقال المتكلمون
الاول بالحواس والباقي بالعقل لا يحكم الحواس الباطنة البحث الثاني للعقلاء في انواع العلم اصطلاحات احدها للحكماء وهو ان العلم هو
التعقل للمقسم الى تصور تصديق منقسم الى يقين وظن ومجمل مركب وتقليد فنقلوا العلم كان اذعاناً للنسبة قصد يقين ولا تقصير
والتصديق ان كان مع مجرب يقضيه فظن والا فاعتقاد وحزم والاعتقاد ان لم يطابق الواقع فمجهل مركب وان طابقه فما امتنع زوال يقين
وما امكروا زوال تقليد وهم لا يسمون الحواس والتحليل والتوهم علماً ثانياً مصلح بعض المتكلمين وهو ان العلم هو الادراك سواء كان
بالحواس او غيرها وسواء كان تصديقاً او تصديقاً جزئياً او كلياً ومطابقاً للواقع ام لا ثالثاً ان العلم هو التصديق اليقيني سابعها
مصلح جميع المتكلمين وهو ان العلم ادراك الحواس والعقل من التصديق والتصديق اليقيني البحث الثالث قال جميع المتكلمين ليس العلم
الاضافة بين العالم والمعلوم ومن ادعى ان العلم عليهم بافعلي البيان والاضافة امر اعتباري عندهم وعرضه موجه عند الحكماء وقال البعض
الاشاعرة صفة ذات اضافة اي تعلق بالمعلوم وقال الحكماء هو الصورة الموجزة في الذهن وانكرو جميع المتكلمين وجوه الصورة في الذهن و
فانشك عليهم العلم بالمعلومات لان الضافة لا بد لها من الطرفين والمعدم ليس في الخارج فهو في الذهن ولذا وافق محققهم الحكماء و
منهم الشارح البحث الرابع اختلف العقائرون بان العلم عرض فانه من اي مقولة فقول اضافة وقول كيف قيل انفصال قال المحققون
والوجه ان اذا علمنا الشئ فهنا ثلثة امور نسبة بين العالم والمعلوم وصورة حاصلة عند العالم وقبول النفس الناطقة هذه الصورة فمن ذهب
الى ان العلم هو الاول قال نسبة والثاني قال كيف والثالث قال افعال البحث الخامس اختلف العقلاء في بلهة العلم ونظرته على
مذاهب فاحدها مذاهب الهمام الرازي وهو ان بداي متصو بالكنة فلا يمكن تعريفه بنية على ذلك ولا بان كل شئ يعلم بالعلم قل
عرف العلم بغير لزوم الدروثايبان علم كل احد بوجهه ضروري وهو علم خاص والعلم المطلق جزوه والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فالباقين
على الضروري ضروري البتة وثانياً مذاهب امام الحرمين محمد الجوني والهمام حجة الاسلام الغزالي وهو ان نظري ولكن يصير تصديقاً
وفصل فاذ ذلك متصرف في اكثر الاشياء حتى في المحسوسات فكيف فالادراكات للثغية بل الوبه ومعنىه هو التقسيم الى التصديق والتصديق
ويقين وظن او التمثيل بان المعلومات كالاصار لمبصرات ثالثاً مذاهب قوم ان نظري لا يصير تصديقاً وعرفه بعبارات كثيرة الاضافاً
انما اخص من العلم وليست من تجييص الكنى في شئ وهو صفة يتجلى بها المذكور بل قامت هي به هذا التعريف منقول عن الاصمام ابي منصور
الماتريدي وقال الشريف في شرح المواظ هو احسن ما قيل فالصفة ما يقوم بغيره والتجلى الظاهر والاكتشاف والباء للسببية والمذكور
هو الشئ اعلم من ان يكون موجه او معد وما وكان الظاهر ان يقول يتجلى به الشئ ولكن اختار المذكور على الشئ لان الشئ واصطلاحاً
لا يطلق على المعدوم الا بحاراً والمجاز هجزي في التعريفات واللاه متعلقة بيجتلى والظهير فكانت راجع الى الصفة وهي تأكيد له الباء متعلقة

بقامت والمجرى راجع الى من وهذا التعريف يتناول العلم القديم والحادث وهما بحث وهوانه اختلاف المفسرين في ان المذكور مشتق
 من الذكوة الغم وهو القلبي او من الذكوة الكسرة هو اللسان فاختلف بعضهم ان من القلبي واخر عليهم ان الذكوة القلبي بمعنى العلم
 يلزم الذكوة واجب بوجهين احدهما ان الذكوة تشمل الغن والجهل المركب والعلم لا يشتملها على مصطلح جهنم المتكلمين ثانياً ان
 المعرف هو العلم بالمعنى العرفي والذكوة هو العلم اللغوي وهما متغايران اما اوله لان اللغوي معنى مصدرى والعرفى صفة هي مبدأ
 المعنى المصدرى واما ثانياً فلان العرفي يشتمل ادراك الحواس واللغوي لا يشتمل فان قلت قد تم في كلام بعضهم ان المذكور هو
 المعلوم ولكن عدل عنه فخره عن الذكوة انتهى فواجب مع انك لا دور ولو سلم فتبديل اللفظ غير اذ لا يقع المذكور قلت اراد التخصيص
 القيمة اللفظي فان اراد العلم اللغوي في تعريف العلم العرفي وان لم يكن دورا حقيقيا لكنه دور بحسب الظاهر فيجعل التعريف مطعنا
 لكل ناظر قبل ان يحقق المراد واختار بعضهم ان من ذكر اللسان مستدلين بوجهين احدهما ان المتبادر ويجعل الفاظ التعريف على
 اظهر للمعاني ثانياً ان القلبي يوم اختصاصا من علم بالقلب وخروج ادراك الحواس عن التعريف واختار الشارح وهذا الكتاب بالقياس
 الثاني وفي شرح المقاصد الاول اى يتضح ويظهر تفسير للتحليل والاتصاف افعال من الوجود ما يدرك تفسير للذكوة ويمكن ان يعبر عنه
 عطف تفسير ليدرك فيه اشعار بان المذكور من الذكوة اللساني والمقصود منه فيما يريد من ان الذكوة هو التللفظ فيلزم ان يكون العلم
 الذي لم يتلفظ باسمه احد خارجا عن التعريف ووجه الدفع ان المراد بالذكوة ما يمكن التعبير عنه بذكر اسم موجي اكان او معدوما
 تعبير لما يدركه ببيان لفائدة اختيار المذكور على الشيء ثم ان المعدوم يشتمل الممكن والمستحيل وانكر بعضهم العلم بالمستحيل اوجز عليه انكم
 حكتم عليه بامتناع العلم والحكم على المجهول محال وقد يعتد بان مراد المنكر ان علم المستحيل لا يسمى علما وهذا عند باخر وقال بعض المحققين
 المحال معدوم خارجا وهذا لا ضرورة له في العفل وليس الحكم عليه من حيث هو بل لما كره يتصق مفهومه ما اخرجنا به فيحكم عليه على
 فرض انه عنوان المحال يشتمل للتعريف ادراك الحواس اى الخمس الظاهرة اما الباطنة فزعم لا يثبت تفاهة يتكفون بالعقل عنها ثم
 للحق ان المذكور هو النفس ونسبة الادراك الى الحواس نسبة السبب الى السبب لان الحواس الالات للنفس فالادراك وزعم بعض
 الحكماء ان المذكور للحسوسات هي الحواس ودفع باننا نقطع باننا نبصر ونسمع مع ان الاشياء الى النفس قطعنا ثم علم ان تسمية ادراك
 الحواس علما هو من هب الشعري ومن تبعه فانهم قالوا المسموع علم بالمسموعات والبصر بالمبصورات واعترض عليهم بوجهين احدهما ان
 اذا علمنا الشيء ثم ابصرناه فلا شك اننا نجد بين الحالين فرقاً يدعيهما وقد يجاب بان العلم جنس تحت انواع مختلفة للحقائق ثانياً ان
 العرف واللفظ والشع تفي العلم عن البهائم والاحساس حاصل لها واجيب اولاً بان المنقوع البهائم هو العلم بالعقل لا بالحواس و
 ثانياً بانها زكوة ممن لذوى العقول فيخرج احساس البهائم عن الحد وثالثاً بان معتم ادراك الحواس هو ادراك النفس الناطقة بالحواس
 لا نفس الاحساس اذ الحواس انما هي الالات الادراك واعترض على الجوابين بان مرجعها الى الاصطلاح ولا يدفعان اصل الاعتراض
 الذي هو اتصاف البهائم بالاحساس كاتصاف الانسان به مع عدم اتصافها بالعلم وادراك العقل اى ادراك النفس بالعقل
 قد يظهر من كلام المشايخ ان نسبة الادراك الى العقل حقيقي ولا يخفى على العاقل ان ايضا مجازى كادراك الحواس لكن لما كان

العقل هو السبب القريب جعلوا مد كما حافظ ليحفظك عن الخيعة من التصورات والتصديقات بياز ادراك العقل فقط فان ادراك الخواص لا يسمى تصوقا تصديقا واصطلاح حليم وكما تكلم اقلت فينبطل حصرهم العلم في التصوق والتصديق وتقلت الحاصر لا يعد الاحساس على اليقينية اليقين تصديق جازم مطابق للواقع غير محتمل الزوال لقولك الشمس موجبة واحتجاج القيصيين محال فخرج بالجازم الظن والمطابق للجمل المركب وهو الجزم بالباطل كجزء الفلسفي بقدم العالم وبدوم الاحتمال علم المقلد المصيب والمقلد من لا يستدل على الحكم ولكن يعتقد اتياما من يحسن الظن به كاتبا عننا في الفقه ابا حنيفة واما كما علم محتملا للزوال لانه قد يطلم على دليل صحيح او فاسد على خلاف ما كان يجزم به فيقول جزمه واما قديم المقلد بالمصيب لان غير المصيب ذ وجهل مركب وغير اليقينية وهي الظنيات والجمل المركب والتقليد وذلك لان البطل هو الظن المطلق سواء كان تاما وناقضا ومطابقا للواقع وغيرها مطابق بخلاف قولهم يريد ان التعريف المذكور شامل لجميع انواع الادراك بخلاف هذا التعريف وهو لبعض الاشياء صفة اعراضا ثم محله وهذا اولي من قول بعضهم ارقام بغيره لانه يخرج علم الواجب تعالى اذ صفاته ليست غيرته ولعله اختراع من اذ اجتمع له الحد او اشتراك عدم الغيرية توجب لموصوفها وهذا الايجاب عادي انما زال علم المخلوق فقط واعم من العادي والحقيقي ان كان الحد المطلق العلم تميزا مصدر من باب التفعيل بخذ في الياء الاولى ومعناه جدر الكون وبه يخرج كل صفة سوى الادراك وقد نرى ان السواد مثلا يخرج لموصوفه تميزا عن الابيض فلا يخرج وهذا وهم لان المصدر من باب التفعيل لا التعليل بمعنى جدر الكون لا يختمل التقيض يخرج الظن والشك والجهل المركب والتقليد لاحتمال الاولين التقيض في الحال والآخرين في الاستقبال ثم في معنى العبارة وجزء احد هلا يختمل التميز تقيض نفس وزيق القوم بان الشيء لا يختمل تقيض نفس لان معنى احتمال شئ لشيء ان يجوز اوصاف الاول بالثاني واجيب باز معنى الاحتمال ههنا جواز ان يزول هذا التميز ويحصل بدلها ما ينافيها لا يختمل متعلق هذا التميز تقيض هذا التميز وهو مختار المحققين المتعلق بالفتحة في التصوق هو الشئ التصوق في التصديق هو طرف القضية والتمييز في الاصل هو الصورة الحاصلة في العقل وفي الثاني هو الاثبات والنفي فالمراد بالتمييز ما به التميز لا المعنى المصدرى لعدم احتمال التقيض وادرس عليه اولان العلم الذي هو تصوق عين الصورة والعلم الذي هو التصديق عين الاثبات والنفي كما هو بوجهها وثانيا بان لا يصح تقسيم العلم الى التصوق والتصديق لان العلم بوجهها يتغير بها اجيب بان كون العلم هو الصورة والاثبات والنفي هو مد هذا الحكم اما عندنا فالعلم ما بوجهها ونحن لا نسعى الصورة تصوق الاثبات والنفي تصديقا حتى لا يصح التقسيم بل نقول العلم ان كان موجبا للاثبات او التصديق والا فنصق وهذا تقسيم صحيح وثالثا ان القول بالصورة الحاصلة قول بالوجه الذي والمتكلم بشفه اجيب بان المحققين يشترطون ان المراد بالصورة ههنا البشيرة الخيالية لا الموجهي بغيره القائل بالوجه الذي ولما بان متعلق العلوم العادية كعلمنا بان جبل احد يقبل اليوم ذهبيا محتمل التقيض يخرج عن الحد ذلك لان خروج العادة جائرة اجيب بان المراد بعدم احتمال التقيض ان لا يخرج من العالم الحكم بوقوع تقيضه لا في الحال ولا في المآل وهذا لا ينافي ان يكون التقيض ممكنا بالذات فانك اذا بصرت زيدا ايقنت بانه موجبه يقينا لا يزول مع ان زيدا ونفسه ممكن ان يكون وان لا يكون ثالثا ان لا يختمل صفة للصفة والظن فيه لاتعلم والمراد بتقيض الصفة فالعلم صفة لا يختمل متعلقا بتقيض تلك الصفة وعلى هذا يكون التميز المعنى المصدرى والتصوق عين التصديق والتصديق عين الاثبات

التعريف

والنفي على وفق الحكماء فانه وان كان شاملا للاوزان الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني اعلم ان اصل هذا التعريف قولهم صفة توجب
 تمييز المعاني لا يحتل التقييد وهو مختار صاحب المواقف واريد بالمعاني ما ليس محسوسا باحدى الحواس الخمس ويقابلها الايمان و
 هي المحسوسات باحد ما فعل هذا يخرج عن التعريف ادراك الحواس ولما كان مختارا لا شرعي ان ادراكها علم ترك المتأخرون قيد المعاني
 كما ذكره الشارح وشاملا للتصوات بناء على انها لا تقاوض لاهل الان عدم احتمال التقييد اعم من ان لا يكون له تقييد اصلا كالنص و
 من ان يكون له تقييد لكن الادراك يقيني لا يكتسب ارتفاعا وهذا بحث وهو ان المراد بالتقييد في الحد تقييد التمييز على ما اختاره المحققون
 والنص علم موجب للتمييز لا عين التمييز فكون التصور لا يقضي له لا يصح سببا لدخوله في الحد اوجب اولاً بان المعنى لا تقاوض لتمييزها لانه
 هو الصورة على حد المضاف وثانياً بان اشتقاق تقييد العلم يوجب اشتقاق تقييد التمييز للماصل من العلم ولانها بان معنى التقييد
 في الحد تقييد الصفة لا تقييد التمييز على ما نزعنا اشارة الى ان غير مختار عندهم واختلف فيه فقيل المفروضات لا تتناقض اذ التناقض
 هو عدم اجتماع مفهومين في المصدر على الشيء والارتفاع عنه وهذا لا يوجد في المقربين كالانسان والالانسان الا اذا اعتبر حملها على شيء
 وحينئذ يحصل تضيقان متناقضتان موجبة وسالبة وقيل بل تتناقض لان تقييد الشيء نفسه سواء كان زهواً في نفسه او زهواً
 عن شيء واختاره الشارح اما اولاً فلا بد المطابق لمصطلح اهل المنطق كقولهم تقييداً المتساويين متساويان واما ثانياً فلا بد لو لم يكن
 للتصوير تقييد لزم ان يكون كل تصديق علمي مع ان بعضهم لا يطابق الواقع وانما لا يطابقه قبل العلم واجيب عن الاول بانه مجاز بمعنى
 ان لو اعتبر النسبة معهما كانا متناقضين وعن الثاني ما افاده السيد السند من ان اذا ارأينا حجراً تنصق بناه انساناً فهذه الصورة
 الانسانية تصدق مطابقتاً للانسان واما الخطاء في الحكم بانها صورة المرئي لكنه اي التعريف لا يشمل غير الحقيقية من التصديقات
 لاشتمالها التقييد ومقتضى الشارح ان هذا التعريف وان ترك نية هذا القيد ليكوز شاملاً لكنه اقل شمولاً من التعريف الاول
 هذا جرى عادة المصنفين بذلك هذا حين يراد الفصل بين كلامين ويقال في تأويله خذ هذا ومضى هذا وتبيل كلامها اسم
 فعل بمعنى خذ وهذا اسم اشارة فلا تقدير ولكن ينبغي ان يحمل الجمل في التعريف الاول على الاشكاف التام الذي لا يشمل الظن
 يريد بيان ما هو المختار عنده بعد ما ذكر حال ظاهر التعريفين المتأخرين عن العلماء والماصل ان المختار هو التعريف الثاني وانه
 ينبغي تأويل التعريف الاول بحيث يطابق الثاني في عدم شمول التصديق الفعلي يقيني لانه لا يبيح علماً في اصطلاحنا لان العلم عندهم
 مقابل للظن اي عند الاشاعرة بخلاف الحكماء فان العلم عندهم حصول صورة الشيء في العقل فيشتمل اليقين والظن وهكذا حمل
 السيد السند في شرح المواظف تال الجمل هو الاشكاف التام الذي لا اشتباه فيه فخرج عن الحد الظن والجمل المركب اعتقاد المقدم
 المصيب انتهى ولم يذكر الشارح الجمل المركب واعتقاد المقدم لانها في حكم الظن للمخالف صفة المضاف اليه اي المخلوق فهو مصدق
 بمعنى المفعول من الملك والانس والجمل بخلاف علم اللائق تعالى فانه لذاته لا بسبب من الاسباب الضمير في لذاته الجمل والاول للعلم
 وقيل الثاني غير صحيح والا لزم ان يكون علمه تعالى قائماً بنفسه لا قائماً بذاته تعالى ونية نظرا لان معنى كون العلم لذاته في هذا المقام
 هو ان غير مختار الى السبب لانه قائم بنفسه ثلاثة الحواس السليمة احتراز عن المرضية كباصرة الحول وذاتة الصفاوى والخبر

الصادق والعقل لم يقيد العقل لان من اصاب عقله ان لا يصيبه ما تلازم الحكم الاستقلالي هو التخصص واصله طلب المفقود في قرية قريبة
اي المصير واستقرى لا يعقل ووجه الضبط اي ضبط الاقسام بين الشيء والاشياء وقد جرت عادتهم به وان لم يكن المصير عقلياً ان
السبب ان كان من خارج اي خارج للدرك فالتحيز للصادق فانه صوت يجمع من خارج والاى وان لم يكن خارجاً عنه فان كان
التغير للدرك صفة لا اى ان كان السبب التمعيرة للدرك فالتحيز للاحاس والاى وان يكن التمعيرة للدرك فالعقل ان
قلت المدرك في الحقيقة هي النفس الناطقة والعقل من اسباب الادراك فكيف لا يكون مغايراً للنفس اجيب بوجهين احدهما ان
الشارح في الكلام على الشاعر كما هو عادة المسأحة في ترك التديينات الفلسفية وذلك لان العقل هو السبب القريب للادراك وما
سواه من الاسباب كالخادم له فحمله كما هو على الشيء كقولهم الفدة صفة توشع له وفز الارادة مع ان المؤثر في الحقيقة هي
القادرة هذا الجواب هو صحيح المطابقة للعقل بعد سطر ليشتمل المدرك كالعقل ثانياً ان العقل صفة النفس والصفة لا تغاير الموصوف
عند الاشاعرة اذ الغير عندهم ما ينفك في الوجود وهم يقولون صفة الموصوف لا عين ولا خيرة ودفعه اوله بان حمل الغير على هذا المصطلح
خلاف المتبادر وثانياً بان قولهم لا عين ولا خيرة انما هو في الصفات القديمة وثالثاً باننا لا نعلم ان العقل لا ينفك عن النفس ان
تلت كيف نفى كون العقل التزمه ان قال فيما بعد العقل قوة للنفس بما تستعد للعلوم اجيب بوجهين احدهما ان الشيء منوجه الى
القييد فقط والمعنى ان لم يكن الا التمعيرة للدرك بل كانت عينه في العقل ثانياً ان الشيء منوجه الى المقيد ولكن صفة الشيء لا تصح
ان له نفاً يقال ان حرارة النار والارادة والحرارة وارج عليه اولاً اطلاق الآلة على العقل شاملاً في عبارات المشائخ وثانياً انه يلزم استدراك
غير المدرك اذ يكفي ان يقال ان كان الالف فهو للحواس وان لم يكن التزمه العقل فالوصف بغير المدرك يدل على ان الفرق بعد الاشتراك
في قولهم ان فان قيل حصر الاسباب في الثلاثة غير صحيح لان السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها مخلوقة بيجادة من غير تأثير
الحاسة والخيرة العقل اذ قد تقرر عند الشعري انك لا تأثير للاسباب المخلوقة في الحقيقة خلافاً للحكماء والسبب الظاهري اى ما بعد اهل
العرف سبباً كالنار والحرارة هو العقل لا غير وانما الحواس والاشياء الآلات وطرق لف ونشر مرتب في الادراك والسبب المفضى مبتدأ
والخبرة لا يتحصر والاقضاء التبليغ الى العلم والمجلة اى ما يمدخل ما في حصول العلم من خلقه قرياً او بعيداً ظاهره او خفياً بان
يخلق الله تعالى العلم تفسيراً للاقضاء معناه اشارة الى ازالته تعالى خالق مع السبب كالبسب وفيه خلاف العلماء وظاهره ذهب
الشعري هو الاول بطريقين جرى العادة الالهية وفيه حرج على الحكماء حيث زعموا ان العلم لا يتخلف عن اسبابه ومنه بين ان هذا باعادة
الله سبحانه وازشاء لم يخلق على سبيل خرق العادة واعلم ان الفعل اذا تكرر صدوره والله سبحانه امرات لا تخص حتى لم يتغير به
المشاهدن كاحراق النار اسمي فعل العادة وان كان بخلافه كصبره النار وادسلام اسمي خرق العادة والمشهور ان المراد من العادة
الالهية وتخص بعضهم عن عدم اذن الشارع ولا يعيد عندي حملها على عادة المصنوعات مجازاً ليشتمل المدرك متعلق بمقدار اى
يراد المفضى كالعقل والادلة كالحس والطريق كالتحيز لا يتحصر في الثلاثة تنبيل فهنا اشياء اخرى مثل الوجودان بالكره قرية يدرك بها العا
القائمة بيد المدرك كالهم والغم والفرح والعطش والمجع واختلاف فان قوة الوجود التي هي احدى للحواس الباطنة ام غيرها والمشهور

هو الاول والحس قوة توجب سرعة انتقال الزهن الى المطلوب العلمي من غير حاجة الى التفكير وهذه القوة من اشرف الالات
 الادراك لستغناء صاحبها عن تعب التعلم والاستدلال وربما بلغت الانكشاف جميع ما يمكن البشر ادراكه بالنظر والتجربة حتى
 تكرر مشاهدة السبب عن اسبابه كالمت عن السم ونظر العقل بمعنى ترتيب البادى والمقدّمات اى بمعنى الكسب المقابل
 للضررى وانما يبدلان نظر العقل قد يطلق بالعلمى العام الشامل للكسب والضررى والمقدّمات مع عطف الخاص على العام
 لاختصاصها بالافعال التى يتالف منها القياس والبادى يعبرها واجزاء القول الشارح ويجوز ان ينحصر البادى باجزاء المعرف
 وحاصل السؤال ان الحصر ياتل لانكم ان اثرتم السبب المؤثر فى الحقيقة فهو الله سبحانه وحده وان اثرتم السبب الظاهرى
 فهو العقل وحده وان اثرتم مطلق السبب مؤثرا وذاها قريبا او بعيدا فالاسباب اكثر من ثلاث قلنا هذا اى الحصر فى الثلاثة
 علومادة المشاعر والاعتصام على المقاصد والامراض عن تدقيقات الفلاسفة حاصله ان المراد بالاسباب هو ما يفيض وبالجملة
 والاسباب المفضية وان كانت اكثر من ثلاثة بحسب الدقيق لكن المشاعر حصرها فى ثلاثة تقرها الى الضبط فانهم علموا جدا
 بعض الادراكات حاصله عقيب استعمال الحواس الظاهرة الثلاثة فيها بخلاف الحواس الباطنة فان وحيها مشكوك عندهم
 سراك من ذوى العقول او غيرهم من البهائم فانها تبصر وتسمع وفى التسمية اشارة الى وجودها ادراجها فى العقل جعلها
 الحواس احد اسباب العلوم ولما كان معظم المعلومات الدينية اى اكثرها اسم مفعول من التعظيم مستفادا من الخبر الصادق
 جعلها سببا اخر تشرىفاله واهتموا بالاشارة لعادته معلومات الدين والا فبجوز ادراجها فى العقل ولما ثبت عندهم الحواس الباطنة
 السماعة بالحس المشترك والخيال والهم وغير ذلك من الفكر والحفظ وجزء الشرط جعلوه سببا ثالثا وبما كان الدماغ ويطبقه منقسم
 الثلثة تجبيرات اوسعها التجويف المقدم الذى على الناصية ثم التجويف المؤخر الذى على القفا واضيقها التجويف الاوسط وقد خلق
 فى هذه التجويف خمس حواس احدى الحس المشترك فى مقدم التجويف الاول يلتم فيها جميع مدركات الحواس الظاهرة اذ ادم المدركات
 حاضرة عند ما فوضه القمر عند وثنية ^(الشمس) ^(الارض) ^(الماء) ^(الهواء) ^(النار) منقوشة فى الحس المشترك وكذا الصوت عند سمعه فهو كحوض يقم فيه
 خمسة اعمار الثمانية الخيال فى مؤخر التجويف الاول يحفظ مدركات الحس المشترك فهو كالخزانة لها فانك اذا بصرت زيدا فاما ادم زيد
 حاضر عندك لصورةه تمتد فى الحس المشترك فاذا غاب صارت صورة تمتد فى الخيال وهذه الخمسة يعرف زيد اذا عاد بعد غيبته
 الثالثة الوهم فى مؤخر التجويف الاوسط يدركها المعانى الجزئية والمعانى ما لا يدركها بالحواس الظاهرة مع وجوده فى الحسوسات
 كادراكنا شيئا عذبة وجل تمرر وقال بعض المحققين هذه القوة غالبية على القوى بل على العقل ايضا ولذا يتوحش احدنا عن
 الميت وان حكم العقل بان لا يخافه عن الرابعة الخالصة فى التجويف المؤخر تحفظ المعانى الجزئية التى تدركها الوهم فى خزانة
 الوهم الخامسة المتصرف فى مقدم التجويف الاوسط ومن شأنها تركيب الصور المعانى وفضل بعضها عن بعض وتخص كلاهم
 فى اثباتها انا قد نذكر جزئيات الاما الحواس الظاهرة وقد تقر ان الجزئى لا يدرك الا بحاسة جسمانية نعلم ان مدركاتها حواس
 جسمانية باطنة وليس يدركها النفس لانها مجردة غير جسمانية اما ثبتت الحس المشترك فلان النائم وصاحب السر سام يبصر يسمع ما

لا وجه له في الخارج واما الخيال فلان الحس المشترك تقبل الصور والحفظ غير القبول فالخا نظر حاسة اخرى هي الخيال لان الواحد لا
يصدق عنه الا الواحد بزعمهم واما الوجود فللمقطع بان شجاعة زيد معنى شخصي غير محسوس بالحواس الظاهرة قبل المحسوس اثارها و
لا بالحس المشترك والخيال لانها لا يحسان الا كما يبلغها من الحواس الظاهرة فيدركها حاسة اخرى واما الحفظ فلان الوجود قابل للعقل
فلا بد لحفظها من حاسة اخرى اذ الحفظ غير القبول واما المفكرة فلاننا ننص اننا اذا ارسلنا وانما نابلد لراس وليس هذا في الحس
المشترك والخيال لان ليس من المحسوسات بالحواس الظاهرة ولا في الوجود والحفظ لا يذلل من المعاني المحيطة في المحسوسات
الظاهرة فهو حاسة اخرى اما دليل تعيين مواضعها فلاختلال ادراك الحاسة بآفة موضعهما من الدفاع كما علم من الطب هذا المظهر
مقالتهم ولم يتعلق لهم غرض بتفصيل الحواسيات والتجريبيات والبدنييات والنظريات لان تفصيلها من داب الفلاسفة وكان
موصى الكل الى العقل جعله سببا في اثبات اجزائه لما لم يثبت يفضى الى العلم بحدوث القات اي توجه وهذا في الوجود الذي اربنا تمام حدس الى
الاتصالات او تجهية او ترتيب مقدمات وهذا في النظرى لجمعوا السبب في العلم بان لنا جعما وعطشا مثال الوجع والى وان الكل اعظم
من الجزء مثال الوجود والى وان نوع القمر مستفاد من نوع الشمس مثال الحدس قال الحكماء التامل في زيادة نوع القمر نقصان على حسب البعد
والقرب من الشمس وكون الطرف الحادى لها نورا اينا وغير المحاذى مظلما وانخصاف القمر على حسب دخوله في مخروط ظل الارض كقوله
بعضا يسطى بقيتا بان نورة مستفاد منها وقد انكرو بعض علماء ثنائيتهم واستدلوا بكل نقلية لا تدل على مطلوبه قوله تعالى ليس ينزلك
عن الالهة قل هي مواقيت للناس والحجر احيب بانهم سألوا عن الفاتحة لاعز العلة ولو سلم فنقول اجيبوا غيرهم فاسألوا عنه ارشادا الى
ان الاثني بهم السوال عن الشرعيات وما لا يمكن تفصيله الا عن صاحب الرضى صلوات الله عليه وسلم ومنها قوله تعالى هو الذى جعل الشمس
ضياء والقمر نورا والحوار ان السبب العادى لا ينافى البعل كيف واكثر المخلوقات منوطه بالاهباب ومنها قوله تعالى وجعلنا الليل والنهار
آيتين فحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مصفرة وقدرت بان آية الليل القمر آية النهار الشمس وخلق القمر كالشمس فامر الله تعالى جبريل
عليه السلام ان يمسح القمر بجو نوره والحوار اول الاسناده ضعيف وضرة الآية بان آية النهار هو النهار آية الليل هو الليل وثانها بان تسليم
صحة الاسناد ان جبريل مسح نوره الذى خلقه مستضيبا بالشمس وبالجملة استخراج المصنف بالحساب العلم المذكور في المعنى الخبيث
يعنى اليقين بما ذكره الحكماء ولذا اعترف به المحققون من ائمة الاسلام كالامام الغزالي وتام بسط الكلام في مؤلفاتنا الرياضية كتبت باسم الهادى و
كتبتا ما غطن ورساكتنا في معرفة الخسوف والكسوف وان السقونيا مسهل للصفراء مثال التجري والسقونيا بنات يخفف فيخفف وهو
شديد الحرارة واليبس لكن يستعمل مع الصلطات لمجوز الصفراء ومخلط حار يابس اصفر اللون والطعم اذا غلب على ظاهر البدن عدس
البرقان وان العالم حادث مثال النظرى هو العقل بالنصب مفعول ثان لقوله فجعلوا وضهر الفصل للصدر وان كان العلم في البعض
كالحدس والتجربى باستعانة من الحس كالمساعة والباصرة بالحواس بتشديد السين جمع حاسة من حيث اذا طلبه وادركه بمعنى القرعة
لمعناستبيان لوجه الثالث وان ليس المراد بالحاسة الضو للمامل للقرعة كالاذن والعين والقرعة كيفية الضو بما يصدق عنه الفعل حسن
في قوله تعالى انما ارسلنا رسلنا بالبينات والذوق من الحس والنظام حيث زعم اعاسمت والسادة ما يملك بمائدة البهاج والحق انها باللس بمعنى ان العقل

بعضها

حاكم بالضرورة وأرجوهما لا يعنى ان العقل يحكم بالحصر ونفى الزائد فان البرهان لم يعمر ذلك واما اللواس الباطنة التي يشبهها الفلاس
فهمهم ولا تنها على الأصول الاسلامية فانها مبنيّة على ثلاثة أصول احد هان النفس الناطقة مجردة وان المجرى لا يدرك الجزئيات كالمجرى
المس واما عندنا فالنفس جسم على تقدير تجرّمها نعت استحالة ادراكها للجزئيات والا لم يكن تدبيرها البدن الجزئي ثانياً هان الواحد لا يصدق
عنه الا الواحد وهذا باطل عندنا فيجوز ان يكون للمس المشترك والليال خاصة واحدة يصدر عنها القبول والمخطف وكذا الواهية والحافظة
هل يجزى ان يكون في الدماغ خاصة واحدة يصدر عنها الافعال الخمسة ثالثها ان الواجب غير مختار فلا يصدق عنه القبض على احد الا
على حسب اقتضاء اسبابه والا لزوم الترجيح بالروح ومدى هبنا ان الواجب مختار له ان يترجم ما شاء باختياره فيجوز ان يختار الادراك في
النفس متشابهة بلا حاسة هذا ولنا في هذا المقام تحقيق شريف بسطناه في موقفاتنا المختصة ان الباطل هو اثبات تلك اللواس على
سبيل الوجوب والابتداء على تلك المقدمات الفاسدة واما اذا اثبتناها على سبيل الظن لامارات يجردها من يتعلل الطب و
اعتقدنا انه تعالى محض اللواس بقدره كما ان الاجاب وانه قادر على خلق الادراك بدونها فلا باس قطعاً لم نجد من فساد الخيال بافنة
اصابت مقدم الدماغ والفكر بافنة وسطه والمخطف بافنة نخوة وصلح الكل باصلاح تلك المواضع ولذلك تجد في كلام كثير من ائمة
الدين الاعتراض بها فاحفظه السمح قيل قد مر لشره اما الا فلا يدركه من جميع الجوانب واما ثانياً فلا يدركه من واد الجدار
بخلات البصر في الاخرين واما ثالثاً فلا يتوقف كسب الفضائل الدينية عليه واما رابعاً فلو تفكّر اكثر الكمالات الانسانية عليه ولذا
ترى كثيراً من العيان اصحاب عقول وعلوم والحكم طمحين بابها لم لا ينطقون ولا يفهمون وهذا من هيب الحكماء الاثنى عشرين رجب بعضهم
البصر ويؤيد القول تقدم السمح على البصر في النوص وهي اثنتاين الحاسة او نظراً الى المتبرقوة مع عن موضوعه **فالعصب والفاقة**
في وهو حم ايض سهل الانطاف عسب الانقطاع ينبت من الدماغ ومن الفاع ويوصل قوة المس والحركة منهما الى البدن تفصيل
خلت ان الدماغ موضع في الراس ويتصل به الفاع الموضوع في فقار الظهر وفي الدماغ تجوف ملو بالبخار اللطيف النوراني المسمى
عند الاطباء بالمرح النفساني وقد خلق في هذا المرح قوة المس والحركة وفي الانسان سبع وسبعون عصبه فاربع عشرة من المرغ وسائرهما
من الفاع وبعضها للمس وبعضها للحركة وهذا المرح يدخل فيها ويصل الى سائر البدن فاذا انقطع عصبه او وقع فيها خلط يسد
مجراه بطل حس العضو وحركته ومن ذلك اللد والرعشة والفالج وبلان الشم والسامعة والكتاب لا يجتمل تفصيلاً اكثر من هذا
المهرش في مقعر الصخر المقعر طرف من التقدير ومقعر لانا باطنه ومقعر اليرغورها والصخر بالكسر ثقب الاذن وقد تطلق على
الاذن والسين لغة وذكر علماء التشريح ان ثقب الاذن خلقت معجزة لتلايد خلد الاصوات القوية والهوية الحارة والبارحة والفاسدة
دفعه لذلك حسن باطنه وتتمى الثقبية **الفضاء** قد فرس العصبية على باطنه وهذا الفضاء ملو بهواء واقف يحدث الصوت بتحركه
تدرك بلفظ المجهول بها الاصوات الابداء للسببية او الاستعانة والحاصل واحد بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصق الى الصخر
واصوت كيفية تحدث في الهواء من توجه الشبية تموج الماء عند وقوع حجر فيه ويحدث ان توجه ام من قعر جسم كوقوع حجر على حجر او
من قعره كالكسار خشب او من خرق الهواء كاد تار الطنبق ويكون شدة الصوت على حسب قوة القرم والقلم والحرق فاذا ضعف جداً فلا

صوت فأوصل التوجع من الهواء الخارج الى الهواء الذي في تجويف الصماخ حصل ادراك الصوت وقد يصادف الهواء المتوجع مصادما من جدار وجبل فيعود متوجعا كالمرور اذا قرح الساحل فيبلغ الصماخ ثانيا وهو الصدى واذا قرب المصادم كبحر ان البيت يمتد بالصوتان فلم يسمع صدى ويستدل على ان المسموع بوصول الهواء بوجوده احداهما الصوت ثانيا انهم الصوت من بعد بعد القرح تأكلها ان من وضع فته في التوبة ووضع طرفها الاخر على اذن رجل وتكلم لم يسمع صوته احد من الحاضرين الا ذلك الرجل واعترض عليه اولا باننا نسمع الصوت من وراء الجدار الغليظ والجواب ان الجدار لم يكن مسقفا مسددا الباب و الكوى لم يحصر الهواء والا فان اشتد غلظ الجدار السقف فسمع الصوت من غير وان لم يشتد غلظها نفذ الهواء ونسألك عن كذا عن الكيفيات الصوت وثانيا باننا نسمع صوت لب اللؤلؤ في قشره وكذا صوت الحصاة في كرتة تجرفه ثم لا نسام فيه كالدبيب الجذبي والجواب ان الجسم المحيط يتحرك بقرع ما في باطنه فيتموج الهواء من حركته وكثيرا ما يوجد الحركات الضعيفة في الاجسام القوية ونحن لاندرها كما نطبن الطاس ولذلك ينقضم اذ وضع اليد عليه وحل هذين الاشكالين على هذا التحقيق من خواص مولفاتنا بمعنى

ان الله تعالى يخلف الادراك على الطبيعة القائمين بان الحاسة تدرك بطبعمها وايضا على جهنم الفلاسفة القائمين بان الهواء اذا توجع استعد لفيضان كهيته الصوت عليه من العقل الفعال الذي يزعمون انه جبرئيل ثم اذا وصل هواء الى الصماخ استعد القوة التوجعة في العصبه لان فيض العقل الفعال عليها ادراك تلك الكيفية وكلما الفيضين واجبان لا يتخلف وايضا على من يتعصب من اصحابنا فينكر حصول الادراك بهذا السبب ويقول هو مخلوق الله سبحانه من غير هذا السبب والمختار كما اشار اليه الشارح هو ان وصول الهواء سبب قد جرت العادة الالهية بخلق الادراك عنده والدليل عليه اننا نجد الادراك يدور على هذا السبب وجوه اوعدا والدليل ان كان دليلا ظاهريا لكنه قد يدى الى حد من موجب الجرم في النفس اشارة الى من بعض الحكماء حيث زعموا ان مدرك المحسوسات هي الحواس لا النفس عند ذلك اى عند وصول الهواء وفيه اشارة الى اختلاف بين اهل السنة في ان الحق سبحانه يفعل بالسبب او عند السبب فالاول مختار للاهم الغزالي والشيخ يحيى الدين بن عربي في بعض مواضع فتوحاته مستندا بقوله تعالى قال لهم يعزبكم الله يا بديكم والثاني ظاهره ذهب الاشعري من ان كل ممكن مستند الى الحق تعالى بلا واسطة وزعم الهمام الرازي ان كوز السبب التلايماني الاستناد بلا واسطة ولا يحققه الذي ان بحث فيه وههنا الجاحث لطيفة احدها زعم بعضهم ان التعريف تم على قوله مقتر الصماخ وما بعده وتوضيح بيان للفاخرة وعندي فيه نظرا ان تلك العصبه ذات قوى اخرى لقوة الجاذبة للغذاء والماسكة له والهامة له والدافعة للفضول كالوسخ فلا بد من قوله تدركها الاصوات ثانيا تيل اذا قرب الصوت من الاذن استقبلته القوة خارج الاذن والا لم يدركه جهة الصوت وعندي فيه نظرا اذا اشتغال لقوة بلا اشتغال العضو لما مل لها مسطحة والوجه ان الصوت يتقدم من مسام البدن ولذا نسمع ولو جعلت الانامل في الاذنين تأكلها

والبصر وهي القوة التوجعة في العصبتين منشؤها مقدم الالماخ خلف منشأ عصبتي الشم قريباً من ولذا يوجد للشم الكحل المطيب المتجوتين اسم مفعول من التجويف والاعصاب كلها مضممة اى لا حروف لها ولكن ينفذ الرشح فيها بلطانة ومثل جال نوس بنفوخ ضوء الشمس في الماء الا

عصباً البصر فلها جوف للحاجة الى توفر المرء فينفذ فيها المرء النور الى من الدماغ الى العينين تتلاقيان فوق ملتقى
 الحاجبين فيكون لها جوف واحد مشترك يسمى مجمع النورين والحكمة فيه ان يتقوى النور بالاجتماع وان لا تبقى العين بوقوع الاضواء
 في مبدأ العصبه وقيل يكون المرئى واحداً ثم تقترقان وتتأديان الى العينين اى اتصالان والتادى الوصول واختلف علماء
 التشريح فيه فقيل تتفكعان تقاطع الصليب فيصل العصبه اليمنى الى العين اليسرى والعصبه اليسرى الى العين اليمنى
 قيل بل يصل اليمنى الى اليمنى واليسرى الى اليسرى والاول مختار الشارح في شرح المقاصد وكلامه في هذا الشعر يحتمل الوجهين و
 في المعنى الثاني اظهر وحل سبب الاختلاف اختلاف وضع العصبين في ابدان المشرحين كما ترى من اوضاع العر ^{المقصود}
 في الايدي والله اعلم يدك هما الاضواء والالوان ذكر الحكماء ان البصر اكد بالذات هو الضئ واللون وما سواها مبصر بالعرض و
 زعم قوم ان الضئ نوع من الالوان ودفوع بان البصر يعنى ^{الظلمة} مع ان اللون لا يبصر فيه بالاجماع والاشكال الشكل عرض يحصل
 للسطح والجمع من حيث احاطة حد به كالدائرة والكرة اوحداً وكالمثلث والمربع والمقادير سواء كان المقدر متصلاً وهو كالحجم لفظ و
 الصغرى منفصلاً وهو العدد كالحجرت والعشرة والحركات حصه الحكماء مدركات البصر فيما ذكره الشارح والتشابه والاختلاف ^{الشفافية}
 والكثافة والبعد والوضع والغرق والاتصال والاطراف واورش عليهم امور يظنهم بعيد التامل انما راجعت الى ما ذكره كالحجرت الكباء
 فبها من الشكل والحركة كاطلاقه واليهوس فبها من الشكل والسكون وكالاستقامة والانعناء فبها من الشكل وكالكثرة والقلته فبها من
 العدد وكالكثا بتوسا ر الغوش فبها من الموضع والشكل وهذا المحصر عندنا كوى ولا يمتنع حُرْمَةُ ما سواها كما يحيد كرى في بحث رية للمحق
 سبحانه ما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال البعد تلك القوة هذا بحسب العادة والا فتجد في الشعرى ان البصر
 اعنى الصين بقله اند لس يخلق الله سبحانه الادراك فيه والشتم وهي قوة من عنة في الزاين بين بالزائر المحجج والزائفة بالفارسية افزوني
 وصحح بعضهم بالهملة وهو ما تأمن الجبل وهما عصبان مستد برتان واورش عليه انه لا يصدق التعريف على القائمة باحدك
 الزائد بين فالاولى ان يقال في الزائفة قلت ناسخ لظهور المقصود ولو افرح كان ما انفسد اعظم ما اصلح لايها زائفة واحدة
 النابتين من النبات وهو بالفارسية رستن في مقدم الدماغ يضم الميم وتشديد الدال الشبهتين بحملتى الشدى للحلقة بفتحها
 رأس شدى المرأة وفي الكلام تحرييد يدك بها المرء بطريق وصول الهواء المكيف بكيفية ذى الراححة اختلف في كيفية الشم فقال
 للجهن يتكيف الهواء براححة الشموم كالمسك مثلاً لسبب المجاورة ثم يتكيف الهواء الاخر المجاور لذلك الهواء وهكذا الى ان يصل التكيف
 الى الهواء المجاور للحلقتين او يصل الهواء المتكيف ببين من خارج الانف الى الجنبشهم بحذاب الاستنشاق وبالجملة الشموم حقيقة
 هو كيفية القائمة بالهواء وذهب قوم من الحكماء الى ان الشم بوصول اجزاء منفصلة من ذى الراححة الى الدماغ وقد ينسب
 هذا القول الى ابن نصر الفارابى ودفوع بانه يلزم انتقاص الشموم ساعة ناعنة واجاب بعضهم بالترامه وايدى بانثاقص الشموم
 اذا شم ولم يعرف انه من حرارة النفس واجاب بعضهم بمنع الانتقاص عند من ينك الجوهر الفرد لان الجسم عند غير مثله الاجزاء
 وفيه نظرية كل منفصل عن الجسم فهو جسم عند منكرى الجوهر ولا يمكن ان يفصل من الجسم اجساماً منفصلي من غير انتقاصه

ع
ل

الى الحيشوم بالثبين المحببة ما بعد من ثقبه الانفاى اقصاها وقيل عظم مثقب ببز اللف والدماغ ينفذ الرئحة في ثقبه نديجا و
 الحكمة فيه ان لا يدخل الرائحة القوية في الدماغ دفعة فتنزبه والذوق وهو قوة منبثة منتشرة اسم فاعل من الالينات هو افعال
 من البت وهو القوي واما وصف الذوق والمس بالابنات لا يلا يلاخ لان معلها او سمع من محال القوى السابقة فناسب التقرب
 في العصب المقرب من على جرد اللسان للجم بالكبر هو الجسم واكثر ما يطن على الاجسام اللطيفة واختلف في الذوق فقيل يختلط
 الاجزاء اللطيفة من الطعام باللعب وتنفع بمعنى في العصب فيكون المحسوس كيفية الطعام وقيل يتكيف اللعاب بطعم الجوزة
 فيكون المحسوس طعم اللعاب واختار الشارح الاول على عكس ما اختاره في الشم لانه الظاهر مع عدم وسر المدخل الذي كان
 يلزم هناك والمس وعى قوة مخلوقة والاصناف الدقيقة من الاعصاب منبثة في جميع البدن فيبحث لما ثبت عند اهل
 الشرخ ان لا حس للظم والوية والكبد والحال والحقى لعدم انتساج الالياف العصبية فيها والحكمة فيه ان العظم حامل ثقل البدن
 والوية دائمة متحركة للتنفس وهبط النواز القوية والكبد والحال معدن الخلاط الحارة والحقى يحوى البول المالح فسلب عنها
 الحس لتلايدوم والوجه نعم قد البست غشاء الليف اذا حس ليضرب يحدث المرض فيها واذ بعضهم ان ثلث اللحم حساس هو
 الذى يلى الجلد ونشأة اللاحس واجيب بانها اذ اظاها البدن واوسر عليه الاظفار اللحم الا ان يلد بالجميع الاكثر وقد يقال حذف
 المضاف اى جلد البدن تدركها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك كاللحانة والكثانة والحشاشة والزوجة
 والبلية واللحفات والخفة والشغل وصغر الحكماء للموسسات فيها وزعم بعضهم ان الملبوس بالذات الحارحة والبرودة والرطوبة و
 اليبوسة اما غيرها فليس يتوسطها ولعل هذا وجه تخصيص الشارح اياها بالذكر وازاد بعض المحشين الصلاة واللين وصرح
 الهام الرزى بانها من الكيفيات الاستعدادية للموسسات عند التماس تفاعل من المس والاتصال به اى بالبدن وكل
 حاسة الجائر الجوز منملق بين نف قدم الحصر اى من الحواس الخمس يرتقب بلفظ مجهول من الوقوف وهو الاصلاح اى يطعم بتشد
 الطاء على ما وصفت للجائر الجوز مفعول تام يسم فاعله اى تلك الحاسة ليعنى ان الله تعالى خلق كلام تلك الحواس
 لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاهوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدركها الضمير لكل بتاويل الحاسة والمعنى لا يدرك
 بحاسة منها ما يدرك بالحاسة الاخرى اعلم ان نفى هذا الادراك ظاهر في بعض الحواس للقطع بان البصر لا يسمع والسمع لا يبصر
 والشم لا يسمع ولا يبصر ولكنه يشكل في المس والبصر فان البصر قد يدرك نحو اللامسة والخشونة والرطوبة واليبوسة مع انها من
 الموسسات عندهم والمس قد يدرك نحو المقدار للحركة والسكون مع انها من البصريات عندهم واجيب بوجه احد هاتين التفسير
 اضافى لاحقيقى لان الامور المذكورة وان كانت مدركة بالمس والبصر معا لكنها لا تدرك بالسمع والذوق والشم وهو كما ترى بعيد
 عن الصواب بحمل ثابتهما ان المراد بالادراك ما كان بالذات واللبين الامور المذكورة مبصرة او ملموسة بالذات كما لمهات المراد
 بالادراك هو التام الكامل وهذا الجواب هو المختار ولغاى انهل يجوز ذلك ففيلخلاف بين اهل السنة القائلين بالبحار و
 مع المراد بالبحار الامكان العقل الذى لا الواقع ١٣

١٣

١٣

الفلاسفة القائلين بالامتزاج والحق للجبر لما اذلت ادراك بالحاسة بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير الحواس بل هم اسباب
 جرت عادة الحق سبحانه بخلق الادراك عند استعمال العبد ايها فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرفه بالضرورة قيل الاول عند
 بدل عقيب و آجيب بان المراد التأخر الذي ادراك الهوات مثلاً فان قيل ليست الذائقة كذلك حلالة الشيء وحلالتهم
 معاً لا بل للحلولة كذلك والظارة باللس الموجود في الفم واللسان وقال بعض المحققين يجوز ان يكون في السان حاسة واحده تدرك
 للحلولة والظارة معاً فيصح قول المصنف بلا حاجة الجواب الشارح الذي هو دعوى وجه القوتين في اللسان بلا دليل وعندى
 فيه بحث لا يمتنى قول المصنف الحواس محله مخالف لاجتماع العقلاء عليه اثبات الحاسة السادسة مع ان في الجنس كفاية
 ولا استبعاد في اجتماع القوتين في عضوب العضو الواحد يكون ذاتي اربع المجازية والماسكة والمهاضمة والدافع بل ثمان كما
 في المعدة فان هذه القوى الاربعة موحى فيها كحذب الطعام ومسكه وهضمه ودفعه وفيها اربع اخرى كحجب غلظتها اغنى الدم
 المحلوب من الكبد اسما كوهضمه ودفعه وما يقى وكذا في الرحم لمدبير غلظته وترتيب تجنين كما تقرر في علم الطب والجبر الصادق اى
 المطابق للواقع فان الخبر كلام اى مركب الكلمتين فصاعداً بالاسناد وهذا يشمل الخبر الامشاء يكون نسبتهم خارج خبر الانشاء
 تطابق تلك النسبة فيكون صادقا ولا تطابق فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وحق بعضهم انهما من
 اوصاف النسبة اولا والخبر ثانياً وان كان في العرف صفة الخبر حقيقة وقد يطلقان اى الصدق والكذب بمعنى الاخبار عن الشيء
 على ما هو به الضهير المرفوع للشيء والمجور للوصول اى الاخبار عن الشيء على وجه يكون هذا الشيء بهذا الوجه ثم ان اريد بالشيء
 النسبة فمعامرة عن الوقوع واللا وقوع وان اريد به الموضوع فمعامرة عن ثبوت المحمول وانتقائه والا اول اقرب من حيث
 المعنى لان الخبر عن هو النسبة لا ذات الموضوع والمحمول ووقى بقول الشارح اى الاعلام بنسبة الثاني اذ وثق من حيث اللفظ
 لقبهم عن الموضوع بالخبر عن كذا فاداه المصدق ولا على ما هو به اى الاخبار عن الشيء لا على الوجه الذي يكون الشيء بهذا
 الوجه اى الاعلام تفسير الاخبار بنسبة تمامه تطابق الواقع اولا تطابق فيكون ان الصدق والكذب من صفات الخبر فزهنت
 اى لا يصح كون الصدق والكذب صفة للخبر والخبر يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق
 بالضافة على نوعين احدهما الخبر المتواتر مشتق من الوتر واصل في اللغتان يحى واحد بعلى احد ثم جرد عن معنى الوحدة واستعمل
 في التتابع والتوالى سمي بذلك لما لا يقع دفعة او مر عليه ان يجوز ان يخبر القوم الكثير دفعة و آجيب بان المراد بالدفعة المعنى
 الفلسفى الذى هو الاك غير المنقسم وعندى ان تكلف بل يجواب ان لا نسلم ان يسمع احداً كلام جمع عظيم معاً بحيث يستيقن
 ان كل واحد منهم اخبره بذلك لان شغل السامعة باصوات بعضهم يمنع عاز استقصاء كلام آخرين كما هو معلوم من العادة و
 الوجدان ولو سلم تكون الاكثر غير نفي يكتفى بوجود التسمية بل على التعاقب هو ان يجوز بعض عقب بعض والتوالى مشتق من الوتر
 وهو القرب ومعناه التتابع وهو الخبر الثابت على السنة قوم جمع قلته فيحتل ان مذهبه حصول لتواتر ما دون العشرة كما هو اى
 ثم ويحتل ان يستعمل القلة مكان جمع الكثرة بخبر لا يتصور لتواطؤهم اصل للشيء على طريق واحد مشتق من وطى الا قد امر

اي لا يجزي العقل توافقهم فسر بذلك لان تصدق القاطع غير ممنوع بل واقف فانك تحكم على التواطؤ بالاستحالة وذا لا يمكن الا بعد تصوره
 واورث عليه ان منع التجزي العقل باطل لان كذبهم ابره منكم واجيب بانك لا تريد ان كذبهم محال عقلا بل العقل يجزم بصدقهم
 كما في سائر اليقينيات العادية فانك تجزم بان هذا المحال لم يكن جملة تجرد العقل لا يلمت الى نقيضه وان كان ام يمكنه على الكذب
 اي من حيث كثرتم فخير الافراد الذي يفيد الجزم كونهم صلحا لا يكون متواترا وصدقا ومصداق الشيء بالكسر ما يصدق فيه
 صيغة الالة اي هي دليل كون الخبر متواترا ووقوع العلم من غير شبهة فكل خبر يتروى العقل فيه فان لم يبلغ حد التواتر وقيل من غير
 شبهة صفة العلم واحال عنه واورث عليه بانه مستند اذ العلم عند المتكلمين هو اليقين فقط واجيب بانه توكيد وتوضيح لان العلم
 قد يطلق بالمعنى العام الشامل للظن واليقين واعلم ان ما ذكره الشارح هو مذاهب المحققين ونشر بعضهم في التواتر عند امعينا
 يحصل للجزم به ولا يحصل باقل منه فقال القاضي الباقلائي ما فوق الاربعة لان شهر الزوال ربعة ويجب تعديلهم فلوا ناد خبر
 الاربعة يقينا لم يجب تعديلهم وقال بعضهم اثنا عشر لقوله بعثنا منهم عشرة نقيبا وذلك لان الحق سبحانه امر موسى عليه السلام
 بجهد الجبارين واهل ان يعث من قومه اثنا عشر رجلا ياتون باخبار الكهانة قال بعضهم عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون
 صابرون فلبسوا ما بين وهو في غاية الركاكة لان الالة في الحرب وقال بعضهم اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله وما اتبعك
 من المؤمنين نزلت يوم اسلم عمر رضاه عنه وكان متهمة الاربعة والنبي صلى الله عليه واله وسلم ما هو بنشر الشرح المفيد لليقين و
 قال بعضهم سبعون لقوله تعالى واختر موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا واما اختر لهم ليمسوا كلام الله فيخبروا قومه بما اترني
 ولا يخفى انها تمسكات ضعيفة وكلا الالة لها على عدم العلم اليقيني باطل منها والحق عندي ان الاخبار متفارقة وذلك فاذا سمعت ان
 جارك محموم جرمت بعد قليل واذا سمعت وقوع الحرب وفتح الحصن بالشام لم تجزم الا بعد كثير بقي هنا بحث وهو ان العلم موقوف
 على التواتر ولو تيقن التواتر على العلم لزوم الدار اجيب بان الموقوف على التواتر هو وجوه العلم والموقوف على العلم هو العلم يكون الخبر المتواتر
 وهكذا الحال في كل معلول يستدل به على العلة الحقيقية فان وجوه العالم موقوف على الصانع والعلما بالصانع موقوف على العالم وهو بالضرة
 يريد ان كون الخبر المتواتر موجبا للعلم الضمري حكم ضروري لا يحتاج الى الدليل موجب للعلم الضمري هذا هو المختار عند الجمهور وذهب
 امام الحرمين ووجه الاسلام وابوالحسن والكعبي المعتزليان الى انه نظري كالعلم بالملك الحالية الماضية والارضية الماضية تأكيد
 للرد على من زعم من السنية وغيرهم ان المتواتر يفيد العلم ان كان خبرا واقفا في الحال او قريبا من كماله ما مضى عليه مستدل
 بانه قد تواتر من الاخبار الماضية ما هو كذب قطعاً واجيب بان تواترها ممنوع والبلدان بالضم جمع بلد النائية هي العين ومعتل
 اللام اي البعيدة يحتمل العطف على الملوك وعلو الارضية والاول اقرب من حيث المعنى ومن حين احد هاهنا المطابق لاجرام الشارح
 في هذا البحث تمثيلهم المتواتر بخبر صح استكناه وبعثاد وثانيهما انه لو عطف على الارضية لزوم اما ان يكون قوله الحالية في الارضية الماضية
 لغو لان العلم بملك البلدان البعيدة ثابت بالتواتر ولو كان في الزمان الحالي واما ان يكون العطف لغو لان العلم بالملك الماضي حاصل
 بالتواتر سواء كان في البلد القريب او البعيد وان كان ابعد من جهة اللفظ فههنا اي في شرح الكلام
 مضافا ان احد هما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرة فانما يجزى من انفسنا العلم هذا تشبيها لاستدلال فان ضررة الضمري

ثبتت بالضرورة لا بالدليل وكلما نصب عليها في صورة الدليل يعني تنبيه الاستدلال بوجود مكة شرقها الله سبحانه من قولهم مكة
 اذا تقصصه اذ اهلك سميت به لانها تنقص الذنوب او تهلكتها او تهلك الجبار الذي يقصد الكعبة بسوق ارضها من الحد فيها من
 المكاكة بالضم وهو مخ العظم لانها اشرف البلاد واصلاها وبغداد فارسي مع اي بستان العدل وكان هناك بستان الملك نوسيران
 يجلس فيه للعدل وهي بلدة عظيمة من عراق العرب طولها ثمانون درجة وعرضها ثلاث وثلاثون درجة ومن عجائبها انها كانت داسا
 للحلابة العباسية دهر اطربلا ولم يميت بها خليفة وانها ليس الا بالاختيار اوضح عليه ان جزءا يوجد مكة وبغداد لا يدل علمنا حاصل
 بالتواتر فان العلم اسبابا اخر من الحدس والبديهة آجيب بان البديهة شاهدة على ان هذا الخرم ليس الا بالتواتر والثاني ان العلم حاصل
 به بالتواتر ضروري لا نظري وهذا مختار المحققين وذهب امام الحرمين وابولحسن المعتزلي الى ان نظري واستدل ابولحسن بان لو كان
 ضروريا لم يخفى على الخلق الى توسط مقدمتين والثاني باطل لان العلم به موقوف على ان خبر عن محسوس وان الخبرين لا يدعي لهم الا الكذب
 وكلما هو كذلك فهو صادق واجيب بان العلم غير موقوف على المقدمتين ولا يباين جواز تركيها كما في قولك الاربعة منقسم بتساويين
 وكل ما هو كذلك فهو زوج وقال الغزالي في حرمية ان قسم ثالث بين الضرري والنظري وترتف الشرف المراتي متكلم الشيعة الاصلية
 فيه وسجت عليهم ما ذكره الشارح بقوله وذلك اي كونه ضروريا ثابت لانه اي هذا العلم يحصل للستدل وغيره حتى الصبيان الذين
 لا اهنداء لهم الى العلم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات من الصغرى والكبرى ومنع اولها بالانسان العلم الصبي لا يستطيع كسبه
 وثانيا بالانسان حصول التصديق اليقيني للصبي الذي لا يستطيع الكسب وهذا الذي ذكره الشارح تنبيه على الضرر فلا استكمال
 لان ضرورة الضرري لا كسبية ولا لازم للتسلسل ولم يثبت ضرري ولا نظري قط ومن اعظم شبه المنكرين لافادة التواتر العلم
 خبر النصارى واليهود فانها متواتران مع القطع بكنهما اما خبر النصارى فانهم زعموا ان اليهود قتلوا عيسى عليه السلام وصلبوه وهذا متواتر
 فيهم ونحن نقطع بان كذب لقوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وذكر الفسرفن في تفسيره وجوها احد هان دعا على بعض
 اليهود فسخرت له روحا نوافجتم اليهود على قتله فاخبره الله تعالى ان يرفع الى السماء فقال اصحاب ايم يضي بان يلقي عليه شبهة فيقتل
 ويصلب ويدخل الجنة فقام رجل يقتل وصلب ثانياها ان رجلا كان يناق فخر ليدل عليه وقوع عليه شبهة فقتل ثالثها ان
 طيطانوس اليهودي دخل بيتا كان فيه عيسى عليه السلام ليقتله فلم يجده فصعقه الى السماء فلما خرج القى عليه شبهة عيسى عليه السلام
 فاخذها اصحابه وهو يقول انا صاحبكم فلان وهم يقولون انت عيسى فقتلوه واما خبر اليهود فانهم نقلوا عن موسى عليه السلام ان قال
 تمسكوا بالبيت ما دامت السموات والارض وهو تصريح بان دينه ابدى غير منسوخ وزعموا ان متواتر ونحن نقطع بان كذب لان شريعتنا
 نامتة لكل شريعة فاجاب الشارح عنها بقوله واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام قيل معناها اخبار اليهود للنصارى على ان
 الاضغان الى المفعول ليطابق ما في التلويح من لفظ اليهود بدل النصارى واوضح عليه ان لا يصح عطف اليهود على النصارى بحباب
 يتقدم لفظ الخبر في قوله واليهود وكلف والحق ان بعض النصارى متفقون مع اليهود في الاخبار بقتله كما يدل عليه سجيدهم
 للصلب وايضا من ايام العيد النصارى عيد الصليب وروى ان بعض ملوكهم قدم بيت المقدس يطلب للخشب التي صلب

ع
س
ل

٧٢

عليها عيسى عليه السلام فخرج خشبات كثيرة كانت هناك فوضعها على الميت واحدة بعد واحدة فصارت للميت حيا باحداها فاخذها
 اتخذ اليوم عيداً وخبر اليهود بنات يدين موسى عليه السلام فتواترة منوع اما بحمل فلان مصداق التواتر حصول اليقين ولم
 يحصل ولنا فيه نظران ففي الحصول لنا لا يفيد اذ الخبر يتواتر عند قوم لا عند قوم وللصحيح منوع واما مفصلاً في الجواب عن خبر
 النصارى بروحها ان منقول عن اربعة منهم وليس هذا عد التواتر قيل نقل عن اليهون الذين دخلوا بيت عيسى عليه
 السلام وكانوا سبعة اوستة فم مع قلوبهم لا يبعد ان اتفقوا على الكذب واورد عليه ان تواتر الخبر بينهم بالصلب مما يعاينه الجميع
 العظيم لم يحص الناظرين على مشاهدة نحوه واجيب اولاً بان المصلوب بعد القتل لا يتامل فيه عادة لثغرة الطماع عن القتل
 وثانياً بان الهيئة تتغير بعد القتل مع ان المصلوب لم يمس في الهواء فم مثل ما لا يتحقق المشاهدة البيهنية ودفع الجواب بان بهم
 نقلوا انه صلب حيوا وفي بعد الصلب وقيل الموت مدة طويلة وايضا كان الشبه من حين اخذوا له بعد القتل والصلب و
 الا لما قتلوا الوجه الثاني ان اخبارهم كان عن شبهة لا عن حس قولته تعالى لكن شبه لهم واورد عليه انه لا شبهة باعتبار عدم
 بل انما اخبر عما شاهد به باصداهم وثانياً بان لو صح الشبهة لخرق الوثوق عن اجراء الانبياء بحجرات ان يكون رجل اخر شب بصحة
 النبي واجيب عن الاول بما مر في انهم ترددوا بعد القتل فقالوا الوجه وجع عيسى والبردين صاجبنا وقالوا ان كان هذا
 عيسى عليه السلام فان صاجبنا وعن الثاني بان الشبهة كانت في عيسى شتمت على مصداق كرفع درجة القتل استعمال القائل
 الى الضلال الشديد فكانت جائزة واما في سائر الانبياء فنقل بحكمة البقعة فتكون من المحلات الوجه الثالث ما اختاره القاضي
 حسين البيهذي شارحه في تيرالمتفلسفة وجماعة وهوان عيسى عليه السلام قتل وصلب وعمره بروح مستدلين بقوله
 تعالى يعيسى اني متوفيك ورافعك اتي ورافعك اتي وما قتلوه وما صلبوه اذ قالوا لعلنا نقتله ونقتلوا
 في سبيل الله امواتا بل احياء وعن بعض المكاشفين انه راى حسين بن منصور الحلاج يمشي على الماء بعد ما صلب ففيل
 الست صلبت اليوم فقال ما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وهذا الجواب قاطع للشبهة ولكنه يخالف لقول المفسرين اما استدلالهم
 فالجواب عنه ان التوفى هو القبض على نيا وقيل الكلام على القلب اي رافعك ومنوفيك واما الجواب عن خبر اليهود ففيه
 وجهان احدهما ان بخت نصر الملك الجوسى قتلهم حتى ابقى منهم عد التواتر وذلك يوم حارب بيت المقدس واورد عليه
 ان الائمة المتفرقة شرقا وغربا يستحيل استيصالهم وللجواب عندي بان التفرقة منوع لانه قصد حرمهم وهذا يوجب اجتماعهم لدمه
 الثاني ان هذا لم يتواتر ولكن اخترع ابن الراوندى المتكلم الرندي والقائل الى اليهود ليختبأ بها المسلمون فان قيل اراد على المقام
 الاول بل المعارضة تخبر كل واحد لا يفيد الا الظن واورد عليه انه منقوض بخبر احد الخلفاء الراشدين فانه يفيد اليقين البتة واجيب
 بان قوله لا يفيد اليقين سائلة جرتية وهذا كاف لمعترض وعندى ان السؤال باطل غير محتاج الى هذا الجواب لما نقل في الراه
 ان خبر الواحد ظني من غير تفرقة بين الخلفاء وغيرهم وجاء عن عمرو اللطاف ان تلقى ابا الرواحم فلم يكتبه في القرآن حين جمع على عمل في مكة
 انه كان واحداً وكشف المنازل ان علياً تكلمهم بموعى الى شرح القاضي وشهد له الحسن بن علي ومولاة قته فقال شرح له شهادة

الذين والعبد يقضي لليهودى فاسلمها رأى من عدالة السلمين وامثال كثيرة نعم لا شك في ان خبر هؤلاء الاكابر مفيد فلذا قويا وضع الظن
الى الظن لا يوجب اليقين قالوا لم يكن كل واحد من الخبرا مفيدا لليقين فكذلك مجموعهما كما ان كل واحد من النسخ لم يكن ايضاً استحلال
كون الكل ايضاً عطف على قول خبر كل واحد فهو معارضة ثانية تجوز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الجميع اذ رأى الجميع
نفس الاهداء قلنا رعا يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفرد فيجب ان يكون خبر كل واحد ظاهراً محتملاً للكذب والجميع يقيناً لا
يحتمل الكذب واورد عليه ان المدعى وجوب اليقين والوجوب انما يسطى جواز كلالان رب سوا كان للتقليل او للتكثير تفيد جزئية الحكم
واجيب بان المقصود من الجواب ابطال ما ادعاه الغرض من ان كل مجموع فهو مساوى الاهداء في الضعف فمع كلية تكاف في ابطاله اما
وجوب اليقين فاما ثبت باضطررر ولا بهذا الجواب كقوة الجبل المولفة من الشعرات مع ضعف كل شعرة فان قيل معارضة للمقام الثاني
الضرورى ان لا يقع فيها التفاوت بان يكون بعضها اخفى لا للظواهر ينافى البدئية ولا اختلاف اى لا يقع اختلاف العقلاء في اثبات
الحكم الضرورى وبقية والا كما ان ثبت عند لنا في محنا جالى النظر ونحن اى والحال اننا نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين التوى من
العلم بوجود اسكنرر ثبتت التفاوت والتواتر قد انكرنا فاذنه العلم جمعة من العقلاء ثبتت الاختلاف كالمسئبة بضم السين وفتح اليم و
قد تسكن قوم من قدماء عبدة الاهنام ينسبون الى سومنات بلداً في الهند طولها مائة وست درجات وعرضها سبع عشرة درجة
ومعظمى عند الهند ويا فر من اليها مسافات بعيدة ويزعون ان صنم سومنات يتحرك الحركات الاختيارية وان من زلزاله ينبت
شجر الا في قالب بشره الشيخ مصلح الدين السعدى الشيرازى في كسر صنم قصة ملححة وقيل منسوبون الى صنم لهم يسمى سمن البراهمة
قوم من رؤساء كفرا الهند منسوبون الى رئيس لهم يقال له برتمن وقيل برهام وقيل هو اسم صنم نسبو اليه قلنا هذا اى عدم
وقوع التفاوت والاختلاف في الضرورى ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضرورى الا من حيث خفاء الحكم ونفس حتى ينافى البداية
بل بواسطة التفاوت والالف بالفتح والكسر مادرت كرتن بحجزة والالف بالضم اشهر في هذا المعنى والعادة والممارسة والاعتمال
والخطار بالبال الحياء الجمته والطاء المهمله تصق والبال القلب يريد ان قد يكون الحكم الضرورى محام يالف بالعاقب فيجوز الادعاء
به اقل من الادعاء بالملوف اذ لا شك ان طبع الانسان لا يسارع في قبول غير المألوفات كسارعة في قبول المألوفات اما بعد الا انه
فيجد الاحكام الضرورية كلها على السواء وتصق ان اطراف الاحكام اى المحكوم والمحكوم عليه يريد ان قد يكون الطرفان في الحكم المتدعى
ضرورى نحو الواحد نصف الاثنين وقد يكونان نظرين نحو الواجب الوجوه ليس بعرض فخذ الحكم في الاول واوضحه في الثاني من حيث
تصق اطراف اما بعد تصقها فلا تفاوت في نفس الحكم وقد يختلف فيه مكاربة هـ المنازعة بلا حتى طلبا للعلو والكبر وقال بعضهم
منازعة في مسألة علمية لا لزوم التضم والظاهر الفضل وعنادا بالكثر هو انكار حتى التضم للعادة وقيل المنازعة في العلم عدم العلم بكلام
صاحبه دفالا لزوم التضم كالمسئبة اى باختلافهم في جميع الضروريات يريد ان اختلاف المكابر المعابد لا يضر
في بله ظلم ولا جعلت البدعيات كلها لتشكيك الوسطية فيها وانكارهم مع ان تشكيكهم غير مضر اجماعا واعلم ان للحق اليقين التواتر
شكوكا كثيرة تذكرها التحديد للاذهان والجواب عن الكل واحد هو ان التشكيك في الضرورى غير مسموح الاول ان التواتر ممنوع عادة لانه

بالحال كلام

كاتفاق الخلق الكثير على اكل طعام واحد حرمانه معلوم الوقوع والفارق وجى الدامى اليه بخلاف اكل الطعام وايضا اذا وجد الدامى اليه
 وقع الاتقان كاكل اللحم يوم النحر التنازل ان يلزم اجتماع القضيضين اذا اخرجهم عن بقضيضين دفع بان تواز القضيضين محال عادة
 الثالث ان الثعلب المتواتر ان يقع من محسوس والحسن يغلف فيرى المتحرك ساكنا وبالعكس كالسفينة والساحل وايضا يجوز ان يجبروا
 عن زيد انما بصم ارجلا اخرا لا الله سبحانه خلق رجلا اخر يشابهه كما ترى بين الطيور من التشابه بحيث لا تميز وايضا قد ثبت
 تصوير جبريل بصورة دحية الكبرى والملائكة يوم بد بصورة الرجال وايضا يرى الخائف من الصوم لا يجرى لها في الخارج والاربع ان
 يحتمل ان ينشأ الخبر عن كذب رجل واحد فيذكر الجماعة ثم يذكر الجماعة فيمنع ان متواتر لا يقال لو كان كذلك لاشتمت مشاهة
 لان هذا غير لازم لانه قد يقع وقائع عظام ثورا يبقى عنها اثر في الناس للحامس لو انا دعياما اخر ربا واما نظريا والاول باطل لان
 يقبل لتشكيك اذا قيل ان القوم انفقوا على نشر الخبر له هبة او رغبة والساقى باطل حصوله لصبيان ولهذا لتشكيك ذهب بعضهم
 الى الوساطة السادسة علم الضررى خبر جميع الاحاد عندكم والجميع لا يوجد في زمان واحد لان الخبر المتواتر لا يكثر يسمع
 عن شخص بعد شخص فيبعدم السابق قبل وجى الاحتم وسدم العلة يستلزم عدم المعلول السابع مستلزم العلم اماكل من احاد
 حروف الخبر هو باطل لتواتر العلة التامة على معلول واحد اما مجموعها وهو محال لانه لا يجرى له لافعال كل حرف قبل وجى ما
 بعده والنوع الثانى خبر الرسول المؤيد اى القوى من التأييد وهو المقتضى اى الثابت رسالت بيان محاصل المعنى بالجمعة و
 الرسول انسان قيل لم يقل رجل لان بعض العلماء ذهب الى نبوة يوم وفيه انه قول متروك لقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك
 الا رجالا نوحي اليهم بقى الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام الشرعية التعقيب بالشرعية توضيح الدار عند الاشاعة لاه الغاية و
 العاقبة لقول الشاعر له الموت وابنى الخراب لا للعرض لا افعال سبحانه لا فعل بالاعراض عندهم وخالفهم وذلك المعنى
 وبعض فقهاء الحنفية والمراد بالحكم النسبة الجزئية وقيل الحكم الاصولى وهو خطاب الله المعلق بافعال المكلفين واطر عن عليه بان
 يخرج الاحتقادات وهى اهم ما يبلغه الانبياء وادرج بعضهم على التعريف اوله بان لا يتناول من بعث لتقريرين غير ذلك شعر
 لتقريرين موسى اجيب بان يبلغ الى من لم يبلغ الدعوة سابقا وانما بان لا يتناول النبي الذى اوى اليه لتكميل نفسه فقط
 كزيد بن عمرو بن نفيل القرشى اجيب بوجه الاول التعاير الاعتبارية الثانى ان لا نسلم ان لم يدع الخلق فقد وكان يقول ايها
 الناس هلم الى فلم يبق على دين ابراهيم الخليل غيرى الثالث ان بنو تم تثبت لحد يث اى هري يلبس بينى وبين عيسى بنى كما
 في صحيح البخارى وقد يشترط فيه الكتاب اى ان ينزل عليه كتاب بخلاف النبي فانما علم انما اختلف بالنسبة بين الرسول
 والنبي على من ذهب الاول انها متساويان وهو مختار المصنف والشارح هنا وفي شرح المقاصد ايضا ولكن يدع عليه قوله تعالى وما
 ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا لاية الثانية انها متباينان فالرسول من جاء بشرع جديد والنبي من لم يات به يد فقول
 تعالى فى اسمعيل وكان رسولا نبيا الثالث ان الرسول اعلم لان من الملك والانس والنبي من الانس خاصة الرابع قول الجمهور ان
 النبي اعلم ثم اختلفوا فنقل بعضهم الرسول صاحب الكتاب ولا يشترط ذلك فى النبي واطر عن عليه بما ترى من الكتب فانه

اربعه عشر فكبارها اربعة النواة والارجيل والزبور والفرقان والباقية تسمى بالصف فعلى ادم عشر صحائف وعلى شيث خمسون
وعلى ادريس ثلاثون وعلى ابراهيم عشر روى ان الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر وقال بعضهم يشترط في الرسول شرع جديد
بخلاف النبي فيجوز ان يكون داعيا الى شرع نبي اخوكي شرع كان يبدعوا على شريعة موسى عليه السلام واعترض عليه بان اسم اعيل
رسول كما في القرآن وكان على شرع ابراهيم وقيل الرسول من ياتيه الملك والنبي فيجوز ان ياتيه الوحي بوجه اخر من الهام او منام
ثم ان ثبت ان النبي عام وجب ان يكون الرسول في كلهم المصنف بمعنى مزايا الله سبحانه سواء كان نبيا او رسلا او يكون
بما زار رسلا من باب ذكر الخاص ارادة العام والا لزم ان يكون خبر غير المرسل قسما ثالثا من الخبر الصادق والمعجزة التأمل بتأويل
الاية واللبا لغة والنقل من الرصيفة الالهية امر اى شئ حارق اعطاف للعادة اى العادة الالهية قال الاشاعرة كل فعل
تكرر صدقه عن الحق سبحانه حتى صار له لوقا عند الطباع قيل هو جارى على العادة وكل فعل لم يتكرر كذلك فهو خارج للعادة
تصد به اظهر صدق من ادعى ان رسول الله اى امر الحق سبحانه بذلك او امر صاحب المعجزة والادل اظهر وخروج بالكرامة
والاستدراج والاهانة والمجوع اعترض على الحد بان محمد مدعى النبوة باحق يدخل فيه واجيب اوله بان الجوليس بخارج وان
ذكره في الخوارق مجازا وتقليبا للتوقف على اسباب مخصوصة كلما باشرها احد صد عنه الفعل الغريب فهو امر عادى آقلت فكذا
الكرامة تصد عن كل من باشر الولاية مع ان حارق اجماعا قلت ظهور الكرامة ليس من لوازم الولى ولا استطاعة على ما اردل
كل من باشر المجاهدات لظهور الخوارق لم يبلغ الولاية ولم يظهر عنه الكرامة الثانية لان لم يتنبى تصد به ظهور صدق لان
ظهور الصدق متفرع على وجه الصدق ثالثها ان ظهور الخوارق عن النبي يمنع بحكم العادة الهية غير ارفع بالاستفراق بل افاذة
الشعري واصحابه ان محال غير مقدّم رده تعالى وان لم نطلع على وجه استحالت وتمام البحث سيحى في النبوة ان شاء الله تعالى وهو
اى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلال اى الخاص بالاستدلال قيل فلا يكون العلم حاصل بالخبر واجيب بان الاستدلال بالخبر
موقوف على الخبر فالخبر هو الاصل فاذا العلم اقول يرد عليه ان الخبر المعتبر بالقرآن كذلك معز المحققين كالشارح عدّه ٥٠
يفيد العلم ويمكن الجواب اوله بان المصنف لعلم ليس بانادته العلم وثانيا بان القرآن قد تفيد العلم والظن بالخبر كما اذا بصرت
به ايضا فداشتم سمعت البكاء والنوح فابصرت النساء يلطن للحد والكفن والحزط حاضر بخلاف خبر الرسول فانه لا يمكن كسب
مدلوله بدن الخبر اى النظر في الدليل تفسير الاستدلال وهو اى الدليل في مصطلح الاصوليين الذي يمكن التوصل اى
التوصل واختراصيغة التكلف للاشتمال الاستدلال على الكفة ولكنى بالهك ان اما والا لان الوصول بالفعل غير معتبر كون
الدليل دليلا فان الرمان او التفاح مثلا دليل على مبدع وان لم ينظر في ذلك احد واما ثانيا فلان الاشاعرة على ان حصول العلم
بعد النظر الصحيح ليس بضروري بل بطريق جرى العادة ثم انه يجوز ان يكون الامكان خاصا او عاما لكن الاول بالثاني انب و
الثاني بالاول بصحيح النظرية اى بالنظر الصحيح وهذا اضافة للصفة الى الموصوف عند الكوفيين والليبان عند البصريين اى بصحيح
من النظر وهو ما اشتمل على شرائط الاصل على ما فصل في باب القياس من شرائط انتاج الاشكال وقيد ببيان النظر الفاسد

لا يوصل وهل يستلزم الجمل نفيه ثلثة مذاهب قال ارام الازرى نعم لان من رأى العالم قد يما وصل النظر الاستغناء عن الصانع وقال الجمهور ولا لكان نظر المحقق في شبهة البطل موجبا للجمل وقيل ان كان الفساد من المادة فقط استلزم الجمل كالثالث الذي ذكره ارام والاهملا كضرب الغير المنتجة من الاشكال كالموجبتين من الشكل الثاني فانه لا يوجب عملا صوابا ولا خطأ الى العلم بطولب خبرى قيد بالخبرى احترازاً عن القول الشارح ونخرج من التعريف ما سوى البرهان من اللطابة و الجدل والشعر لان الظن ليس علماً في اصطلاح المتكلمين وقيل في اصطلاح المنطقيين قول مؤلف من تضاي استلزم ذلك المؤلف قال المدقق لم يرجع الضمير الى القضايا لان للصحة التأليفية من تقديم مقدمة وتأخير اخرى وخلاف الاستلزام لذات قول آخر وهذا الاستلزام واجب عند الفلاسفة لان النظر يوجب للذهن استعمالاً دائماً للعلم بالنتيجة والاستعداد التام يوجب الفيضاً من عالم العقول بل يختلف ولا لكان الفيضان مقفراً وتركه اخرى ترجيحاً بلا مرجح وقال الاشاعرة عادي بمعنى العادة الالهية تجرت بخلق العلم بعد النظر الصحيح مع جواز الخلف لان الصانع مختار لا يختار الى امر مرجح عندهم وقال المعتزلة توليدى وهوان يوجب فعل اختياري فعلا غير اختياري كما يجب تحريك اليد تحريك المفتاح واختار ارام الازرى بطريق الوجوب العقلي كوجوب الزوجية للثنتين لان من تعقل ان العالم متغير وكل متغير حادث استحالة ان لا يعقل ان العالم حادث باضرة قال الفراهي من ذهب التزم صحاباً ويجوز من القاضي ابي بكر وامام الغومين ثم ان ظاهر التعريف يشتمل البرهان وغيره كما هو المشهور في المنطق ولكن السيد السند ذكر في حواشي العنصرى ان لا استلزام بين الظن وما يوجب بل الانتقال اتفاقاً وادرج على التعريف القضائياً التو يحدث منها) نتيجة بلا نظر ودفع بان المراد الاستلزام النظرى وعندى ان الاستلزام ليس لذاته ولذاته قد يشد عاقل دون غافل فعلى التعريف الاول للدليل على وجه الصانع هو العالم لا قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع الا بمعنى للنظرى في القياس المركب بالترتيب الصحيح بل هو عين النظر الموصل الى العلم بالفعل وهما بحث وهوان في قولهم بصحح النظرية وجمان احد هان يراد النظر في احوال بان ينظر في تغير العالم فيجمل وسطابين العالم والمحدث فيترتب مقدمتان تأييدها ان يراد النظرية في نفس وفي احوال على الاول لا يكون الدليل الا مفردا كالعالم ويصح للمصدر المستفاد من قول الشارح هو العالم لكن يلزم مخالفة الجمهور فانهم سمو الدليل الى مفردا وركب من مقدمات غير مرتبة محتاجة الى النظرى ترتيبها وعلى الثاني لا يلزم مخالفة الجمهور لان ما ينظر في احوال مفردا في نفسه مركب لكن لا يصح للمصدر في كلام الشارح والحجاب اخيراً والثاني وان المصدر اضافى بالقياس الى القياس المرتب وعلى التعريف الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع ولا يخفى ان لا يثبت على مخالفة الاشاعرة والحكماء في هذا التعريف امر شرعى بل هو مخالف اصطلاحى ولذا نجد كثيراً من اصحابنا يختارون التعريف الثاني واما قولهم الدليل هو الذى يلزم من العلم به اليقيني اخرى هو مدرك كتب المنطق وعامة هؤلاء ذكرنا ان المراد بالعلم ما هو اعلم من اليقين والظن كما هو مصطلحهم ولكن بعض المحققين يخصص باليقين كما هو مصطلح الكلاميين وفي التعريف ابحاث احد هان يتناول الحد المستلزم لتضيق الحدود والملازم المستلزم لتضيق لازمة البين كالثنتين للزوجية آجيب بان المراد بالعلم التصديق ودفع بان لا يصح لامكان الصحيح كل تعريف بتخصيص العالم وعكس

ويروى بانها لخص عاماً بل تحمل المشترك على احد معانيها بالقرينة الحالية وهي ان الكلام في الموصل التصديقي ومثل غيره غير ثابته ان يتناول القضية المستلزمة بعكسها اجيب بانها تستلزم عكسها في الواقع لا في العلم ولذا نعلقها مع الفعلة عن عكسها كما انكشاف العلم بالنتيجة يتلزم بالمقدمتين اللتين انجماها اجيب بان الاول لازم للثاني لا من الثاني لانها في رطلها يقاوم الابد فتحكما ولا بانها مقادير الابد ثم يلزم منه العلم بانها تتجاع فيدخل في التعريف اجيب بان قياس محض ذلك كبرى اى كل من يقاوم الابد تتجاع خامساً انه لا يتناول ما عدل الشكل الاول اذ لازم فيها مع انهم يسمونه دليلاً اجيب اولاً بان سائر الاشكال تسمى ادلة من حيث مجموعها الى الاول واشتمالها عليه بالقرينة وثانياً بان عدم الاستلزام فيها بعد تكييل شرائط النظر غير مسلم فيها للثاني اذ في اشتراكها في اعتبار اللزوم اما الاول فاعتبر فيه الاحكام ولا شك ان الاحكام لا يستلزم اللزوم وفي صيغة التفضيل اشارة الى انه يمكن توفيقه بالاول قيل وهذا بان يراد باللزوم اللزوم بشرط النظر الدليل المفرد بهذا الشرط يخرج من حد الاحكام الى حد اللزوم واورد عليه ان التعريف الاول غير شامل للمقدّمات على قاطبة الشارح بقوله هو العالم وهذا التعريف شامل لها لذات توافق اجيب اولاً بان الاول شامل للمفرد والمركب فالخصر في قوله هو العالم اضافي وثانياً بان المراد هو اللزوم بشرط النظر في احواله ثور حرج الى اثبات قول المصنف يوجب العلم الاستدلال في فقال واما كونه اى خبر الرسول موجباً للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يد اى من جانبها تصديقاً له في دعوى الرسالة والدليل على تصديقه الله تعالى علم حدى يحصل من وقوع الحارق موافقاً للدعوى عند التحرك واما مدعى لاهوتية فالبدية قاطعة بكذبها وخلافه لا يفيد العلم بان الله تعالى تصدق قبل يفيد العلم بان الله تعالى استدرجه لامتحان الخلق ولما شاء واما الكاذب في النبوة فلا يقع الحارق عن الاحتمال فالدعوى ان فان مسيلة الكذاب عالوه فمضى وجرى في بير عن بطلانها ولا حظ في الاحتياط ولا اشتباه والحمد لله على ذلك كانه صادفنا في ب من الاحكام الشرعية اذ المعجزة دليل قطعي على صدق فلوجاز كذب لزم بطلان الدليل القطعي وهو محال كذا قرره وفيه بحث من وجهين الاول ان المعجزة تامة تدل على صدق الرسول لا في كل حكم اجيب بان المعجزة تدل على ان من الانبياء ثم الادلة القاطعة على عصمته عن الذنوب تدل على عصمته عن الكذب وعندى فيه نظر اما اولاً فلا زلة العصمة عن غير الكذب عند الجهل سمعية موقوفة على صدق الانبياء ونيدرس واما ثانياً فلان جهل الاشاعرة لا يتصاقبون والعصمة عن غير الكذب حتى جرت بعضهم الكبرية هم هو والصغيرة عمل بل الجواب بصحيح بلا تكلف هو ان دعوى النبوة هي دعوى تبليغ الاحكام عز الله سبحانه اذ لا معنى للرسالة الا بتبليغ الاحكام فالمعجزة دالة على الصدق في كل حكم شرعي وذكر بعض المحسنين ان مراد الشارح بالاحكام الاحكام مطلقاً الثاني ان المعجزة انما تدل في وقوع الكذب لا يجوز لان العلم بالحاصل بما عادى والعم العادى لا يتنافى امكان النقيض فان جزمنا بان اسطوانة البيت لم تنقلب الا ان ياتونا لا ياتنا واما كونه اجيب بان هذا التقييد على هذا الشرح حيث قال خلق المعجزة على يد الكاذب محال غير مقدر الله تعالى يمكن عندنا ان يجاب بان مرادهم الجواز العادى وهذا اظهر واذا كان صادقا يقع العلم بضمونها اى الاحكام وتطعا واما كونه اى العلم بالحاصل بخبر الرسول استدلالاً ليدل على توقفه على الاستدلال واستحضار عطف تفسيرى انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبرها شاملاً

اي كان خبر صاحب المجيزة فهو صادق ومضمونه واقعه تفسيره يكونه صادقا وهذا المقام بحثان الاول ادوم القاضي صلاح الدين
الرهمي على كونه استدل لايمان خبر الرسول انما يحتاجه في ثبوته الى الاستدلال اذ لم يلاحظ كون خبر الرسول فحينئذ يحتاج الى ان
يقال هذا الخبر خبر الرسول خبر الرسول صدق اما اذا تصونا الخبر بوصفه ان خبر الرسول صاحب المجيزة فهو مجرد العلم بالضرورة
بلا ترتيب المقدمتين اللتين ذكرهما الشارح فخير خبر الرسول يوجب العلم الضروري بالحاجة الى الاستدلال اوجب بان تصلى الخبر بعنوان انه
خبر الرسول يتوقف على العلم بكونه رسولا وهذا العلم استدلالا لتوقفه على اثبات انداء الرسالة واطهر المجيزة وكل من فعل ذلك فهو
رسول فصار العلم بالحاصل بالخبر متوفيا على الاستدلال بالواسطة فهو استدلال وفيه نظرون نظرية تقص الموضوع لا ينافي بلاهته
الحكم بالاجواب الاكل منها هو في صدق الخبر من حيث هو خبر لا مفيدا بان خبر الرسول وبلاهته الثاني لا ينافي بلاهته
تري ان ثبوت الحدوث للعالم نظري ولكن لو تصوننا العالم بوصفه الممكن فبدي كذا افاده المدقق الخياي البحث الثاني ذكر بعض
المحشين ان حصول العلم بخبر الرسول موقوف على مقدمتين مسلمتين عند جميع العقلاء وهما ان تصديق الكاذب قبيح و
تكذيب الصادق قبيح فلو اظهر الله المجيزة عن الكاذب كان قبيحا وتلبسا للحق بالباطل وهذا سفه وظلم ولا يخفى ان لا يتم على
مذهب الاشاعرة الا يتم على ان لا يقبح مراده شئ بل انما يتم على رأى المعتزلة القائلين بالقبوح والحسن العقليين اللهم الا ان
يقال ان بعض المتزينة يتوافقون المعتزلة وذلك والعلم الثابت به اي بخبر الرسول يضا هي اي يشابه العلم الثابت بالضرورة
كالحسوسات اي كالعلم بالحواسات والبلد هيئات والمتواترات برين بالمضاهات ان من اتوى العلوم النظرية حتى كاد يخرج
بالضروريات وقيل اراد ان علم يقيني وادوم على الاول والتصنيف لا يقول بالتفاوت في اليقين كما في بحث الايمان ويحاج بان انكر زيادة
تقصان اما التفاوت في القوة والضعف في الضروريات فضروري وادوم على الثاني ان سائر الضروريات كذلك فالترخيص غير
موجب يحاج عنده ان قصد الرخ على من جعله ظاهريا وكان حقيقيا بالاهتمام لبناء الشرح عليه في اليقين اي عدم احتمال النقيض و
الثبات اي عدم احتمال الزوال بنشيك المشكك بسل الكاف وهو الذي يورث الشهية الباطلة لدفع الحق واعترض عليه بان عدم
احتمال النقيض يشتمل الثبات ايضا نذكر الثبات بعد لغو نيل فالاحسن ان يفسر اليقين بالحزم المطابق للواقع سواء كان ثابتا
او غير ثابت فيخرج باليقين الظن والحمل وتقليد المجتهد المخطئ ثم يخرج بالثبات تقليد القلند المصيب لقبول التشكيك اوجب
بوجهين احدهما ان مواضع التأكيد يتخصص فيها التكرار وانما أكد ذلك على من قال هذا العلم ظني ثابتا ان المراد عدم الاحتمال في
نفس الامر عند العلم لكن في الحال فقط فخرج الحكم الا تقليد القلند المصيب فخرج بقبول الثبات لان معناه عدم الاحتمال في
المال فهو اي العلم للحاصل بخبر الرسول علم بمعنى الاحتقاد المطابق للجازم الثابت والاى وان لم يتحقق الاوصاف الثلاثة لكان
حمله ركبا لم يطابق وانما لم يحزم وتقليدا لم يثبت فحينئذ لا يكون مضاهيا للضروري في اليقين والثبات اقلت
ما مفسر الشارح من قوله فهو علم الى قوله تقليد قلت ذكره ابيه وجهين الاول انه ذكر ما نصده المصنف من قوله العلم الثابت
به يضا هي العلم الثابت بالضرورة وهو ان العلم الثابت به علم بمعنى اليقين استدلال على ان مراد المصنف ذلك بقوله والا لكان

بلاهته

جملاى ان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور كان جملا وظنا فلا يضاهى الضررى فى التيقن او تقليدا فلا يضاهيه فى الثبات و
 اعترض عليه ان العلم فمصطلح المتكلمين يستعمل فى اليقيني فقط تقول يجب العلم الاستدلالى كان فى بيان كونه يقينيا وتقول العلم
 الثابت به الى اخره مستدركه اوجب اوله بان استعمال العلم فى مطلة الادراك مشهور فنقصده نعم الوهم الناشى فى قوله بوج العلم
 الاستدلالى وثانيا بان بعضهم انكر افاضة خبر لرسول اليقين فاراد تأكيد المدح عليهم الوجه الثانى ان العلم المذكور فى قوله واسباب العلم
 ثلثة كان بعم اليقيني والظنى فاراد الشارح ان يوضح ان هذا المعنى غير مراد ههنا بل العلم ههنا بمعنى اليقين واعترض عليه اوله بان
 لاحاطة اليه اذ قد صرح فى قوله واسباب العلم ثلثة ان العلم لا يطلق الا على اليقيني واما ثانيا فلان نكاح النسب ذكره عند قوله
 يوجب العلم لانه سبق واما ثالثا فلان المناسب ذكره متصلا بيقول العلم الثابت واما رابعا فلان اللفظ تشعب بانه خلاصة ما قبله
 واما خامسا فلانه يلغو قوله والا لكان جملا كذا افاده محقق الهند قدس سره وههنا بحاث البحث الاول حكى عن جمهور الاشاعرة ان
 الدليل النقلى لا يفيد اليقين لانه يتوقف اوله على العلم بعبارة الالفاظ والتركيبات فى اللغة العربية وهى منقولة بالاحاد من نحو
 الاصمعي وسيبويه وعصمة ثم انها غير معلومة وثانيا على ارادة الخبر بهذه المعانى وهذا يعطى فى التجنى والنقل والاشتراك تخصيص
 العام وثالثا على عدم النسخ ورابعا على عدم المعارض العقلى فان النص المعارض للعقل اول وهذا الامر مما يتعدى القطع بها و
 الخ ما ذكره المصنف ان قد يفيد اليقين فان كثيرا من المعانى اللغوية وقواعد الصرف والنحو بلغت حد التواتر بحيث لم يبق شبهة
 لمعنى الاخر والسما ووصيعة الماضى والمضارع ورفع الفاعل ونصب المفعول فاذا انضم اليها قرائن مشاهدات ومنقولة تحصل اليقين
 العادى الذى لا ينافيه التشكيكات ولذا نقطع بضمون الاخبار المتواترة كلها مع ان هذه الاحتمالات قائمة فيها للبحث الثانى قال
 الهمام الرازى وغيره الدليل النقلى قد يفيد اليقين فى الشرعيات اما فى العقليات فلا يحجى الاحتجاج به لان المراد بالشرعيات امور لا
 يمكن للعقل ان يحزم بأحد طرفيها نفيها او اثباتها فلا معارض فيها من جانب العقل واما العقليات فيمكن للعقل الحزم فيها باحد الطرفين
 فيتمثل ان يكون للنص معارض عقلى ومع الاحتمال لا يحزم وتوقف صاحب المواقف وذلك والخى ان قد يفيد القطع لان العلم الحدى
 لا يشكك الاحتمالات وقال بعض المحققين العلم بنفى المعارض حاصل عند القطع بان هذا المعنى مدلول الحكماى والتركيبات ان الخبر
 صاحب المجردة لا يحجى يقينان متضادان وادرج عليه ان حصول اليقين بالخبر موقوف على العلم بنفى المعارض فانبات الثانى بالاول دور
 واجيب بان حصول اليقين موقوف على انتفاء المعارض ونفسه لا على العلم بانتفاء البحث الثالث ذهب بعض المحققين لجامعين بين
 علم الشرح والعقل والتصوف ان الاستدلال العقلى فى الاكثر ضعيف ولا تخاص لعن شوب الوهيات بل تدبىس الفرق بين البدعي
 والوهمى فلا يعيبا لبرهان الامموضه بحلالم الشاعر او بكتف الصوفى المتحقق متابع النبي صل الله عليه وسلم وحسبك دليل على هذا
 خالوا العقلاء وتعارضهم والاستدلالات و اراد الشهاب حتى لا يستفيد الناظر من كتبهم الاحتجاج وشكنا ان قيل هذا اعناد قد خبر
 الرسول لعلم اليقيني انما يكون فى التواتر فقط واما اذا كان الحديث منقولا بالاحاد فلا يفيد الا الظن كما تقر فى اصول الفقه فيرجع
 الرسول الى القسم الاول اى التواتر فلا يكون قما ثانيا مغابلا للتواتر قلنا حاصله منع الحصر فى قوله انما يكون فى التواتر فقط الكلام اى

قولنا خبر الرسول يفيد اليقين فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من نبي بكسر الفاء اى الغم او توارعنه ذلك خبرا ويخبر ذلك كالاتهام ان امكن له
بحرم بخل الخلفاء لغيره وحاصل الجواب ان المراد خبر الرسول هو الخبر الذى ثبت ان خبره وليس هذا الثبوت مضمون التواتر في نفس الامر
لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يسمعون من فيحصل لهم العلم اليقيني بان خبر الرسول بلا تواتر بالمشاهدة ولا يمكن ان يخبر الله سبحانه في
بعض الاشخاص طريقا اخر للعلم بذلك من غير مشاهدة ولا تواتر كالاتهام الصحيح والتمام والصالح وادراك بلائنا لفظ النبي صلى الله عليه وسلم
واسلوب كراهى عن كثير من ائمة الحديث انهم كانوا يميزون الحديث الصحيح عن الصحيح بن وقرم كما عبرت احدنا الشعر السليغ عن غير الملائق
وهذا العلم وان لم يكن حجة للغير فكذلك قد يكون يقينا عند صاحب واما خبر الواحد المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم بالاحاد فانما لم يفيد العلم
لعمري حجة في كونه خبرا للرسول وهو الاحاد ينجي عليهم الفضلة والهمم الكذب فان قيل فاذا كان متواترا وسمي معا في رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان العلم الحاصل بضره بالثبوت بالتواتر والمشاهدة كما هو حكم سائر التواترات والحسوسات لا استدلالا ليدلنا به
قول المصنف في وجوب العلم الاستدلالى قلنا حاصل الجواب انك لم تفرق بين العلم بكونه خبرا للرسول وبين العلم بصحة مضمونه فالصحيح
هو الاول والاستدلالى هو الثانى والكلام فى الاول العلم الضررى فى المتواتر هو العلم بكونه خبرا للرسول صلى الله عليه وسلم لان هذا
الغنى اى كونه خبره هو الذى تواتر الاخبار اما صدق مضمونه فلم يحصل بتواتره لان صدق المضمون ليس من لوازم التواتر لانى ان
مسئلة النبوة متواترة مع كذب مضمونها والعلوم الضررى فى السمع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ بحاسة السمع
وكونها عطف على ادراك كلام الرسول اما صدق مضمونه فلا يحصل بذلك فالكثير ما انهم الكذب عن قائله بالمشاهدة والاستدلالى
هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله فى الواقع والمقصود بالبحث هو هذا العلم الاول مثلا قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر
راه النافى فى الامم عن ابن عباس وراه التروذى والدراى من حديث تمر بن شيبان عن ابي عبد الله بن محمد بن ابي عمير بن ابي عمير
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لو يعطى الناس بدعواهم لادعى ناس ماء رجال واموالهم لكن البينة على المدعى واليمين على من انكر وهذا
الحديث من اعظم اصول الاسلام وعليه يدر فضل الحكومات وقال بعض المفسرين هو فصل الخطاب المذكور فى قوله تعالى وايناه الحكمة
وفصل الخطاب علم بالتواتر خبر الرسول قال المدقق هذا جزء فرض التمثيل ولا فهو حديث مشهور لا همتا ان تاتي والمشهور ما يكون فى
الاحول خبرا احادهم بشهر بين العلماء فباخذونه بالقبول واعترض عليه بعضهم بان كلام الشارح هنا فى شرح المقاصد صححها وانه
متواتر لا يدفعه الا بقول من هو اوثق منه وعندى ان الحق مع المدقق قطع كما يظهر للناظر فى صناعة الحديث بل الحديث المتواتر القولى
قليل حتى ادعى بعضهم اختصاصه فى قوله السلام من كذب على متعمدا فليتبوا مقعده من النار وهو العلم بان هذا الحديث خبر الرسول
ضررى علم منه اى من كونه خبرا للرسول ان يجب ان يكون البينة على المدعى واليمين على من انكر وهو استدلالى بان يقال هو خبر الرسول
وكل ما هو خبر الرسول فمضمون حتى فهذا مضمونه حتى فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم قديم ذلك لان الخبر الصادق يدرك هذا القيد
لا يخصصه فى النوعين اجماعا فان الكذب قد يصدق لا يخصصه فى النوعين المتواتر والنبوى بل قد يكون خبرا له تعالى فان ما خبر الله
تعالى به موسى عليه السلام على الطوى وبيننا محمدا صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج قد نادى بها العلم القطعى او خبر الملك لان ما خبره جبريل

الانبياء كان يفيدهم اليقين او خبر اهل الجماع هو اتفاق الجتهدين من مزامنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم على حكم وقد ثبت بالقرآن والحديث المتواتر
 ما اجتمع عليه فهو حق والخبر المعتبرين بما يرفع احتمال الكذب او خبر الواحد الذي كان مع قرآن عقلية والتعبد صدقة كالتحريم بقدم زيد
 عند تسارع قوم العارفة استقبالا لمرآة ناقص بعضهم في هذا المثال وقال هنالك لا يفيد اليقين وذكر بعضهم مثلك اوضح وهو الخبر بثبوت زيد
 مع ازدياد حاسم الناس على بابه يكون والنساء سورات الروح في نجات عليه والفتن والكفن والخطب اضر فان العقل يقطع بيقين واعلم ان
 الخبر المعتبرين عمل خلاف العلماء فانهم يعلمون ان لا يفيد الا الظن القوي وذهب النظام من المعتزلة ثم اتى امام المؤمنين وسجدة الاسلام الى
 انه يفيد العلم وهو الظاهر من كلام الشارح واستدل المنكرون بوجه اولها ان القرآن التي يذكرها قد تنكشف عن باطل فربما يكون
 قد تحققت سكتة ثم تحل عنه او يريد السلطان نقله فيحتاج على النجاة بذلك واذا اخبرته السامع بمحدث السكتة او السلطان انشكك اليقين
 لا يقبل التشكك اجيب بان الفخر في قوته خاصة لا يفيد في القرآن كلها الثاني لو كانت القران هي المفيدة للعلم بالحق يتوقف العلم على التواتر
 لفتق القران وهذا الوجه ضعيف جدا لان النظام يقول لقران قد يفيد العلم لانها هي المفيدة فقط ولو سلم فلا نسلم خاتمة المتواتر عن القران
 بل قولي لقران توفى الخبرين الثالث لو وجب العلم عند خبر واحد لزم عند كل خبر واحد كما ان التواتر اوجب العلم في موضع اوجبه
 في كل موضع وهذا ايضا ضعيف لان النظام لا يجعل خبر الواحد مستقلا بل افادة بل مع القران فحيث كملت لزم العلم عنده وقال
 الهمام الرازي في الحصول القرينية قد يفيد العلم لان القران لا تنفي العبارات بوصفها ومن استقبل العرف عرف ان مستندا اليقين
 في الخبر المعتبرين لان القران ثبتت انما قاله النظام حتى انتهى لمخصا وهم ما اذرع على القول بالقرينية الاول ذهب الاستاد ابو اسحاق
 الاصفهاني الى ان ما رواه البخاري ومسلم يعطي اليقين النظري وقال ابو الفضل بن طاهر كذلك ما كان على شرطهما وعند تافية نظير الثاني
 قال الهمام ابو بكر في خبر المعتبرين اذ كان سالما عن ضعف المرأة والعلل للقاعدة افاد العلم النظري الثالث قال الهمام ابن حجر
 العسقلاني في شرح الخبثة الحديث الذي يرويها حافظ متقن عن من قبله اذ لم يكن غريبا افاد العلم النظري كما يحدث الذي رواه احمد
 ابن حنبل ويحيى بن معين عز الشافعي والشافعي والليث بن سعد عن مالك قلنا حاصل ان الحصر يفتي على عادة المشايخ من
 المسحة وترك التدقيق المراد بالخبر الصادق المقسوم خبري يكون سبب العلم لعامة الخلق فخير خبر الله وخبر الملك لانه سبب العلم
 للانبياء فقط مجرد كون خبره مع قطع النظر عن القران المفيدة لليقين بل لانه العقل فخير الخبر المعتبرين كما تحريم بقدم زيد لا العاقل
 يستدل بالقرينية على صدقه ولا يحصل العلم بصدقه بكونه خبرا فخير خبره او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة لعامة الخلق اذا
 وصل اليهم من جهة الرسول اذ العامة لا يسمعون كلام الله والملك فحكمه حكم خبر الرسول فلا يكون قوما او خبر اهل الجماع في حكم
 المتواتر على سبيل التجني وذلك لان كل واحد منها خبر قومي مجزم العقل بصدقهم ولكن هذا المجزم يدي في التواتر ونظري في
 الجماع وقد يجاب عنه اي عن النقص بخبر الجماع بانه لا يفيد بمجرد اى مجرد كون خبره بايل بالنظر في الاول لا الدلالة على كون الجماع حجة
 حاسم للجواب ان خبره غير داخل والمقسم اذا المقسم هو الخبر الذي يفيد العلم بمجرد كون خبره مع قطع النظر عن الاستدلال بخبر اهل
 الجماع ليس كذلك فالخير الحصر بخبر المقسم قلنا ولكن للخبر الرسول ولذا جعل استدلالنا دفع الجواب بان خبر الرسول

ايضا لا يفيدها العلم بمجرد كونها بل لا بد من الاستدلال بانها صواب المعجزة ولذا قال المنصف هو فيلذ العلم الاستدلال فلوصح
 جواكم لزم ان يخرج خبر الرسول عن القسم وهو باطل بما عا هذا حاصل فهمه الشارح والحق ان فرض الجيب ليس اخراج خبر الاجماع
 عن القسم كما زعم الشارح بل فرضه ادراج هذا الخبر في خبر الرسول لان كون الجماع حجة انما علم بالقران والمدنيث وهذا الجواب في غاية
 الجودة واحسن من جواب الشارح براتب واما العقل في اللغة القيد يقال عقلت البعير اي قيدته ثم نقل الى معان والمراد ههنا
 ادراكه يشترك في الانسان عن البهائم وذلك لان كالفيد عن ارتجابه القبايح وهو قوة العفة كيفية في الشيء يكون مبدأ لفعله و
 ثابته وقد يطلق على كيفية تكون مبدأ للانفعال والتاثر وهو المراد ههنا للنفس اراد بالنفس ما يسمى بالروح في عرف الشرع والعامة
 والمحققون علم ان المشاركة بانها تعلمت وان العاقل والمكلف وهذا البدن ذاته واختلف في ماهيته فقال بعض اهل الشرع لا يخرجها
 الا للخلق سبحانه وقال الحكماء والصوفية والاهام الغزالي جوهرا مجردا ليس حال في البدن بل متعلق به تعلق التدبير والصرف وقال
 النظار احد اكابر المعتزلة جسم لطيف حال في البدن ثم ارتضى جهوا اهل الشرع هذا المذهب فهو المعتمد عند المتأخرين من المشائرة
 بها تستعد للعلوم الاستعداد تيارشك وفي الاصطلاح كون الشيء قابلا لتاثير الغيرية والاستعداد على مراتب بعيدة ومتوسطة
 وقريبة اي بملك القوة استعداد للتحصيل للعلوم المفارقة من البدن الا على انها ضمنية واكسبية والادراكات قيل عطف تفسيره
 قيل اراد ادراك الخواص وفيه ان حاصل البهائم ايضا وعندي انه اراد بالعلوم ما هو يقيني كما هو مصطلح المتكلمين وبالادراكات
 ما يعي اليقيني والظني ثم اعلم ان هذه القوة حاصلة للنفس من مبدأ الفطرة لكن حصول العلم فيها بالفعل موقوف على تمامها الموقوف
 على تكامل البدن وحواسه ولهذا القوة اربعة اسماء بحسب اربع مراتب فالمرتبة الاولى القابلية المحضة بحماة الاطفال وتسمى العقل
 الهيولي في تشبيهها بالهيولى والمرتبة الثانية ادراك المنصوات والقضايا الضمنية وتسمى العقل بالملكة حصول ملكة الانتقال من
 العلم بالقوة الى العلم بالفعل والمرتبة الثالثة حصول ملكة استنباط النظريات من الضمريات وتسمى العقل بالفعل المرتبة الرابعة
 حصول المعقولات عند النفس ويسمى العقل المستفاد وهو كمال العلم وهل يحصل هذه المرتبة بالنسبة الى جميع المعقولات وذلك
 الدنيا قيل لا يصحح ان لا يجعد في الالبياء وكل اتباعهم وقد تجعل هذا الاسم والمرتبة للنفس من حيث استعدادها وتجعل
 للعلم وقد تعتبر بالنسبة الى كل نظري علمي فان حفظه ولا تحيط وهو المعنى بتشديد الياء اي المراد يريد ان حاصل التعريفين واحد
 بقولهم وهذا القول للحارث بن اسد الحاسبى احد اكابر الصوفية ومختار الاهام الرازي غريزة الغريزة كل صفة وضعت وموصوفها
 من اول الفطرة بمعنى مفعول من الغير بالعين المحجة فالاولاهة فالنحية وهو ادخال الشيء في الشيء بحيث يستعمل في يقال غرنته
 في الارض يتبعها اي يلزمها العلم بالضمريات الباردة اذ على مفعول العلم وضمرها ووجب الواجبات وامتناع المنهعات وامكان
 الممكنات والمراد جنس الضمري فان العاقل قد يتخلو عن بعض الضمريات لان من فقد الخس والوجدان لم يحصل له الصور والتفصيل
 الضمريان بمد كما قاله والعين لا يتصور ان ماهية الالوان ولذا قيل لا يوجد ولا يصدق ان يوجد تصديق الحس والوجدان بل
 قد يتخلو عن البدني الذي هو اقوى الضمريات لعدم تصديق طرق القضية نحو الممكن محتاج الى الواجب عند سادسة الالاهات

على الحواس الظاهرة والباطنة وتفيد سلامتها لأن العلم لا يلزم العقل بدون سلامتها فإن النائم عاقل ولا يحلم له لتسلط حواسه ^{الظاهرة} لا يتخلو عن هذه الغريزة ولكن لا يحلم له لضعف حواسه وهبنا بحثنا في البحث الأول أقول كيف يكون حاصل التعريفين واحدا وقد اطلق العلم في الأول وخص بالضرريات في الثاني قلت المعتبر في التعريف الأول هو الاستعداد في الثاني الحصول بالفضل ولا شك ان حصول الضرريات بالفضل يستلزم الاستعداد لاكتساب النظريات وقد يجاب بان المصطف محذوف اى والنظريات اوبان البدء بالاستعانة اى يتبعها علم النظريات باستعانة الضرريات وكلاهما يخلف البحث الثاني لا يخفى ان العقل محذوف التعريفين على ما ذكرناها غير العقل لان يتعلق به تكليف الشارع وان اخرجنا تطبيق التعريفين عليه قلنا المراد بالاستعداد هو الاستعداد الغريب التام وبالغريزة الطبيعة المستحكمة لا الموضوعية من اول اللفظة وان كان المشهور هو المعنى الثاني فاذم وقيل جوهره يدركه الغائبات اى ما غاب عن الحواس من الجواهر الهراض والمفهمات وينبغي ردة النظريات منها خاصة بالوسائط اى الملاك والمحسوسات بالمشاهدة والعقل بهذا التعريف عين النفس الناطقة ولكن اصطلاحه غير معروف ولذا قال قيل اذ عين الجوهري الذى يفيض القوة العاقلة على النفوس كما استعمله ولكنه غير مراد هنا فلذا قال قيل علم ان العقل يطلق على معان كثيرة مختلفة ومتعارفة نريد ان نذكرها في اجازات حفظا للناظر عن الخطب البحث الاول فيما يسمى بالعقل و هو امر ناهى عما يرامى به الفلاسفة من العقول المشبهة وهي جواهر قديمة مجردة موقوفة في المصنوعات باذن خالقها غير متعلقة بحجم زعمائها اول ما صدر عن الواجب وانها كالات له في ايجاد غيرها وانها الملائكة المقربون وان عاشرهاسمى بالعقل الفعال وهو جبريل المدبر لعالم العناصر ثانياً ما اثبت علماء الأصول الحنفية بما ورد في النهر وهو جوهري جسماني ثماني حادث اول مخلوقات الله سبحانه مستدلين بحديث اول ما خلق الله العقل وثالثها النفس الناطقة ورابعها معنى يتأخره الانسان عن البهائم وقد ذكرنا لتعريفات كثيرة متعارفة فمنها قوة يصيرها النفس مستعدة للعلوم ومنها استعداد النفس للعلوم واردة بالاستعداد ما يعم القريب والبعيد والعقل محذوف المعنيين حاصل في الصبي والمجنون لا البهائم ومنها غريزة يلزم العلم بالضرريات ومنها قوة يقدر بها النفس على تحصيل العلوم ضرورية ونظرية ومنها قوة يبك بها النفس النظريات من الضرريات ومنها العلم بالضرريات ومنها قوة تارة بين ما يتحسن ويستقيم في العرف والعقل بهذه المعاني ليس يحصل في المجنون ولا في الصبي غير الهيمز ومنها ما ملكته من تجارب الواقع تستندت منها مصاحبه يعرف عواقب الامر وهو العقل المعاشى المستكمل في الهرم وبالجملة فاصطلاحها تتم في العقل اكثر من هذا ولكنها متعارفة لاكثر التفاوت بينها واختلف في ان العقل الذى عليه التكليف اى معنى من هذه المعاني الثمانية فقيل الاول بشرط كما هما وقيل الرابع وقيل الخامس قيل السابع وانت تعلم ان حاصل الحق واحد اذ كل واحد ثم انما قد الشارع التكليف بالبلوغ لان الاول اذ يزيد ادشياً فاشياً من حين الصبي ويقوم في حوالى هذا السن والوصول الى الحد قوته ما يتعد معرفة فقد الشارع بالبلوغ لمهولت معرفة البحث الثاني ذهب الحكماء الى ان العقل الانسانى من فيض العقل الفعال على النفس الانسانية فان هذا العقل يجعل للنفس قابلية لادراك العلوم ويفيض العلوم عليها ففى النفس كالنفس البصرى الرئية وهذا هو مذاهب علماء ماورد المراد بالبلوغ قوله انهم يثبتون عقلاً واحداً جسمانياً حاداً بخلاف الحكماء فالقول عندهم عشرة مجردة قديمة وقال بعض المحققين هذا الفيض يتفاوت في افراد الانسان بل في شخص واحد بحسب

قرب المزاج من الاعتدال وبعده وبحسب صفات وكثرة وبحسب ممارسته العلوم وتركها والسبب في ذلك ان كل ما كان البدن اعدا اكل
 والحواس اتوى كان فيض النفس عليه اكثر لكثرة الاستعداد وان النفس كلما اكتسبت العلوم زادت تناسبها بعقل الفياض وكثر الفيض
 عليه وهذا الامر ادى عندنا معشر المشاعرة والله سبحانه قادر على ان يخص من شاء بما شاء بالبحث الثالث اختلف في محل العقل و
 النصوص والى على ان القلب كقول تعالى فنكون لهم قلوب يعقلون بما وينسب الالهام بالوضيفة ان محل الدماغ لان الضوية اذا
 اصابت الرأس ذهب العقل ويمكن التطبيق بان كوسلب العلم القوي الدماغية ومستقرة القلب وذهب الحكماء الى ان محل الالهام
 الجوزية هي الحواس الظاهرة والباطنة ومدرك الكليات هو العقل القائم بالنفس الناطقة المجردة ويوافقهم كلام الالهام بحجة السلام
 الغزالي وفي كلامه ان القلب يطلق على المصنفة الصنوبرية وعلى النفس الناطقة والارادة في تلك النصوص هي النفس والله اعلم فهو
 سبب للعلم ايضا كالحواس والنفس صرح بذلك اى يكون سببا مع ان معلوم مما سبق لما في من خلاف السمنية بضم ففتح قوم من فكل
 الهند منسوبون الى بلدة منوت زعموا لا طريق الى العلم الا الحس والملاحظة قوم من الجم ظاهرهم الرض وباطنهم الكفر متفقدون هم
 ابطال الاسلام فالاولا جليل الى العلم الا ارجوع الى العلم الذي ياخذ العلم عن الحق سبحانه وهو الالهام المعصوم الخفي ويترجمون انه
 ليس المراد من الصلوة والصوم ما يفهمه اهل السنن وكذا تفسير سائر النصوص بل لها معان اخر لا يعرفها الا الالهام في جميع النظريات
 فنظر العقل لا يفيد علما عندهم في شئ ومن خلاف بعض الفلاسفة وهم المهندسون في الالهيات قالوا العقل يفيد العلم في الفنون
 الرياضية من الهندسة والحساب والمساحة والرصد ونحوها كما علم منتظمة على نظام يقيني لا في الالهيات بعد هاعن القوم فغا
 الر فيها الظن والاحتمال يملين بالخطا وذكر بعض المحققين انهم انكروا اعادة في الطبيعات ايضا وهو المذكور في شرح المقاصد و
 ما ذكره هنا موافقا لشرح الموافقات حاصل كلام الشارح المسئلة كانت معتركة الالهام كانت حرة بالاكيد ولم يكن باس في التكرار
 ذلك قول في الجبر يجب العلم الاستدلالى ولم يتبد بالخالف في الحواس لان كل ما هو ظاهر من الشمس فلم يؤكد فيها استد السمنية
 بوجه احد هان العلم بالاعتقاد الحاصل بعد النظر ان كان ضروريا لم يظهر خطأه ولكن انزى المذهب تنقل وان كان
 نظريا لم يزم التسلسل لاحتمال انظرى اخر اجيب بان ما ظهر خطأه لا يكون نظرا صحيحا والكلام في صحيحه الثاني
 المقد متان لا تجتمعان في الدهن مع ان العقل لا يتوجه الى حكيم في ان واحد والمقد من الواحدة لا ينتج اجيب اولها بان عدم الاحتياج
 ممنوع ولذا حكم بان لا لزوم بين طرفي الشرطية وثانيا بان التوجه غير العلم والمقد متان تجتمعان في العلم ولم تجتمعا في التوجه الثالث
 يلزم بان العلم الحاصل بعد النظر حتى يكون موقونا على العلم بعدم النظر المعارض له وهو ليس ضروريا وان لم يقم نظره معارض لنظر
 ولا نظرا ياد التسلسل اجيب بان النظرا يصح يفيد القطع بعدم المعارض كما يفيد العلم بصدق النتيجة الرابع ان المطلوب ان
 كان معلوما فطلب تحصيل الحاصل وان كان مجهولا لم تعرف بعد الحصول انه هو اجيب بان معلوم من وجه ومجهول من وجه
 فيطلب الثاني ويعرف بالاول واستدل بالملاحظة بوجهين احدهما انزى الفعلا مختلفين في عقادهم اختلا فاعظيما ولو كلف العقل
 لم يكن خلاف اجيب بالثالث من النظرا الفاسدة تانيهما ان العقل لا يحتاجون في العلوم الضعيفة كالصرف والنحو العلم تكيف

في العلوم العقلية الصعبة آجيب بأنه يفيد الصعوبة لا الامتناع واستدل المهندسون بوجهين أحدهما ان ذات الحق سبحانه غير متصور في القصد يقاوت فرع تصور الاطراف آجيب بان التصور بوجه ما يكفي ثانياً ما ان اقرب الاشياء الى الانسان نفسه واختلغوا فيها اختلافاً فاختلافاً فاقلاً فثقل مجرّد وقيل جسم حال في البدن وقيل الدم وقيل النفس الغير ذك حتى قيل لا يعلم الا الله تعالى فكيف يعرف بعدد الاشياء آجيب بان هذا يدل على الصعوبة ونحن نلها وقوله تعالى كثرة الاختلاف وكثرة تناقض الالهام اي الاختلاف على خلاف الكل على ما هو الظاهر لو كان العقل سبباً للعلم في النظريات لم يقع فيها اختلاف العقلاء لكن اختلاف العقلاء كثيراً فثقل العالم قديم وقيل حادث وقيل الهوي ثابتة والجزء باطل وقيل بالعكس الغرض لك فعمل ان العقل غير مفيد فيها وذكر المدقق انه على خلاف بعض الفلاسفة الالسمنية لان دعوتهم تعلم الرياضيات وغيرها وليس في الرياضيات كثرة اختلاف الدليل لا يكون مثبتاً لدعوتهم وعندنا في نظرنا اولاً فلان توجيه شبهات الخصم تبرع ضائع واما ثانياً فلان يكفي السمعية ان يكون نوع العلم النظري محل كثرة خلاف ولا يتأني قلة الخلاف وانعدام في بعض اقسامه والحجوب اذ ذلك اي كثرة الاختلاف التناقض لفساد النظر من بعض النظر فلا يتأني كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم نعم دل كثرة الاختلاف على ان التمايز بين الصحيح والفاقد صعب لكن صعوبته لا توجد عدم افادة النظر الصحيح ثم ذكر جواباً ثانياً على طريق النقص الاجمالي بقوله على ان ما ذكرتم من ان كثرة الاختلاف تدل على عدم افادة النظر استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فنتناقض اي شئت التناقض بين مدعكم ودليلكم وهذا كقولهم يدور يتسلسل اي ثبت الدر والتسلسل ولا يخفى ان هذا الكلام يدل على الزائفة لا غير مخصوص بالهندسين ومن خصه بهم قال في اثبات التناقض ان نسبة عدم المعلوماتية الذاتية تعالى من قبيل النظر والالهيات بقي هنا بحث وهو الالهام الرازي قال لا تنزع في ان الظن يفيد الظن واما النزاع وافادته اليقين ولعلمهم يدعون وهذا المسئلة الظن لا اليقين فان زعموا في جواب الجهم انه اي ما قال السمعية واشباههم معارضة للفاقد وهو قول الجهم في النظر يفيد العلم بالضرورة والفاقد وهو قول السمعية ان كثرة الخلاف بطلان النظر والمخلص ان يقولوا لا تدعي ان ما ذكرنا استدلال ونظر بل هو دفع قولكم الفاسد فهذا الفاسد ومثله ونوع في كلام المناظرين لا لزوم للخصم قلنا لا يجلو امان ان يفيد ما ذكرتم شيئاً من العلم فلا يركب فاسداً ولا يفيد فلا يكون معارضة لان المعارضة اثبات ما انكره الخصم فما لا يفيد الاثبات لا يكون معارضة وادرج عليه انفسا في نفس لا يتأني في كونه ملزماً للخصم فان قيل هذه شبهة مشهوره وادرجها المذكورون للنظر كون النظر مفيد للعلم اختلغوا في القضية التي هي محل النزاع فقال الامام الرازي مملدة اي النظر يفيد العلم وقال الامدى كلية اي كل نظر صحيح والمقدّمات القطعية لا يعقبه ما يتأني في العلم كالوعد والنوم مفيد للعلم قال صاحب الموافقات ما ادعاه الامام سهل البيان لكنه تليل الجرد اي اذ الجربيات لا تثبت بالهمللة بل بالكلية قلت وعلى الكلية محل كلام الشارح ان كان ضرورياً يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين فليس عاقل يشكروا ان كان نظرياً لم تثبت النظر بالنظر اي اثبات افادة النظر المعين العلم بافادته هذا النظر المعين العلم وتوضيحه انك ادعيت ان كل نظر صحيح فهو مفيد للعلم وهي قضية كلية نظرية لا بد لها من دليل فأي دليل اقته عليه يكون فرد

النظر الذي هو موضوع تلك القضية الكلية تحكم دليلاً وهو كونه مفيداً للعلم يكون مندرجاً تحت حكم تلك الكلية وهو كون كل
نظر صحيح مفيداً للعلم فلما ثبتت حكم الكلية المشتمل على حكم دليلك بحكم دليلك لزم اثبات حكم دليلك بحكم دليلك وأنه دوس
قبل أي حاصل الدر وهو توقف الشيء على نفسه وذلك لأن الدر وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه ذلك الشيء وتوقفه وكلامه
القدماء ان تناقض وتوجيهه ان الميثب بالكسر يكون معلوماً قبل ان يعلم الميثب بالفتح فيلزم ان يكون الشيء الواحد معلوماً ومجهولاً
معاً وهو تناقض فلنا الجواب بوجهين أحدهما اختيار الشق الأول كما اختار علماء الهام الرازي والضري في دفعه فيه خلاف أما العناد وهو
انكار الشيء عمداً للمصمم ولتقصو في الإدراك أي في تصور طرف القضية فالحاصل ان قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم قضية بديهية ولكن
وتعم الخلاف فيها العناد كما وقصو عقولكم وهذا الخلاف لا يثبت في البديهية كيف وتد انكروا وسطانية البديهيات كلها فان القول متفاداً
بموجب الفطرة أي من اول الخلقة يتحكي فيه خلاف المعتزلة زعموا ان العقول في الفطرة على السواء لان التكليف على المكلفين بالسوية
فكذا مناطله وهو العقل ثم يزداد في بعض الناس لممارسة العلوم والقرن فالثالثات قلنا التكليف كيفية اذ في مراتب العقل بانفاق من العقلاء
لعل دعوى الاتفاق من الشارح منبئية على عدم الاحتداد بالمعتزلة لاكارهم الظاهر اذ الفرت بين عقل افلاطون وهينقة وان ترون و
كسب اظهر من الشمس واستدل من الأناج لعله ادراكاً لا للشاهدة عن اول العقول فانزاي بعضهم يشترج من دقائق العلم والصناعات
ما لا يستطيع الاخر فهم ديقه منها ولربل جهدا في تمام عمرة وشهادة من الاجبار لعل اراد الاجبار الحكمة عن العقلاء والتجدي ويجي ان يرد
بالاثبات الخبر روعاً وانكنا فقط الاحاديث كقول عليه السلام هن ناقصات العقل والدين وهو صحيح ويروي في النفاذ بين العقلاء كما
أخبرني الا انها موضوع عن ثمن ان الرجل ليكون من اهل الصلوة والجهاد ما يجزي الا على نذ عقده قال ابن القيم موضوع ومنها افضل
الناس اعقل للناس ومنها انما يرتفع الناس عقلاً في الدرجات وديناون الزلفي على قد عقولهم قال الصقلي موضوعان وقد روي تبارك
الذي قسم العقل بين عبادة وفي المختصر مرسل ضعيف وبالجملة ذكر غير احد من الائمة ان كل حديث في العقل فهو ثابت وذكر
بعض المحشين قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له ولكن دلالة على المطلوب غير ظاهرة وقوله عليه السلام كل من الناس عود قد عقولهم
ولكنه موقوف وقوله عليه السلام انزل العقل من السماء مثقالاً والمثقال درهم ودانقان ونصف حبة تقسم بين الملائي فاعطى اربعة ودوانق
للانبياء ودانقاناً للعلماء ودانق للامراء ونصف ابق للبخار ونصف حبة كاهل الرساتيق ولا شك في ان كتاب موضوع والجواب الثاني اختياراً
الشق الثاني وهو مختار امام الحرمين كما قال والنظري اي قولنا كل نظري صحيح مفيد للعلم قد ثبتت بنظر مخصوص ضررى المقدمات لا يعبر
عنه اي عن هذا النظر المخصوص بالنظري لا يكون الاثبات به محتاجاً الى كونه نظراً من افراد النظر فيثبت ان يكون الدليل من افراد موضوع
الكلية ولا حكم الدليل مندرجاً تحت حكم الكلية فلا روجحاً يقال قولنا مبتداء العالم متغير وكل متغير حادث بدل عن البتداء بقيد العلم
يحد وث العالم خبراً للضرورة اعلم ان من زعم ان المدعى مملكتي بهذه القضية الشخصية لا فادتها ان نظاماً يقيد العلم لكن يرد عليه انه
يمكن للخلاف ان يدعى في كل دليل اقنائه ان هذا ليس من افراد النظر المفيد فلا بد من اثبات الكلية حتى ينطبق الحكم على كل نظري صحيح فلذا
اراد الشارح ان يجعل هذا الحكم كلياً فقال وليس ذلك اي افادة هاتين القضيتين العلم مجردة بخصوصية هذا النظر وهذا بالبديهية

لا ينقطع بحصول العلم في كل تركيب يشابهه وصحة الصورة والمادة بل لكونه صحيحاً مقرباً بشرائطه من ايجاب الصغرى كلية الكبرى
 يكون كل نظري صحيح مقرب بشرائطه مفيد للعلم خاص الجواب ان المتيقن بالفقره القضية الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم النظر
 اعنى قولنا كل نظري صحيح مفيد العلم واللبثت بالكرم قضية شخصية ضرورية موضوعها ذات النظر المخصوص من غير اعتبار كون هذا
 الموضوع من افراد النظر فالمتبث بالفقره حكم الدليل من حيث انه نظر واللبثت بالكرم حكمه من حيث ذاته مع قطع النظر عن كون
 نظراً لا يلزم اثبات الشئ بنفسه لتغاير الخيشتين ثم اعلم ان لهم في تحرير النظر المخصوص الذي يكون عنوان موضوع الشخصية
 الضرورية عبارات الآدلى ما ذكره الشارح فالنظر المخصوص هو قوله قولنا العالم متغير بكل متغير حادث يفيد العلم يحدث العالم
 بالضرر ولا وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحاً مقرباً بشرائطه انتهى فاذا جعلنا ذات هذا النظر المخصوص موضوعاً
 وقلنا هذا القول يفيد العلم في القضية الشخصية الضرورية لما حكاه بصحة كل نظري مقرب بشرائطه ونحن لا نحتاج في هذه
 الشخصية الى الالتماس الموضوع من حيث خصوص ذاته ولا يحتاج الى العلم انه من افراد النظر الالتام ما ذكره شراح
 المواقف وهو ان يقال النتيجة في كل نظري قياسي صحيح قطعاً فان قضيتان بينهما تفيدان العلم بالضرر وهذا هو النظر المخصوص
 فهو قطعاً فالنتيجة في كل نظري قياسي صحيح قطعاً فان قضيتان بينهما تفيدان العلم بالضرر وهذا هو النظر المخصوص
 فاذا جعلنا ذات موضوعاً وقلنا هذا القول يفيد العلم في القضية الشخصية الضرورية في تحقيق هذا المنع اى منع الزيادة
 تفصيل لا يليق بهذا الكتاب فانه قد اعترض عليه بان الشخصية كيف تكون ضرورية مع اتحاد اخلت فذلك الكلية في الواقع فاما ان
 ثبت بنظر آخر وهم جزاً فيلزم التسلسل اوبع فيلزم الدراجيب بان الشخصية ضرورية مثبتة بالكرم اذا اعتبرنا موضوعاً من حيث
 ذاته ونظريته مثبتة بالفقره اذا اعتبرنا موضوعاً فرداً من افراد النظر القضائياً تختلف فذلك بحسب العنوان فان قولك صانع العالم
 موجب نظري وقولك الواجب موجب بدى كذا افادة بعض المحققين ولا يخفى ان فيما اختاره الامام خلاصاً عن هذه التكلفات وما
 ثبت منه اى من العلم الثابت بالعقل فمن بيان للوصول والضمير للعلم وزعم بعض من يدعى العلم ان من بعض الباء والضمير للعقل
 بالبداهة اعلم ان لهم في البديهي والضرر عاصلاً حات مختلفة تختلط على الناظر وايضاً فكلام الشارح نوع تخلط فلقد قدم كناية
 مصطلحاتهم فاحدها وهو المشهور ان العلم ان حصل بالدليل نظري وببديهي الكسبي والاستدلالى كالعالم بحسب وث العالم وان حصل
 بالدليل ضررى منقسم لثلاثة اولى ببديهي لا يحتاج الى غير تصق الطرفين كالعالم بان الكلى اعظم من الجز ومنه نظري
 يحتاج الى واسطة حاضرة معها كالعالم بالاربعه منقسم بمساويين ومنه حسى كالعالم بالبعثات ومنه وجدلنى مدرك بالخوارى الباطن
 كالعالم بالبحر والوطن ومنه حسى كالعالم بان القمر مستضى بالشمس ومنه تجرئ كالعالم بالاسنان سهيل ومنه تواترى كالعالم بوجى
 بغداد وثانيها ان العلم ان حصل بالدليل فكسبي ونظري واستدلالى وان حصل ببدنى ببديهي وضررى منقسم لثلاثة ولا فرق
 بين الاصطلاحين الا ان البديهي على الاول تم من الضررى وعلى الثانى مسأله وثالثها ان العلم ان كان للفقده مدخل فحصوله
 فالكسبي ومنقسم الى نظرى حسى تجرئى تواترى والنظري فظاهره المسمى بالضرر الحاسى الى الحسوس ومقتضى الاختيارى اما الثالثة الاخيرة فلتفرعها على

العلم بالضرر الحاسى الى الحسوس ومقتضى الاختيارى اما الثالثة الاخيرة فلتفرعها على

مدخل في حصوله فضروري منقسم المادى ونظري ووجدانى واربعاها ان العلم ان استقل القدر في حصوله فاكتساب وهو الحاصل
 بالنظر والاستدلال وان لم يستقل ضرورى منقسم الى اقسام السبعة فان الحسى والحسنى والتجربى والتواترى وان كان للقدر
 مدخل في حصوله لكن القدر غير كائنية فيها لا تحصل بحسب الحواس المقدربل تترقب على امور لا نعلم ما هي وكيف حصلت
 حاسمها العلم ان كان بلا اختيار ضرورى والا فليس منقسم الى ضرورى حاصل بالاستدلال واستدلال حاصل معه وتفسير
 الاختيارى كما ان احد هاد خلية الاختيار بينهما استقلاله كما هو في الوجه الثالث والرابع ثم رجع الى التشرى فقوله ان العلم عند
 المصنف اختار الاصطلاح الثانى ولا يختار على عبارته ولكن الشارح فسره بالوجه الاول من الاصطلاح الحاسم وجعل المحلل في قوله
 ما ثبت منه بالاستدلال فهو الكتابى من باب حمل العام على الخاص نحو قولك ما يكون انسانا فهو حيوان ولا يخفى ما فيه من
 التكلف والذى حمل عليه توجيهه كلام البداية وذلك ما عجب كالتعمية ترك بعضها وتخصيص غيرها اى بول الوجه اى توجيه
 العقل والبداية واللغة اول جري الفرس من غير احتياج التفكير اى النظر واوثر عليه ان الحاصل بول الوجه واصطلاح
 هو البديى الاول وما لا يحتاج الى التفكير الاول والحسى والحسنى والتجربى ونحوها ففي الكلام فرح تافرا لا فضل ان يقال من غير
 احتياج الى شئ اخر من نحو واحد او تجرئة اجيب اوله انه اراد بالتفكير المعنى اللغوى لا النظر المعنى من غير احتياج الى الملاحظة
 امر اخر من تفكر وحس ونحوه كما يبان قوله من غير احتياج تفسير بول الوجه فليس معنى الاول الوجه بل يخص الاوليات بل معناه
 عدم الاحتياج الى النظر وانما ذكر اول الوجه بيانا للمناسبة بالمعنى اللغوى وانه انما يصح وحمل عبارة المصنف على الاصطلاح
 الثانى من ادراج الحسى والحسنى والتجربى في الضرورى ولكن الشارح حملها على الاصطلاح الحاسم فادرجها والاكتسابى فهو ضرورى كما علم

بان كل شئ اعظم من جزءه فانه بعد تصق معنى الكل والجزء والا فخطا لتوقف على شئ بعد الوجهه ومن توقف فيه حيث زعم

ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم منه ومثل هذا التفاوت الفاحش انما يتصور بحسب العادة في الرحم عند تكون
 الجنين وهذا بانصراف اكثر النطفة وما يمد لها من دم الطمث المخلوق عضو احد ارباع التولد فانه يتصور هذا العظم الفاحش
 في اليد عادة وتوثر في اكثر ما توثر به ولذا زعم بعض الحشيين ان معنى الكلام هو انه يتوثر في نخلة الله تعالى يد انسان اعظم منه والمنتهى
 هو القتل بالرجل وهذا ليس بعيدا فان دار الفيل يعضها من نقره بلفم وسوقه اذ فيها فتعظم جدا مع انها عضو عظيم فلا يعد ان
 يزيد على بقية البدان لم يتصور معنى الكل والجزء وذلك لان الكل هو مجموع اليد وبقية الاعضاء والجزء هو اليد فقط وقد يشكك
 بوجهين آخرين احدهما ان الجسم مركب من الهوى والصورة ولا يجوز ان يقال انه اعظم من احدهما اجيب بان المراد الاجزاء
 المقدرية وهى المتبادرة عند الاطلاق ثانياً ما انه لا يصح عند القائلين بتكوين الاجسام من الجواهر الفرقة اذ ثبتت الاعظمية
 في الكل لا يتصور بدون ثبوت الصغرى في الجزء والعظم والصغرى من تواجبه المقدر ولا هو هذا والجزء وما ثبت منه بالاستدلال اى
 بالظرفى الدليل سواء كان الاستدلال بالاستدلال من العلة على المعلول كما اذا ارى نارا لم يعلم ان لها دخانا وبسمى الدليل بيانيا
 بكثرته فنشأ يد منسوب الى اليد بكثره فتم اذن المعلول من العلة كما اذا ارى دخانا فعلم ان هذا نارا وبسمى الدليل انما يكثر

نقش يد بالنسبة الى ان بالكسر احد حروف المشبهة بالفعل وقد يخصر الاول باسم التعليل والثاني باسم الاستدلال للنقطة فهو
الكتابي اى حاصل بالكسب وهو اى الكسب مباشرة الاسباب اى استعمالها واصلها تلافيا للشخصين بحيث يمس بشرة احدهما بشرة
الآخر بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات عطف تفسير للصرف فاستدلالايات وكلا الصغائر بالكسر انجم العين كوش نيران
وتعليب الحدقة اى تحريك العين نحو البصيرات وسميت حدقة لاحراق بطن بها اى احاطته ونحو ذلك في الحسيات كوصف
المشموم على الالف ونش الهواد ووضع الف على الملموس ووضع الطوم على اللسان وبالجملة فهذه العلوم الحسية يكون للاختيار دخل
فيها بحيث اشارة العقل كسبها بصر الحواس اليها وازاء شاء لم يكتسبها بصر الحواس عنها كتمقيض العين وسد صمغ الاذن في مخالطة
في الاكتساب واورد عليه ان تولكم الكل اعظم من الجزء ايضا يتوقف على اسباب اختيارية يتكصو الطرفين والتوجه فينبغي ان يكون
الكتابيا اجيب بان المراد بالاسباب الاختيارية ما سوى تصو الطرفين والتوجه فالكتابي اى اذا اقر ان الاستدلال ما ثبت
بالدليل والكتابي ما حصل بالاختيار فالكتابي اعلم من الاستدلال لانه اى الاستدلال الذي يحصل بالنظر في الدليل
فكل استدلال ككتابي لان النظر في الدليل اختياري ولا عكس اى ليس كل ككتابي استدلالا كالبصائر بالكسراى كما يعلم
الحاصل بالثبوت للحاصل بالقصد والاختيار فهو الكتابي الاستدلال واذا عرفت هذا علمت ان حمل الاكتساب على ما ثبت
بالاستدلال على ما قرع الشارح هو نحو قولك ما كانا انسانا فهو حيوان ولا يخفى على العارف باساليب الكلام انه غير جيد في
هذا المقام لانه يفوت المقابلة التي قصدها المصنف بيز قوله بالبداهة وقوله بالاستدلال ولانه كما ان الضرري منحصرا
في ما ثبت بالبداهة فينبغي ان يخصر الاكتساب فيما ثبت بالاستدلال وكان الظاهر كما هو المعلوم من عادة القوم ان المصنف قصد
تعريف الضرري والاكتسابي فالانساب تفسير محل كلام المصنف على الاصطلاح الثاني من الاصطلاحات الاربعة وما اورد على
تفسير الشارح انه يلزم على المصنف اهل ذكر كثير من العلوم اليقينية كما حسى والتجربى والمجسدى والتجربى لانها ليست تحصل
باول التوجه حتى تدخل في الضرري ولا بالاستدلال حتى تدخل في الاكتساب وقد يجاب بانها حاصلة باول التوجه على سائر
المشائخ لعدم تعلق غرضهم بتفصيل الحدس والتجربة ونحوها كما مر في بحث حصر الاسباب ولذا جعلوها حاصلة بالعقل فقط
واذا نفيها عن حدس والتجربة ونحوها ولما الضرري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي كما في كلام المصنف ويفسر الضرري
حينئذ بما لا يكون تحصيله مقدا والخلق وهذا التفسير منقول عن القاضي ابوبالقاء في اى يكون حاصله من غير اختيار
للخلق وتفسير كلام القاضي بهذا ما اختاره الشارح ادخال الحسى في الاكتسابي والمعلوم من كلام السيد السند في شرح المواقف
ان معنى كلام القاضي ان لا يستقل قلدة الخلق في حصوله فعلى هذا يكون الحسى من الضرري وقد يقال الضرري في
مقابلة الاستدلال ويفسر الضرري حينئذ بما يحصل بدون نكرو ونظر في دليل ومن ههنا اى من اختلاف اصطلاحهم في
تفسير الضرري جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس الكتابيا وهذا على التفسير الاول اى حاصله مباشرة الاسباب بالاختيار
بعضهم ضرريا وهذا على التفسير الثاني اى حاصله بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض بين كلام صاحب البدلية وهو الامام

نو الدين البخاري ووجه التناقض انه نعم العلم الى ضروري والكتابي ثم قسم الاكتسابي الى ضروري واستدل لا يجعل الضروري
 قسما للاكتسابي اذ لا قسم له ثانيا وهذا تناقض ووجه اندفاع التناقض ان الضروري الذي هو قسم الاكتسابي غير الذي
 هو قسمه وهو التناقض المشترك الاسمي حيث قال از العلم للمحدث احتراز عن علم الحق سبحانه فانه لا يقسم هذه الاشياء
 نوعان ضروري وهو ما يجد شه الله تعالى في نفس العالم من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده قيل يدل على ان الوجود زائد
 وهو خلاف مذ هب الاشعري وعندي انه اعتراض خفيف فان الاضافة كثيرا ما تقع بين اسمي الشيء لتغاير اعتباري
 تقول ذات الحق سبحانه ونفس زيد وتغيير احواله قال نو الدين كالصحة والمريض والجوع والعطش واللدقة والام وبشره
 في هذا النوع جميع الحيوانات انتهى والكتابي وهو ما يجد شه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد اوكسبه وانما لم يفهم
 لتلايد هب وهم البشري الى ارجاعه الى الله سبحانه وهو اى الكسب مباشرة اسبابه اى اسباب العلم وهذا ايضا يشترك
 فيه الحيوانات اذ لها الاصغاء وتقليب الحادثة واسبابه اى العلم ومن ارجح الضمير الى الكسب فقد وهم ثلثة الحواس السليمة والحبر
 الصادق ونظر العقل اذ توجه العقل لا النظر المتعارف ثم قال والاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظرى
 باول التوجه من غير تفكير والبعث عليه فيما سبق من كلام الشارح كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدراكه لا يجتاز فيه النوع
 تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان انتهى كلام البداية واورث عليه ان الحدسي والتجوي ونحوها تخبر عن الصميم واجب
 اولا بجعل قلبه من غير تفكير تفسير الاول النظر وثانيا بانها كصلة باول التوجه على المشائخ كما مر في دفع هذا الإيراد عن
 كلام الشارح وانما يصح الجواب الاول هناك بضع كلامه كان ما نفاعته بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الاطهام قال المصنف
 والاطهام المفسر بالقاء المعنى اذ ما يقابل المحسوس لا ما يقابل اللفظ والقلب بطريق الفيض يقال فاض الحوض اذا امتلأ
 بالما حتى سال من جوانبه ثم نقل الاعطاء للخير الكثير بلا استحقاق وعوض وانما قيد الالقاء بلفظك تين الآولى الاحتراز عن
 الوسوسة الشيطانية ومن زعم ان الفيض يعم الخير والشر فلا بد من ان يقال بطريق الجبريل خور الوسوسة فلم يتبعه استماع الاتهم
 اثباتية الاحتراز عن العلم الحاصل بالاكتساب وانما قيد الالهام بهذا التفسير لانه قد يكون بمعنى الوحي الالهي الى انبيائه وهو
 مفيد اليقين قطعاً ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق خلافا لبعض الصوفية والشيعة مستدلين بوجه
 احداهما قوله تعالى فانهم لم يخبروا بشيء مما ينزلنا عليهم الا نرى في القلوب ان هذه طاعة وهذه معصية اوجب بان المعنى اعلمها
 بانزال الوحي على الانبياء الثاني قوله تعالى وادعى بك الى النحل فاذا اراهم اليها حتى حرت المصالح فالمؤمن اولى لا الله سبحانه
 شج صدك نبوة اوجب بان كلامه في المعنى الذي لا يدعوا من الله او من الشيطان او من النفس اما النحل فقد خلق الله
 سبحانه فيها العلم حتى عرفت انه من الله الثالث قوله تعالى افن شج الله صدك للاسلام فهو على نون من ربه اوجب بان
 المؤمن شج صدك بنو الاستدلال بالبراهين الحقة الرابع قوله عليه السلام اتقوا فاسدة المؤمن فانه ينظر بنو الله اوجب ولا
 بانه موضوع كما قاله الصغاني وقبه نظرون السيد محمد وهو اعرف بالحدوث من الصغاني وثانيا بان لا ننكر حصول العلم له لكن لا

نبعثه حجة على العيرة والثابان الفارسة ظنية وكلامنا في اليقين الخاسر ان واصفة سال النبي صلى الله عليه وسلم عن البر والارتم
 فقال ضع يدك على صدرك فأحلك في قلبك فدعه وان اتاك الناس فبعل شهادته قلبه حجة فوق فتوى العلماء اصحاب الحجج و
 الجواب عدى اوله بانها في الامم التي يكون المستق اعرف بها من المغي يكون الشيء ملكاله او غير ملك ولذا قال بعض القضاة المنتهات
 عالمان ولي جاهل يخاف ان وثانيا بانها امر ان يعمل باجتهاده ودليله وقد تقرر انه يجب على الجتهاد ان يقدم اجتهاده على اجتهاد غيره
 السادس ان عمر كان صاحب العلم كما في الحد يث اجيب بان ثبوت هذه الكرامة له مسلم اما كون الهامه حجة على الغير فممنوع
 ولذا كان عمر يذم على الكتاب والسنة والدليل الشرعي لآل الهامه واستدل وكشف المنار على بطلان حجية الالهام بوجه احدها
 قوله تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فالزعم الكذب يجهزهم عن البرهان فلو كان الالهام حجة لما تحقق بحر الكفار لانهم يمكنهم
 دعوى الالهام الثاني ان الواقع في القلب تدبر من زائد كالموتى وقد يكون من الشيطان لقلبه تعالى وان الشياطين ليوحون المواليهم
 او من وسوسة النفس لقلبه تعالى ونعلم ما توسوس به نفسه ولا يمكن التمييز بينهما ان قلت ذكر الصوفية التمييزها اجيب بان يكون حينئذ
 استدلالا لالهاما الثالث قوله عليه السلام من فسر القرآن برأيه فليتب مقعده من النار والتفسير بالرأى المستفاد من النظر والدليل
 جائز اجماعا فعمل الرأى بلا استدلال مذموم حتى متعنى بالمتنفي يرويه اى بالهام الاعتراض على حصر الاسباب والثلاثة اى لو كان
 الالهام سببا للعلم لبطل حصر اسبابه في الحس والخبر والعقل فالواي يمكن للجواب بوجه اخر وهو ان الالهام منسحب في العقل كما ادراج الحدس
 والتجربة والوجدان فيه والقول لا يبعد ادراجه في الحدس وكان الاولى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشي لانه المطابق لما سبق من
 قوله واسباب العلم ثلاثة وقوله واما العقل فهو سبب للعلم ايضا الا انه حاول اى اراد التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعروفة واحد لا كما
 اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات والكليات والمعروفة بالبيانات والجزئيات فيه لف ونشروهم في الفرق بين العلم والمعروفة
 اقول احد هان العلم ادراك المركب والمعروفة ادراك البسيط اى غير المركب ووجه تسمية غير المركب بسيطان البسط واللغة ضد القيد و
 منه سمي الوسيط بسيطا لانك لا تذهب في الروطات لا كما لقبيد الملازم لمكان واحد ولما كان اجزاء المركب يتقيد بعضها ببعض بخلاف
 غير المركب فسمى بسيطا وهذا الوجه من خواص الكتاب ثانياه ان العلم ادراك الكلي والمعروفة ادراك الجزئي وقد ينسب الرجعة الاول المعلاء
 العربية والثاني المحكمات وعندى في الاول نظرا لانجد هم يزولون امثال هذه الالفاظ والاجزاء وقد يستدل على صحته بان يقال
 صحاف بالله لا عام بالله ثالثه ان المعرفة ادراك مسبق بالعدم والعلم اعم رابعها قال الالهام الرغب الرفض في في الذريعة ان المعرفة
 ادراك الشيء بتدبر وتفكر ففى اخص من العلم ولا يجزى استعمالها في البديهيات خامسها قال صدر الشريعة المعرفة ادراك الجزئيات
 عن دليل وهذا اخص من التفسير الثاني للقييد بالدليل ولذا قيل في تفسير الفقه بانه معرفة النفس ما لها وما عليها وهو عكس عن
 الالهام الا عظم انه لا يشغل علم المقلد واحتج بعض هؤلاء الفارقين على قوله بانه يقال بده سبحانه عالم لاعرف وقد ظهر لك ان هذا
 لا يقوم حجة على قول بعينه من الاقوال المذكورة لان اطلاق العارف ممنوع على كل قول منها على ازالة الاسماء توقيفية فيحتمل ان يكون عدم
 الاطلاق لعدم الاذن وان صح لغة سادسها قال امام ابو القاسم الحكيم المرقندي المعرفة ادراك الاشياء بصحها واسماها والعلم ادراكها

بجنتائهما سألهم بأن العلم في التصديقات والعرفية في التصديقات ثامنها ان المعرفة هو الادراك الثاني من ادراكين تخلق بينهما عدم كما اذا ادركت شيئا ثم نسيت ثم ادركته الا ان تخصيص الصحة بالذكرة لا درجة له يريد ان ذكر المعرفة بدل العلم موجه بما ذكرنا لكن ذكر الصحة مستدرك لوجه له اذ يكفي ان يقال ليس من اسباب معرفة الشيء بل لفظ الصحة قد يوجه خلاف المقصود وهو ان سبب المعرفة بفساد الشيء لا صحة واجيب بان الصحة بمعنى الثبوت لقول الشاعر

صح عند الناس افي عاشق
غير ان لم يعرفوا عشقي بسمن

وربان الاستدراك واجام خلاف المقصود باق وقال بعض المحشين اراد بالشيء الحكم الذي هو التوقيع والالتوقيع ومعنى الصحة مطا لواقع ومعرفة هذا الحكم هو العلم التصديقي ثم الظاهر انه والمصنف اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق الا اكثرهم كما يحصل بالحس والخبر والعقل وذلك لان اهل الالهام في غاية الندرة ويصعب للانسان على الغير كما يحصل له العلم العاصم بالاجاب الثلاثة والاشياء وان لم يكن المراد ذلك فلا شك انه قد يحصل به العلم لصاحب الالهام وحده فلا يصح قول المصنف ليس من اسباب المعرفة بل قد ذكر بعض الاكابر ان العلم الصحيح هو المأخوذ عن صاحب الشرع والمعلوم بالالهام والكشف واما الاستدلال العقلى فضعيف ولا يجيد صاحبه مخلصا عن تعارض الادلة وورود الشبهات بخلاف الالهام وهو لا يميزون بين الخطلات الروائية الشيطانية بنى الباطن وذكر بعضهم ان بعض العلماء دخل علم الالهام الرازي رحمه الله فوجد باكيما فسأله فقال انك على ضياع العمر في غير شيء قال كيف وانت امام الامم قال كنت احكمت مسألة بالذلال وكنت كلما تذكرتها اتمت على صحتها برهانك اشك فيه وهذا منذ سنين كثيرة ثم ظهر على الان انها باطلت مع دلالتها فآخات ان يكون كل ما عدى من العلم كذلك وقد ورد القول به في الجوابي الحدِيث النبوي كقوله عليه الصلوة والسلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنى الله ووضعه بعض الحدِيثين والحق انه صحيح ودفع في بعض النسخ قول عليه السلام اللهم رب لم استخسر لهذا الحدِيث فخر يجا ولم يذكره القارى الهروى في تخريج احاديث الشرح وفيه نظرا لان الالهام الانبياء روى خار عن المبحث واما الكلام في الهام غيرهم وقد حكى عن كثير من السلف واقول للحق ما ذكره الشارح لكر المصنف اراد حصر الاسباب لطلق العلم لا للعلم الذي يصلح للانسان فلا يصح حصره بالهم الا ان يلزم انه لم يقيد بالعلم الذي لا يقيد بمجت على الغير اعلم انه قد دخل حصر الاسباب اعتراض اخر وهو ان خبر الواحد والتقليد تدفيعان العلم فالاسباب خمسة فاجاب عنه بقوله واما خبر الواحد العدل هو المؤمن البالغ العاقل الذي يردى فرائض الله والواجبات والسن المؤكدة ولا يرتكب الكبائر ولا يدين على الصغار ولا يفعل ما يحل بالمرأة لا يبول على الطريق ولا كل ما شيا في السوق وتقليد المجتهد اليجته هو القادر على استنباط الاحكام الشرعية من القران والسنة والاجماع والقياس ويشترط فيه العلم بما يتعلق بالاحكام من الايات ويقال هي نحو خمسة ومن الاحاديث ولا يشترط الحفظ بل سرعة الاحتضار عند الحاجة وربما اجمع السابقون ويوجه الاستدلال المذكورة في اصول الفقهاء والاجتهاد بان الى آخر الدرر ومن زعم انه لا يمكن في هذا الازمنة فقد تحكمت ونفى علم غيره بمجهل نفسه ثم من لم يكن مجتهدا وجب عليه اتباع المجتهد لقوله تعالى فاستأمنوا من اهل الذم ان كنتم لاتعلمون ولا جماع السلف عز ذلك وهذا الاتباع يسمى تقليدا وهي اللفظ تجعل القادة في العنق ويكنى

به عن التسليم والاعتقاد ثم المعهود من السلف عدم الاختصاص بتقليد مجتهد واحد لكن حدثت الأهواء المختلفة وصار المتهاونون بالدين يتفون الرض من كل مذهب حتى كان أفعالهم باطلت بالإجماع المركب كصلوة من ادعى ومن ذكره بقوى الشافعي و
 للحنفي فآفة العلماء على الزام المقلد مجتهد واحد ونظر في عظماء المجتهدين فلم يجدوا في أهل لتدوين منهم كالعلامة الأربعة فآفتوا
 على ان يتقلد المجتهد احدثهم وهل يجزئ الرجوع فالحق لا الا اذا غلب ظنه على ان غير هذا المجتهد اعلم ويجزئ تقليد غير امام المذهب
 فمسئلة واحدة استينافا ما بعد العمل فيها على وفق صاحب المذهب فلا الا اذا اشتدت الحاجة فيجوز الرجوع الى فاضى مذهب
 آخر ليقى بجأته وهذه الفوائد ما تحفظ وقد يعيد ان الظن والاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال لف ونشر ترتيب اى خبر الواحد
 يعيد الظن المراد بالواحد ما لا يبلغ عد التواتر الواحد الحقيقي والتقليد يعيد الاعتقاد القابل للزوال فان المقلد يتدبره ان
 المجتهد الآخر اكثر عدلا وصوابا من يقبله وقد يبلغ درجة الاجتهاد فيجد ليلا على خلاف ما كان يعتقد فيزول اعتقاده ومن عجزت
 هذا الباب ان الحارثى كان شافعي المذهب فقرر في كتابه انظارا ملتا اذا ماتت وفي بطنها ولد حتى لم يثبت بطنها خلافا لابي حنيفة و
 كان الحارثى تولد مشقرا فقال لا ارضى مذهب رجل يرضى بهلاكى فترك مذهب الشافعي وصار من عظماء المجتهدين على مذهب
 الحنفية وانا لا نجد نعيم بعد الثلاثة مثل الحارثى وابن الممام لاحاطتهما بعلم الحديث فكانه اراد بالعلم ما لا يشتمها اى كان المصنف
 اراد بالعلم فى قوله واسباب العلم ما لا يشتمل الظن واعتقاد المقلد اى اراد العلم اليقيني فلا باس بغير وجه الاسباب المشبهة لغير اليقين عن
 المحصر والا ان اريد بالعلم ما يعبر الكل كما هو مصطلح الحكماء فلا وجه المحصر الاسباب الثلاثة وادرج عليه ان تولد كان للظن نينا فى
 ما سبق فى تعريف العلم من الجزم بان العلم عندهم مقابل للظن ولعل هذا رعاية لما اشتهروا به تعميم اطلاق العلم

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام فى حدوث العالم نال والعالم مشتق من العلم وقد جاء فاعل بالفتح لما يفعل به كالحاتم لما يختم به والطابع لما يطبع به فكذلك
 العالم لما يعلم به الشئ ثم غلب نية يعلم به الخالق سبحانه اى المصنوعات لان الناظر فيها يعلم ان لها صانعا ويطبق على مجموعها وعلى اجناسها و
 يجمعها لنظر الى الثانى على عالمين وعوالم ولا يطلق على افرادها فلا يقال زيد عالم ولذلك قد يزعم انه جمع لا واحد له من لفظه وان العوالم و
 العالمين جمع للجمع اى ما سوا الله تعالى ما موصولة وسوى ظرف بمعنى غير منصوب بفعل عام محذوف اى كان من الموجبات بيان
 للوصول وفيه احتراز عن الهمم العدمية بما يعلم به الصانع بيان ثمان لموصول او للموجبات والمشهور انه من جملة التعريف للاختراز
 عن صفات الحق سبحانه. ولكن الشارح اختار اخرجها بقوله ما سوا الله فعلى هذا يكونا شامرا الى وجه التسمية بعد تمام التعريف اعترض
 عليه بان الصانع لم يوجد فى كلام الشارع وقد ثبت ان الالهة توتيفية واجاب الشيخ تقى الدين السبكي بانه قوى والشاذ صفة
 الله بدل صبغة الله وقال آخرون لاحاجة الماشاذ لقوله تعالى صنع الله الذى اتقن كل شئ وادرج عليهم ان الالكتماء بالاصد انما
 هو مذهب بعضهم وقال السيوطى بل جاء مصرحان في الحديث عن حذيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله صانع كل
 صناعم وصنعتة مراه الحاكم والمستدك يقال عالم الاجسام وعالم الاحراض وعالم النباتات وعالم الحيوان قيل جمع الاوليين لا شامرا لهما

على اجناس مختلفة منطقة بخلاف الخبيرين لا غير ذلك كعالم الافلاك وعالم العناصر عالم الملائكة وعالم الجن فيخرج عن تعريف العالم بقوله ماسوي صفات الله تعالى لا هما ليست غير الذات كما انها ليست بينها وهذا مبني على مصطلح الاشاعة من ان العينية هو الاتحاد في المفهوم والغيرية هو مكان الافلاك فصفاة التي سبحانه لا عينه لعدم اتحاد المفهوم ولا غير لعدم امكان الافلاك وهذا الاصطلاح محل كثير من المطاعن وكان الحسن عمل قوله ماسوي والله على المعنى اللغوي واخراج الصفات بقوله مما يعلم بالصانع كما فعله القوم بجميع اجزائهم السموات وما فيها كالنواكب والملائكة والنجمة والاشراخ والارض وما عليها كالفنصر والمواليد لما كان المقصود من هذا الكلام واضحا وهو تعبير الحكم على كل موجد علوي وسفلي لم يذوق التدقيق الفلسفي بان يقول السموات وما عليها وفيها والارض وما عليها وفيها وتحتها كما الموجدات فغير ثابتة عند المتكلمين فالراجحة الى التعرض بما وقد ذكر الفضلاء من المفسرين في جمع السموات وافراد الارض كما يتبينها ان السموات طبقات متفاضلة مختلفة للقائين والارض طبقات متصلة متفقة للحقيقة وقال الهمام الذي جاء في مساندة ما بين الارضين حديث وليس بتأثيرها ان جمع الارض ثقيل وهو ارضون بفتحين ومنها انقضى السموات معلوم للحاصة والعامية بالنظر الى الحركات المختلفة بخلاف الارض فانها اما تعلم من جهة الشرع ولذا كانت العرب تستعمل السموات جمعا والارض مفردا ثم نزل القرآن بلغتهم وهذا الوجه من خواص الكتاب محدث اى فخرج من عدم الوجود خلا فابعض الطبيعيين حيث زعموا ان يخرج نفسه من عدم الوجود وهم يصادمون البداية في تجويزهم الرجحان بل اخرج وقد ينسب هذا القول الى يقرطبيس بمعنى ان كان معد وما فوجد صرح بذلك لا الفلاسفة قد يعترفون بان العالم خور من عدم الوجود بمعنى ان بالنظر الى النفس معدوم وواجب الوجود موجد خلا للفلاسفة لا بد في شرح المقام من تقديم مقدمات القديم الاول في زعم ارسطاطليس واتباعه الجسم مركب من جوهرين احدهما الهويولى وثانيهما الصورة المعالفة في الهويولى وتسمى الصورة الجسمية ودليلهم ان الجسم متصل فذاته لا مفصل فيه كما يشهد به الجسم فاذا عرض عليه الانفصال فلا شك ان المتصل الواحد انعدم وحدت متصلان ضرورة ان الواحد غير الاثنين ثم لا بد ان يكون شئ مشترك بين المقسم والقسمين وياتي في الحالين والان كان التقسيم اعلا ما للجسم بالكلية وواجب الجسمين الاخرين من عدم واللازم ما كل باضررة فهذا المشترك هو الهويولى وذلك الامر المنعدم بالانقسام هو الصورة وانما كان الهويولى جوهر البقا كما علم تواخر الصق عليها وانما كانت محلا للصق لا لاضاها بالوحدة الاضالية والكتلة الانفصالية بواسطة الصورة فلصق لا انحصار صراعت بالهويولى وهو للحدود القديمة الثانية فالواحد اجسام بعد اتفانها في حقيقة الجسمية مختلفة الطابع والافلاك والارض والحر والبارد والبرذنت ان في الجسم شيئا اخر هو مبدأ تلك الافلاك فيكون الصورة النوعية لا الاجسام تنتج عنها انواعا وهي جوهر عند قوم وعرض عند اخرين المقدم مئة الثالثة الصورة الجسمية ماهية نوعية هي الجوهر الممتد في الجهات والموجود في كل جسم فزمنها ونسبة تلك الافراد اليها كنسبة زيد عمر الى الانسان والهويولى لا تنفك عن فرد من افرادها ويحيط افرادها الصق على هويولى واحدة المقدم مئة الرابعة الصورة النوعية ماهية جنسية تحتمها انواع مختلفة للقائين كالصورة النوعية للناظر الصورة النوعية للدار نسبتها الى النوعية المطلقة كنسبة الانسان والقرى الى الحيوان المقدم مئة الخامسة الصورة النوعية قد تتبدل بصورة نوعية اخرى فينقلب نوع الجسم كالما ينقلب هو اربا والعكس والهويولى في

للملح واحدة لمقدمة السادسة الشكل هيئة تعرض السطح والجسم من احاطة حد واحد به او حد فدلوا واحدا محيط بالسطح كما في
 الدائرة بل جسم كما في الكرة والمحدود المحيطة بالسطح كما في المثلث واما الجسم كما في السيف وترجع الى الشرح حيث ذهبوا الى قدم السموات
 بجراحة تشد يد الدال جمع مادة والمراد بها الهوى ووصفها اي الصق الجسمية والنوعية و زاد بعض المحشين الصورة الشخصية
 وهي الاما لا تشخص الجوزية من الصورة الجسمية والنوعية اذ في كل جسم شخص من الجسمية وشخص من النوعية واما عبارة
 عن الاخر ارض التي يتمايزها اشخاص الماهية الواحدة واشكالها اي الكونية وقد يرغم ان الاشكال عطف تفسيرى للصورة و
 هذا جعل عظيم وبالجمل زعم الحكماء انه لا يحدث في السموات الا الحركات الجوزية والارضاع الجوزية انزلت شكل الافلاك واحدا
 هو الكونية فارصد الجسم فلنت لانها اراد الكونية القائمة بكل فلك اولان بعضها كرات ممتمة كالكواكب وبعضها كرات مجوفة
 متشابهة الشئ كالفلك الاعظم وبعضها غير متشابهة الشئ كالمتممات و قدم العناصر وهي اربعة بالاستقراء الناصر الهوا والماء
 والارض جمع عنصر يضم العين والصاد وهو الاصل وسميت عناصر لانها اصول المواليد الثلاثة اعنى الحيوان وانبثات المعدن
 بزعمهم ولا رما عن ذلك من حيث الشرح بموادها اي هيولياتها ووصفها المشهور من مذهب الحكماء ان هيول العناصر
 قديمة مشتركة بينها وان صفتها الجسمية قديمة بالنوع والنوعية قديمة بالجنس لا بالنوع اما قولهم ان الجسمية قديمة بالنوع
 فعناها نوع جسمية الماء مثلا مستم الوجوه الا لا ابدأ بوجوه بعض اشخاصها عقب بعض لان هيول العناصر لا تنفك عن شخص
 من نوع الجسمية واشخاص الجسمية تغنى وتحدث بالاتصال والانفصال والحاصل ان نوع الجسمية قديم واشخاصها حادث واما
 قولهم ان صفتها النوعية قديمة بالجنس فعناها ان جنس الصق النوعية مستمر الوجوه الا لا ابدأ بوجوه نوع منها بعد نوع ونطاقه
 انواعا بحيث لا يخلو هيول العناصر عن نوع من الصق النوعية فلم يزل نوع من العناصر في جوف تلك القمر واما قولهم ان صفتها
 النوعية ليست قديمة بالنوع فلا العناصر تنقلب بعضها ببعض فيجب ان يكون عنصرها نارا حادنا منقلبا عن الهوا وهو
 حادنا منقلبا عن الماء وعن التراب او بالعكس فيكون كل نوع من تلك الصق النوعية حادنا وجنبها قد يما هذا غاية توضيح
 مذهبهم لكن بالنوع اي لكن صفتها قديمة بالنوع وقد علمت ان مذهبهم قدم الجسمية بالنوع والنوعية بالجنس فلام
 الشارح يحتمل وجوها احد هانها اراد الصق الجسمية الثاني ان اراد بالنوع النوع الاضافى وهو عم النوع والجنس فعلى هذا يكون
 المراد بالصق ما يعم الجسمية والنوعية الثالث ان اراد بالصق الجسمية والنوعية وبالنوع الحقيقي ولكنه لم يرض بقولهم الصورة
 النوعية قديمة بالجنس اما اوله فلان جواز انقلاب لا يفيد وقوعه واما ثانيا فلان حدث نوع من العناصر تشكل على قولهم بقدم
 المواليد الثلاثة الركيمة من العناصر اربعة باجماعهم فان قدم المواليد يستلزم ان يكون كل من نوع الناصر الهوا والماء والارض
 قديما وهذا يوجب ان تكون صفتها النوعية قديمة بالنوع لا بالجنس لان القدم بالجنس انما يكون في انواع حادثه متعاقبة
 بمعنى انها لم تخل قط عن صفة ما تفسيره على الوجه الاول اذ العناصر لم تكن خالية عن فرد من نوع الجسمية وعلى الثاني انها لم تخل
 عن فرد من نوع الجسمية ولا عن نوع من جنس النوعية وعلى الثالث انها لم تخل عن فرد من نوع الجسمية ولا عن فرد من نوع النوعية

هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام نعم اطلقوا القول بحديث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبب العلم عليه
 جواب عن سوال مقدّم بقدر الرسول انك قد حكيت عن الفلاسفة القول بقدم السموات والارض ونحوه بان
 ما سوى الله تعالى حادث وحاصل الجواب اناسلما انهم يصرون بالحدوث لكنهم يفسرون حدوث العالم بمعنى آخر غير مناسبت
 لللازمية وهو الاحتياج الى الغير تفصيلا منهم يقسمون كلا من القدم والحديث الى اثنى وزمانى فالقدم الذى عدم الاحتياج
 الى الغير القدم الزمانى عدم المسبوقية بالعدم والحديث الذى الاحتياج الى الغير التقدم الزمانى المسبوقية بالعدم والعالم عندهم
 قديم بالزمان حادث بالذات ومطلوب بان حادث بالزمان وفى هذا المقام اجابت شريفة البحث الاول ما ذكره الشارح هو
 مذاهب ارسطى من بعده من الفلاسفة وبعضهم مذهب اخر احدثها قول افلاطون ان العالم حادث بالزمان كما هو معتقد
 اهل السنة واما ما نسب اليه من تقدم الارض لخلقها فغير صحيح تانيها مذهب نينثا كوس وسقراط وقد ما الفلاسفة وهو ان
 الجسم قديمية بما حدثت بصورتها فزعم بعضهم ان الاصل هو الماء القديم ثم خرجت منه السموات والارض ويقال اخذ الحكيم تالميس
 هذا القول عن الشواة فقد جاء في السفر الاول من ان الله تعالى خلق جوهرا فأنظر اليه نظرا لهيئة قلوب نصا وماه فانرفع من الماء
 دخان فخرجت منه السموات وظهر على الماء زرع انقياس ان اصل لكل الهواء وقال فيلوسوف النار قال ديمقراطيس اجسام صغرا
 متصادفة ولكن تاليها اخطأ في قدم الماء وزعم انقياس ان اصل لكل الهواء وقال فيلوسوف النار قال ديمقراطيس اجسام صغرا
 لا تقبل القسمة كانت متحركة في الماء فالتمت وصارت افلاك وعناصر تاليها مذهب جالينوس وهو التوقف وقيل انه قال لتخليد زعيم
 مونة الكتب عنى ان جالينوس لم يعرف قدم العالم ولا حدوثه ولم يعرف ان الرزح هو المزاج او غيره البحث الثانى ذكر المتكلمون ان الاقسام
 على نبينا وعليهم السلام اجمعا على حدوث العالم وان القول بقدمه كفر يوجب عن الامام ابن تيمية امام اهل الحديث قهرا الحنابلة
 تقدم العرش وهو قول شاذ لا يعيب البحث الثالث استدلال الفلاسفة على قدم العالم بوجه كثيرة احدها ان العلة التامة ان كانت
 قديمة فهو قديم لا يتخلف المعلول عن العلة التامة محال وان كانت العلة فى الارز ناقصة ثم تمت بامر حادث فقلنا الكلاهما الى
 علة الحادث فيلزم التسلسل اجيب اولها بالعلة التامة قديمة ولكن وجب الممكن فى الارز محال وثانيا بانها حادثه اذ من جملة
 تعلق الازالة الالهية وتعلقها بالاجتناب العلة لما ثبت من ان المختار قد يرحم احد مقدريه بل يرحم قد حرم العطشان وثالثا بانها
 منقوض بما حدثت فى هذا اليوم مثلا فانها ان تقدم عدم العالم على وجب عدم زمانى لا يتصور الا بسبب الزمان على وجب العالم
 والزمان من جملة العالم فحدث العالم يستلزم تقدم الشئ على نفسه وهو محال واجيب بانه تقدم ذاتى لازمانى وليس قبل وجب
 العالم زمان اما حكم الوجود بامتداد عدم السابق على العالم فيا طم حكمه بامتداد المسافة الغير المتناهية حول علم الاجسام التالىها
 ان احداث العالم ووقوت مع تساوى الاوقات ترجيح بلا مرجح اجيب اولها بان المحال هو الرجحان بلا مرجح لا ترجيح المختار احد
 مقدريه وثانيا بان الاوقات قبل حدوث العالم واول الاوقات مفرج بكونه اولها ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو
 اى العالم اعيان واعراض وخالف فى هذا الحكم رجلان احد هما البخاري من المعتزلة قال العالم اعراض مجمعة ولا وجب للاعيان

ثانيهما ان كيسان من المعتزلة زعم ان العالم اعيان ولا وجود للعرض وكلا القولين مكابرة غير مسموعة لانه الضمير لما سوى الله تعالى اذ
 للمكان وهو مفهوماً ما سبق ان قادم بذاته فبين والانعرض بفتحين وكل منهما احادث هذا الكبرى الدليل الطولية كما سنبين ولما
 يعترض له المنصف اعسكت عن ذكر الكبرى ودليله الا الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر المسمى بالعقاد كيف اى يليق به و
 هو مقصور على المسائل دون الدلائل قيل ياتي قوله ثم اشار الى دليل حدث العالم اجيب بان الاشارة غير الذكرف الا هيان الغاء
 للتفصيل ويزعم انها للعطف وكان الاحسن ان يقول والذين لان التعريف للماهية لا للافراد واجيب تارة بان الالام ابطلت معنى
 الجمعية تارة بان العرف هو العين المفرد المفهوم من الاعيان ها اى يمكن الامة الا هيان الخاص وهو استقرار الوجود والعدم وانما المفرد الموصوف
 بالمكن لتلايق التعريف الواجب تعلقه يكون له قيام بذاته ويقترن بجملة من اتسام العالم اى من زمان الوصول بالمكن بقريته ان
 العين قسم من العالم والعالم ممكن فليس تفسيره بعدل بغير مثل في التعريفات ثم هذا مصطلح المتكلمين واما عن اصطلاح حكما فالعين
 هو الموجود في الخارج ويقال له الذهني الموجود في الذهن ومعنى قيامه اى قيام العين والمكن قالوا قيد القيام بالاخص افتى الضمير ولم
 يقل معنى القيام بالذات لئلا يدخل قيام الواجب تعلقه بذاته في التعريف بذاته عند المتكلمين ان يتحيز التعريف في عرف المتكلمين
 قبول الاشارة لخصية بانه في هذا المكان ادى في هذه اللحظة واصلة في اللغة الاستقرار في المكان من قوله ثم حارة اذا احاطه لان المكابرة
 بالمكن وعنه الحيز بالتشديد والكسر على فعليل للمكان بنفسه غير تابع تحيزه لتعريفه اى هو غير نصب على الحال وتحيزه رفع على انه فاعل
 تابع واخرض على تعريف العين بانه يصدق على مجموع الكوكب من عين وعرض كالمسير للركب من الخشب والشكل القائم به فان تحيز
 الجميع ليس تابع لتعريفه ولا يسمى عيناً واجيب اولا بالتزام نه عين وتاثيره ان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون عرض التحيز له بواحدة
 وهذا المركب انما يتحيزوا اسطة جزئه الذي هو العين وتأثيره بان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى اعيان والاعراض السريه
 مركب من عينين فلا يكون مما نحن فيه ولو لم يكن عليه ان العرض لا يريد بطلان انحصار التقسيم حتى يد فعد خروج السريه عن التقسيم
 مقصود ان التعريف صادق عليه مع انه ليس من افراد الحدود بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوه الذي هو موضوع الضمير
 الاول للجوه والثاني للعرض المحله الذي يقومهم تفسير للوضع والتقييم جعل الشيء قائماً للعرض لا يقوم بنفسه بل بموضوعه الموضوع
 يجعله قائماً علم ان الموضوع والحل واحد والعرض والحال واحد عند المتكلمين وقال الفلاسفة المحل اعم من الموضوع والحال اعم
 من العرض لان المحل اما ان يكون مستغنياً في وجوده عن الحال فيه كما نجح المستغنى عن لونه وهذا القوم مقوم للحال واما ان لا
 يستغنى عنه كما هيولى فاخرج هو محيل فيه الجوه انزعمسى بالصورة ولا تستغنى الهيولى في وجودها عن الصورة وهذا القوم مقوم بالحال
 والموضوع هو القوم الاول المقوم لما حل فيه فان قلت تفسير الموضوع بالمحل المقوم انما هو مبني على مصطلح الفلاسفة فغيره الشارح به
 اجيب بوجوب احد هما انه الراد بالمحل المعنى اللغوي فلا بد من وصفه بالتقييم احترازاً عن المحل اللغوي كالنكر لئلا يثاره ان قوله
 الذي يقوم صفة كاشفة لا احترازية ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده وفي الموضوع قال تده المتكلمين
 وجود العرض هو وجوده في الموضوع وفسره السيد السند في شرح المواظف بعدم تمايزهما في الاشارة لخصية وقال قد يفرق من هذه الجوانب ان

وجوه السواد في نفسه مثلا هو وجوهه والجسم فيها معه به وليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالحجم ولا يخفى ان امكان ثبوت شئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهى واجيب وبجواب احد هان عبارة الشارح محولة على السطح ومقصود اتحادها بالاشارة للحسية وتبين نظرا كان لتبديل عدم الانتقال بل ذلك بالامتناع ثانياً فان ما ذكره السيد انما يدل على المغايرة في المفهوم وهي لا تدل على المغايرة في الذات و مقصود الشارح هو الاحتراق في الذات وهذا يتم الانتقال عنه اى يستحيل انتقال العرض عن موضوعه الى موضوع آخر لانه لو انتقل لاندوم وذلك لان وجوهه كان عين قيامه بهذا الموضوع فاذا انتفى القيام انتهى وجوده فكيف يقوم بموضوع آخر واعم ان امتناع انتقاله عما اتفق عليه الحكماء وجمهور المتكلمين واعترض عليهم اولا بالاشعاع ينتقل من السماء الى الارض معرانه عرض اذ لو كان جمعا لحرق الزجاجات وثانياً بانماذج العرض ينتقل الى الجوار كمنحة المسك وحرارة النار وبرودة الثلج واجيب عن الاول بالاشعاع لا ينتقل بل يحدث على ما يقابل المضي وعن الثاني بان العرض يحدث في الجوار ومن غير انتقال اوجهه لحدوث نفى الوجودين فعندنا العادة الالهية واما عند الحكماء فيفيض العقل الفعال بخلاف وجوه الجسم في الجزاى في المكان فان وجوهه في نفسه امر ووجوه في الجزاى اخر وهذا لا ينتقل عنها اى ينتقل الجسم عن المكان وعند الفلاسفة عطف على قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين معنى قيام الشئ بذاته استغناء عن محل يقومه صفة محل والضمير الاول له والثاني للشئ وانما وصف المحل بالقيام اذ خلا للصورة فانها جوهه عندهم ومع هذا نحل في الهبوط ولا تستغنى عنها لولا كفى على قوله عن محل خوجت الصورة عن حد ما يقوم بذاته واذا وصف المحل بالقيام دخلت لان الصورة لا تختار الى الهبوط في تقومها اى وجوهها بل في تشكيلها ثم هذا التعريف يعم الواجب والمجردات الاجسام بخلاف تعريف المتكلمين فانهم يخص الجواهر الفردة والاجسام وليس ذلك لقصور بل لانهم قصدوا تعريف قيام الجوهه بالجسم فقط ومعنى قيامه بشئ اخر اختصاصه به الضمير الاول للقيام والثاني لما يقوم به بحيث يصير الاول نعتا والثاني مفعولا اى يشق من اسم القيام ما ينحل بالمواطاة على ما يفهم به كقولك في السواد والعلم جسم اسخ وزيد عالم وهذا يعنى باختصاص الناعت وادخر عليه قوله هو فلك مكوكب وسيصف مذهب سواد كان اى المنعوت متجزا كما في سواد الجسم اولا كما في صفات الباري عز اسمه والمجردات هو جوهه محجوة عن المادة غير قابلة للاشارة للحسية فوى ليست باجسام ولا هي ان كمالا متكة والنغوس الناطقة وانكر المتكلمون والمجردات وقالوا كل ما سكت الله تعالى جسم واجزء لا يتجزى اذ عرضوا للملكة والنغوس اجسام ان قلت ما سبب اختلاف المتكلمين والفلاسفة في تعريف القيام قلت اراد كل من الفريقين تعريف الجوهر العرض اما المتكلمون فاصتروا عن تسمية الله تعالى جوهر اوصفاته اعرافا واصرهم والممكنات في الجوهر الفرد والجسم وما يفهم بها واسمها الاولين عيناً والثالث عرضاً فقصدوا بالتعريف ما يشتمل العين والعرض فقط واما الحكماء فلم يخشوا بعضهم عن تسمية الخلق سبحانه جوهر اوصفاته اعرافا واثبتوا الممكنات جواهر مجردات فقصدوا بالتعريف ما يشتمل الكل وهو اى اذ قيامه بذاته من العلم قيل احترازهم عن الواجب تغلق ويرد عليهم انه قد سبق تفسير الموصول بالمكن فالحق انه توضيح للمقصود لا احتراز ومن العجب ان بعضهم اعترض على الاحتراز بان المتكلمين فسروا القيام بالتحيز فلا حاجة الى التحرز عن الواجب فاجاب بعضهم بان الاحتراز يصبى على تعريف الحكماء وهو مشتمل على قيام الواجب بنفسه كالاهاهه ان انما كرم من جزئين اراد الجزاء الذي

لا يخفى نضاعى الأثر من جزئين قبل الفاعل بمعنى المصدر والمعنى او صدر صعودا وهو للجسم وهذا من ذهب
 جهنم الاشارة فاقول للجسم جزءان عندهم ولا واسطة بين الجزء والجسم وعند البعض من المشاعرة لا بد له من شئت اجزاء
 بان يوضع جزء بجانب جزء وثالث على ملتقاهما فيحصل سطح مثلث جوهري من ثلاثة خطوط وكل خط منها مركب من جزئين
 ليستحقق الابعاد الثلاثة وهي الخطوط الثلاثة فان البعد امتداد منقسم واقله جزءان اعنى الطول والعرض والعق وهذا اصطلاح
 غير معروف في اللغة والعرف والمليغة فلان الطول اطول الامتدادات والجسم والعرض بعدا اقصر منه بقا طعه على قواصر و
 العقن بعد يقطع كل ارضها على قوائم واما عرف فلان الطول هو الامتداد المفترض او اكد العرض ثانيا والعق ثالثا بشرط التقاطع
 على قوائم بحاله ولا شك في ان خطوط هذا المثلث لا تتقاطع على قوائم وايضا هو سطح لا يتحول له واجب بانهم ارادوا البعد
 المفترض او ثانيا وثالثا مع حذف شرط التقاطع على قوائم ولكل ان يصطلح بما شاء وعند البعض من ثمانية اجزاء ليحقق
 تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة وهو على الجبائى المعتنى قال لا بد من السطح من تقاطع بعدين على قوائم ولا بد في
 الجسم من سطحين جوهريين ثم اقل السطح الذي فيه تقاطع القوائم اربعة اجزاء فاقول للجسم من ثمانية اجزاء فيوضع جزء بجانب
 جزء ثم يوضع جزء على ملتقاهما من جانب وجزء على ملتقاهما من الجانب المقابل له فيحصل سطح ذو بعدين متقاطعين
 على قوائم ثوب يوضع اربعة اجزاء على هذه الامر بعتة فيحصل بعد مقاطع لكل من البعدين على قوائم ثورا علم ان الشارح اكتفى
 ببعض الاقوال وههنا اقوال اخرى اقول ابى الهذيل العلاف من المعتزلة وهو ان اقل اجزاء الجسم ستة فان اذا
 وضعت على ملتقى الاجزاء اربعة التي ذكرها للجبائى جزء من جانب وجزء اخر من جانب اخر حصل من هذين الجزئين
 بعد ثالث مقاطع على القوائم البعدين الحاصلين من الاربعة ثانيا فقول صاحب المواقف انه يكفر اربعة ونوعين بان
 يوضع جزء فيحصل الطول وبجانب الثاني ثا لث بحيث يحصل العرض المقاطع للطول على قائمته ويوضع على الثاني رابع
 فيحصل العمق المقاطع لكل من البعدين على قائمته ويكون الجزء الثاني مشتركا بين الابعاد الثلاثة ثانيا فقول النظام المعتنى زعم
 الجسم لا يتالف الا من اجزاء غير متناهية موجودة فيه بالفعل فاعترض عليه ابو الهذيل العلاف بان يترك ان لا يقطع المتحرك
 مسافة قط لا نه لا يتحقق قطعها الا بعد نصفها ولا يتحقق قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهم جروا وقل يقضى عدم
 انها لا تصاف الى نهاية فلا يمكن قطع المسافة الا في زمان غير متناه فاختار النظام القول بالطرفة وهو ان المتحرك يقطع
 المسافة من غير ان يجازى بعض اجزائها والحق ان بطلانها بدوى وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح بان يصطلح البعض
 على ان اقل الجسم جزوان وبعضهم على انها قلبية حتى يدفع اى النزاع بان لكل احد ان يصطلح بما شاء فلا معنى للنزاع اذ من
 امثالهم المشهورة لا مناقشة في الاصطلاح ولعل تعريض صاحب المواقف حيث قال نزاع لفظي لا يجيدى نفعا بل هو النزاع في
 ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بالانه هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا فعلى هذا يكون النزاع معنويا لا تقابلا بحيث
 عنه في علم العقول واعترض عليه بان حاصل النزاع التلغظي اللفظ للجسم على اى مركب يطلق ولا شك في انه نزاع لفظي واجب

بان النزاع اللفظي على نوعين أحدهما يرجع الى الاصطلاح كقول الخجاجة الكلمة لفظ وضع المعنى مفرد وقول المنطقيين الكلمة لفظ دول على معنى مقترن
 برهان ولا خلاف في هذا النزاع تأنيها يرجع الى العرف واللفظة كخلاصهم في ان الصحابي من صحب النبي صلى الله عليه وآله ساعته او مدة صحابته و
 هذا نزاع مفيد بما يقع في مباحث العقول ومنه نزاعهم في الجسم فالشاعر اما لثبوت لفظها لاجل الاصطلاح يبقى هنا بحث وهو ان بعض
 المحشين حاول لتطبيق بين كلامي الموافقة والشعر فقال اثبت صاحب المواقف النزاع بالمعنى الثاني ونفى الشاعر النزاع بالمعنى الاول وعند
 فيه نظر لان كلام المواقف صريح وان غير تابع وكلام الشعر ناظر لانه مفيد لان يقال مراد صاحب المواقف انه ليس بكثير الجمل اي احتج الاولون
 وهم لا يشاعرة القائلون بالجسم هاركب من جزئين فصاعدا والاحتجاج التمسك بالبحث فانه يقال لاحد الجسمين المتساويين اذ زيد عليه
 جزء واحد انه اجسم من الاخر ان بالكره مقول القول ازلت هذا مجرد فرض لانه اذا كان جسمان متساويين الا ان احدهما يزيد على الاخر
 بجزء واحد يستطع احد الحكماء ان يعبر بزيادة بصره لا كليل ولا فرضا فعلا من اهل العرف واللفظة قلت المعنى انهم لو اطعموا على كونه
 انزيد يحكموا بان اجسم لما علم من عادتهم والمعنى ان الفرض اجسم من كذا لك تحكوا بان اجسم فلان كبرج التركيب كانت في الحقيقة لما صار
 بمجرد زيادة الجزء انزيد في الحقيقة ولكنه قد صار زيد في الحقيقة بقوله هو اجسم وفيه نظر لانه افضل من الحسامة بقوله لجم بمعنى الضخامة
 تقسيم الحسامة والضخامة طرشن من باب شرف وعظم المقدار عطف تفسيره العظم بكسر العين بزرگ شدن من باب شرف يقال اجسم الشيء
 بضم السين في الماضي والمضارع اعظم فهو جسم كشرهف وجسام بالضم وحاصل النظر ان ليس معنى قولهم هذا اجسم من الاخر ان يزيد
 في الحقيقة كما انهم المحتجون بل معناه انه انزيد في الحسامة والكلام في الجسم الذي هو اسم للجسم المركب لا هفتة بمعنى العظيم اذ عليه انه
 لا فائدة في هذا المقام لان الجسم لو يستعمل الا اسم تعدى الى الشاعر حمله على وهم المستدلين فان استدلوا لزم بشره بان الجسم الاجسام
 عندهم كالعلم واللاهات وانما صفتان ولا فرق الا بان الاجسام يدل على زيادة او غير ذلك كالجوهر هذا مصطلح بعض المنكبين والشاعر فكيف
 الحكمة والكلام هو اطلاق الجوهر الممكن القائم بنفسه سواء كانت جزءا او جزءا لا يتجزى وهم لا يستعملون الجوهر في الجزء الا مفيدا للجزء وهم بعض
 المحشين ان المصنف ذكر العام والادل الخاص بقرينة المقابلة وتوضيحه الفعلة عن الاصطلاح بمعنى العين الذي لا يقبل الا تقسيمه لا فعلا اي لا ينفك
 بعض اجزاء عن بعضها فانكلا كما حصل في الخارج والفعل هنا ما يقابل القوة وكلاهما لا يوافقان فالعلامة الشيرازي في المحال تحت قوله لا
 فرق بين النسبة الوهمية والقرضية انتهى المراد بما عجز طرف عجز طرف بان هذا غير ذلك وانما جمع بينهما المبالغة وقرق الاخر ونوعين احدهما
 النسبة الوهمية تحسية جزئية على وضع مخصوص والقرضية عقلية كلية لا يتغير وضعها انهما ان الهم تد بقف عن القسمة اما الاول فانه
 لا يدل على الصغيرة جدا فلا يستطيع قسمتها وقسمتها الشيء اليها واما ثانيا فلانه قوة جماعية لا تقدر على غير المتناهية بخلاف العقل
 فان فرضه يتعلق بالكميات المتشكلة على الكبيرة والصغيرة والمتناهية وغير المتناهية واعترض عليه بان الهم انما يدل على المدا الجزئية التي في الحسامة
 كمدلة زبي وصلته عمر و اجزاء الجسم ليست من المعاني بل من الالهيات المحسوسة بالبرهان واجب بان الهم هو سلطان الحواس في الالات
 فهو يدل على جسم مد كما يتوسطها واما ما اشتهر من انه مدك المعاني الجزئية فعنا حصر المعاني في الهم كاحص الهم في المعاني فاحفظ بق
 ههنا بحثان الاول قيل فرض العقل مجري والمحالات والمكدرات فكيف لا يفرض تقسيم الجوهر الفرض واجب بان للفرض معنيين

أحد هذا التقدير ويجري في الممكن والحال ثانية التجريد وهو يخص الممكن وهو المراد منها العتث الثاني قيل انظر القصة الفضية فكان فاعها اذا انتقلت
اعنى الفعلية والوهية بطريق الاولى آجيب بانهم ارادوا المبالغة في نفي القصة فلم يربطوا بالأسف في النكاح حتى زاد بعضهم لا تقطعوا ولا كسر اى بانها
يقطع بجمم ذى حدية ينفذ فيه او يكسر بجمم صلب تقيل يضرب عليه وهو الجزء الذى لا يتجزى ولم يقبل وهو الجوهر يدل قوله كالجوهر
احتراز عن ورود المنع فان لو قال هو الجوهر افلا حصوله غير المركب في الجوهر الفرد وهذا محتاج الى دليل فان ما لا يتركب لا يتخصر عقلا قيل اى فى
اول نظر العقل وعند ماله مطلق اذ لم يتم دليل قوى على ابطال المخرجات في الجوهر بمعنى الجزء الذى لا يتجزى بل لا بد من ابطال المهيولى و
الصورة المهيولى بتخفيف الياء وتشديد هاء قبل مشتق من الهيئته الاولى وهو فى العرف العام ما يتخذ من الشئ فالتخشب هيو والصبر
ثم نقل الحكماء الى الجوهر المتصور كما ذكرنا كماله للجسام والصحيم انها مشتقة من الهيل بالفتح بمعنى الصب والتعريق من باب ضرب
ومن المهيولى على وزن صب للمهاد الذى يرى متفرقا ولذا يسمى بعضهم المهيولى التى والجسام هباء وذلك لتفرقه في الاجسام و
ذكر الحكماء ان الجوهر خمسة اقسام العقل والنفس والمهيولى والصورة والجسم وزعموا ان الصورة حلقت في المهيولى فحصل الجسم منها و
الصورة هي الجوهر الممتد في الجهات الذى يسميه العامة جسما ولكن ارسطا طليس ادعى ان هذا الجوهر ليس تمام حقيقة الجسم بل هناك
جوهر اخر يسمى المهيولى لا يدركه الحواس بل انما يعرف بالذات ولذا قد يسمى بالنعفاء وذهب افلاطون الى ان الجسم هو الجوهر المسمى
بالصورة وانه لا وجود للمهيولى والعقول زعم الفلاسفة ان العقل جوهر مجرد عن المادة متوسط بين اللذات سبحانه ومخالفاته فان اضافة الوجود
عليها والعقول عندهم عشرة بمعنى انه لا يمكن ان تكون اقل من ذلك ولا يحيد العقل جانب الكثرة وزعموا انها الملائكة لسان اهل الشرح
والنفوس المجردة النفس هي الروح فى العرف العام والشعر وللعقل فى الروح الانسانى مذاهب فجماعة من اعلم اهل الاسلام يستكون عن
البحث فيها قائلين ان علم الروح مختص بخالفه قدس وبعضهم على ان الروح جسم لطيف سارى فى البدن كسريان الماء فى القود واما
الحكماء فقالوا الروح الانسانى مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التصرف بالادخول فيه بل كصرف الامير فى مدائن ملكه بالاحول
فيها وطابقهم على ذلك الامام غزالي والقاضى ابى زيد الدربوسى الخفى وبعض الصوفية وانما تيد الشارح النفوس بالمجردة لان النفس
تطلق بالافتراق اللفظى على خمسة اشياء احدها النفس النباتية وهى القوة المدبرة للنبات فى اغذائه ونموه وثانيها النفس الحيوانية
وهى ما يدربيدن الحيوان فى حواسه وحركاته ثالثها النفس الانسانية المجدرة ذات العقل واستنباط العلوم رابعها النفس الفلكية المنطوقة
المخلقة في جسم الفلك وهي الفلك كقوة الخيال لنا وخامسها النفس الفلكية المجدرة المتعلقة بالفلك كغلق النفس الانسانية بيدن
النفس المعروفة التجرد بزعمهم هو الثالثة والغامسة لىتم ذلك اى انحصار غير المركب في الجوهر الفرد واعترض عليه بان يلزم قصور
الدليل عن المدعى لان المدعى حدث جميع ما سواه الله تعالى والدليل انما حل على حد وث الجسم والجوهر الفرد واعراضها و آجيب بان
المطلب هو حد وث ما ثبت وجوده من العالم وهو منحصر وهذه الثلاث واما المهيولى والصورة والمخرجات فلم يتم ذلك لوجودها
ثم اعلم ان بعض المتكلمين استدلى على ابطال المهيولى والمخرجات بوجوه ضعيفة اما ادلة ابطال المهيولى فنها الجسم لو تركب من
المهيولى والصورة لزم من تنقل تعقلها واللازم باطل لان لا تستعملها الا بالبهان ودفع بانها انما يلزم وتعلقنا الجسم بكنه هو متنع

وصفا ان الهوى لوم تكن متغيرة لم تكن جزء من الجسم المتحيز وان كانت متحيزة فاما بالاعتماد على استقلال الجسم واما بالاستقلال فموصفة
حالة في الصوة تابعة لها في التحيز فلا يكون جوهرا ولا محلا للصورة كما زعموا واما ادلة بطلان المبرجات فانظرها في آخر المبحث و
عند الفلاسفة لا وجوب للجوهر الفردي اعنى الجزء الذي لا يتجزى وتكيب الجسم انما هو من الهوى والصورة لا من الجوهر الفردي كما
ذهب اليه المتكلمون وهذا هو صواب هب اسرطوط ابتاعه وذهب افلاطون الى ان الجسم هو الجوهر البسيط المتصل الذي سماه
اخرين بالصورة وليس حالا في الهوى بل هو تمام حقيقة الجسم ولا مجرد الهوى واقر ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة الكرة
بضم الكاف وفتح الواو المحففة في اللغة للجسم المستدير الذي يضرب بالصوبحان ويلعب به وللمع كرى وكرات بالضم فيهما وفي
الاصطلاح جسم مستدير يوجد في داخل نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى السطح المحيط بذلك الجسم وتسمى
تلك النقطة مركزها وهذه الخطوط انصاف القطر وبعبارة اخرى الكرة جسم يحيط به سطح واحد وبعبارة اخرى جسم لا يوجد له نهاية في
الوضع وبعبارة اخرى جسم لا يوجد فيه خط بالفعل وبعبارة اخرى جسم لا يمكن ان يوجد في سطحه خط مستقيم ثم اقرب التعريفات
الى ماهية الكرة هو الاول والاربع بقية الباقيين من لوازم التعريف الاول ولا بد في هذا المقام من البحث عن الاخيرين فمقدمتين
المقدمة الاولى كل جسم سوى الكرة ففيه خط موجوب بالفعل لان ماسوى الكرة محاط باكثر من سطح واحد ولا بد ان ينتهي السطح
بخط وان يكون تلاقى السطوح على خط كالمنحرف فانه يحيط به سطحان احد هما دائرة هي قاعدة المنحرف وثانيهما سطح مستدير
يتضابق المنقطة هي راس المنحرف فلا بد ان يكون فيه خط مستدير بالفعل ينتهي السطحان به ويتلاقيان عليه وكاللبنة
مثلا فانه يحيط بها ستة سطوح مستوية ويوجد فيها اثنا عشر خطا مستقيما بالفعل يكون ثمانية اقطارها وصلا فانها وقس عليها
سائر الاجسام بعد ان تعرفت ان السطح الواحد هو المستوى اى ما يكون كل خط يفرض عليه مستقيما او المستدير وهو الال من حيث
دائرة اذا اقطع بالسطح المستوى كسطح الكرة والمنحرف والاشنونة واما ماسوى المستوى والمستدير فتركب من السطوح وان حكم الحس بمجازة
بانه سطح واحد اقلت اذا كان بعض سطح الكرة ابيض وبعضها اسود فلا شك في تلاقيهما بالخط الموجوب بالفعل وكذا اذا كان بعضها محاطا
بجسم اخر فلا شك ان الفصل المشترك بين السطح المحاط وغير المحاط خط موجوب بالفعل قلت مرادهم انه لا يوجد في الكرة خط من
حيث شكلها فلا ياتي في وجود الخط من جهة اخرى كاللون في الملونة والملك في المحاطة المقدمة الثانية لا يمكن ان يوجد في سطح الكرة
خط مستقيم ولنا برهان عليه يتوقف اذ اعلم انه اذا وقع خط على سطح واحد من جنسه زاويتان متساويتان فما قائمتان فان
على ان مساره المسار مساوي وثانثا على انه لا يمكن في المثلث زاويتان قائمتان واربعا على ان الخطين المتساويين من الثلث يتصلا
بالخط الثالث السمي بالقاعدة على زاويتين متساويتين والا فلا ولا يمكن ان يتجانسا الى دليل والاخيران قد برهن عليهما اقتيد من الحس
السليم يحكم حقيقة تمامه تقول لو وجد في سطح الكرة خط مستقيم اخرونا من مركزها خطين يقعان على طرفي الخط المستقيم فيحصل مثلث
نسميه المثلث الاعظم ثم اخرونا من المركز خطين الثلثين الاولين واقعا على الخط المستقيم فينقسم الثلث الاعظم الى مثلثين
صغيرين فيحدث على الخط المستقيم اربع زوايا فالخط الثلث من الخارجة من المركز الى سطح الكرة متساوية لانها انصاف القطر فالزاويتان

ف

اللتان على قاعدة الثلث الاضخم متساويتان بالحكم الرابع وكذلك الزويتان اللتان على قاعدة كل واحد من المثلثين الصغيرين بالحكم الرابع
 فالزاويا الاربعة متساوية بالحكم الثاني فالزويتان اللتان على جنب المنظر الوسطى قائمتان بالحكم الاول فالزاويا الاربعة قائم فيزوم في الثلث
 قائمتان وهو باطل بالثانية فالحق المستقيم في سطح الكرة محال فاحفظ هاتين المقدمتين فانها من خواص هذه الشرة وقد غفل عنها بعض
 الاعاظم فزيت اندامهم وكل جراد كبيرة وكل صادم نبوة وللحد للموفى بمحانه حقيقة احتراز عن الكرة الحسية كالكرات المنصرفة على سطح حقيقي
 السطح هو المقارن للمستقيم هو لا وعوضه لا محققا او يحيط بالاجسام والمراد ههنا هو السطح المستوي وهو الذي يمكن رسم المنظر المسقيمة عليه باى
 وضع كانت وازمنت قلت بالمعنى العرفي ما لا يكون فيه ارتفاع وانخفاض وقيد بالحقيقي احتراز عن السطح المستوي الحسى الذي لا يدل
 للحس اعوجاجه الذي قد تم ان المتكلمين لا يقولون بوجوه الكرة وان اعترف بعضهم بالسطح المستوي بالدليل الزاوى لا بالفلاسفة يقولون
 بوجوهها لولا تماشى اعم تماشى الكرة السطح الا بوجوه غير منقسمه اذ لو استندت بجزيين لكان فيها اى فى سطحها خط اى مستقيم لا نظريا تسطحها
 على السطح المستوي وقد برهن على انك لا يمكن للسطح المستقيم على سطح الكرة ان تلت اللازم من التماس بجزيين هو المنظر المركب من جزئين
 وكلا دليل على استحالة فان البرهان انما يدل على امتناع المنظر المستقيم المركب من ثلث اجزاء فصاعدا قلت هذا الدليل الزاوى والفلاسفة على
 ان تولى التفتين محال وان بين كل نقطتين خطا يمكن القسمة الى غير نهايتة بالفعل وذلك لانه متميز يقبل الاشارة الحسية وكان الافضل
 تركه لان امكان المنظر المستقيم كافى في ابطال الكروية وان لم يوجد بالفعل ولكن امر اذ بيان الواقع وزعم بعض الاكابر ان مطلق المنظر
 بالفعل ينافى الكرة سواء حصل بالتماس او بغيره وكان مستقيما او مستندا او عندى انسه سهم للمخ ان المنافى لها هو المنظر الحاصل من
 حيث شكل الجسم واحاطة الحد وبه يحيط قاعدة الخروط والمنظر الاثنى عشر للكعب الحاصل من جهة اخرى كخط الفاصل بين الضئى و
 المظلم من الكرة والفاصل بين الابيض والاسود منها والفاصل بين الخاط وغير الخاط منها اذا احاط بعضها جسم اخر ثم لا شك في ان المنظر الحاصل
 من التماس هو من القدم الثاني فلا ينافى الكرة الا اذا كان مستقيما فانهم لم تكن كرة حقيقة وزعم بعض عطاء الافاضل ان السطح في
 كلام الشارح اعم من المستوي وغير المستوي وقال حاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة على السطح تماشى الا بوجوه غير منقسمه والا لكان في الكرة
 خط بالفعل اما مستقيما ان وضع على السطح المستوي او غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم يكن الكرة حقيقة لان وجوه المنظر بالفعل
 ينافى الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا ندر واحفظه انتهى لخصا وقد ظهر لك مما قرأته ان هذا ليس بجرح والمنظر المستند بالحاصل من
 التماس لا ينافى الكروية بل الكرة اذا كانت محاطة بكرة اخرى محقة تمل بيطل كرويتها مع ان محدها كدعاس لغير المحيطة تفيد استواء
 السطح كما وقع في عبارات المشائخ غير ضام وقد بقي ههنا بحث وهو ان الشارح قد اتقى باقل ما به الدر على الخضم وهو التماس بجزيين من
 جملة الاحتمالات تماشى بالسطح ولم يتعرض له لان بطلانه ظاهر مما ذكره لان هذا السطح من الكرة يجب ان يكون مستويا فيمكن ان يرسم عليه
 المنظر المستقيم وهذا يطل الكرة وانتهر هاهى انتهر الا انه عند المشائخ وجهان قيل في كونها انتم الوجوه نظرا قولنا لظفر فان الشهرة تختلف
 بحسب الارضنة والبلاد الاول انه لو كان كل عين منقسمه الى النهاية لم يكن للزوجة بفتح الحاء والدلال بزر نبات يسمى بالفارسية سندان
 اصفر من الجبل لان كلاله غير مستوي الاجزاء والعظم والصغر يكسر بفتح انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها بالبداهة وذلك اى الكثرة والقلته انما

يتصور في المتناهي فانه لا يجزى ان يقال غير المتناهي اكثر من غير المتناهي واعترض عليه اما اوله فان كلام من معلومات الله تعالى و
مقدراته غير متناه معان المعلومات اكثر من المقدرات لان ذاته تعالى والحال من معلوماته لا من مقدراته واما ثانيا فلان ترتيب
الاهداء مبتدأ من الواحد غير متناهية ولكن مبتدأ من العشرة والسلطان غير متناهي من معان الاولي العشرة وايضا احاد العدد
اكثر من عشرا فها اكثر من ماها معان الكل غير متناه واجب بوجهين احدهما ان المراد هو الزيادة والكثرة في الامور الموجودة
انما يتصور في المتناهي اما المعلومات والمقدرات فالواجب منها امتناه ومعنى عدم تناهيهما انها لا تبلغ حلالها يمكن المزيد عليه اما الاهداء
نوهية ودفع بان الحكماء لا يقولون بوجوه اجزاء غير متناهية بل دعواهم ان القسمة ممكنة لا تقف الى حد ثانيهما ان المدعى هو ان الكثرة
والقلة لا تظهر عند المحس الا في المتناهي واما في غير المتناهي فانما تدرك بالعقل لا بالحس لكن عظم الجليل وصغر الجردولة محسوسا والكثرة
والقلة محسوسة ثبت المتناهي اذ لو كان الجزئية والجزيل كلاهما غير متناهي الاجزاء لم يدرك الحس الفرق بينهما الثاني ان اجتماع الجزئيين
ليس لذاته بان يكون ذات الجسم مقتضية اجتماع الاجزاء ولا لما قبل الافتراق لان ما يقتضيه ذات الشيء لا يمكن زواله عند كذا
نجد الاجسام النضوية والمواليد قابلة للانقسام فانه تعالى قادر على ان يجزى فيه الا افتراق الى الجزئ الذي لا يجزى تقري على عدم استحالة
الافتراق فانه لو كان الافتراق محال لم يتناقض به القدة الاهلية لان الجزء الذي تنازعنا فيه علمه لا يحذف وهو قولك فالمطلب ثابت
ان امكن افتراقه مرة ثانية بعد ما خلق الله سبحانه الافتراقات الممكنة والجسم لم يزد قدرة الله تعالى عليه دفعا للمعجز وهذا خلف لان
المفروض ان القادر سبحانه اخرج كل انقسام ممكن للجسم من القوة الى الفعل وان لم يمكن اى افتراق ثبت المدعى اذ لا معنى لجزء الاها
لا يمكن افتراقه واعترض عليه بان ان اريد الافتراق بالفعل لم يثبت المدعى وهو عدم الافتراق فعلا وهو فرضا وان اريد اعلمه
يثبت الشرطية الاولى واقول المراد هو الافتراق بالفعل وكل ما قسمه الوهم والفض فانه سبحانه قادر على قسمته بالفعل اما عدم استلزام
تسمية الوهم والفض قسمه الفعل فانما هو بالنسبة الى القوى البشرية والكل ضعيف اى كل واحد من الازالة الثلاثة على اثبات الجزء ضعيف
اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة هي عرض غير منقسم قابل للاشارة الحسية والشبه انما اطروفت الخط ولكنه ليس بحقيقة
راس المخروط ومركز الكرة وقطبي الكرة المتحركة فانها نقاط موجودة بلا حظ والحكماء يعتبرون بثبوت النقطة والفرق بينها وبين الجزء بالعرضية
والجوهرية ثم انما كان التماس مثبتا للنقطة لا للجزء ولزمهم ان التماس انما هو بالاعراض الحادثة للجسم وهو النقط والخط والسطح لا
باجزائه وهو لا يستلزم ثبوت الجزء دفع لما قاله المتكلمون من ان ثبوت النقطة يستلزم ثبوت الجزء مستلزمين بانها عرض فلا بد من ان
يكون لها محل ولا يجزى ان يكون محالها منقسما ولا لزم انقسام النقطة بانقسام محالها ثم ان كان محالها جوهر ثبت الجزء وان كان عرضا
فلهذا العرض محل غير منقسم ولا بد من الانتهاء الى جوهر لا ينقسم دفعا للتسلسل وهو الجزء لان حلولها اى النقطة في المحل ليس حلولا
الريوان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل حلول الشيء في اخره وان يكون وجوده ونفسه هو وجوده ولذلك الاخر
هو ثمان احد هامة ياتي وهو ان يكون للحال ساريا في المحل بما تمه بحيث يكون الاشارة الى احد هامة من الاشارة الى الاخر كالبيان
في اللبن ثانيا طرا ياتي وهو ان يكون المحال طرفا للمحل كالسطح للجسم وحلول النقطة في محالها من هذا القسم سواء كان حلولها في خط

اوسط ارجس ثم انقسام الحال بانقسام للحل انما يجب في السريان أما الطريقان فيجوز فيهما ان يكون المحل منقسماً والحال غير منقسم
فعدم انقسام المحل لا يوجب عدم انقسام محلها وأوجب بان تماس الجسمين بجوهها ضروري ولا لزوم ان لا يكون شئ من الاجسام
مملوفاً وهذه سفسطة وعندنا وجه اخر من الجواب وهو ان المحل الطراني غير معقول لا نأفرض نقطة هي طرف خط ثم نقسم
للمختصين ونفرض انقسام نصفه الاخر تغير محل مثلاً فنجد النقطة بجها هم متغير فعلم انه لا يدخل لهذا النصف المتعدم وكذا
مقوماً للنقطة ثم نقسم النصف الباقي كذلك وهكذا نصف النصف فيذهب التقييمات على مذهب الحكماء الى الابد غاية من
غير تغير النقطة فعلم ان ما يتقوم به النقطة ليس الا محلاً غير منقسم وذلك لان مقداراً من الخط فرضته مقوماً للنقطة امكن
انقسامه وانعدام نصفه بلا تغير النقطة ومن المحال تغير المقوم بلا تغير للمقوم وهكذا الحال للفظ اذا قسمنا السطح على موازاته و
في السطح اذا قسمنا الجسم على موازاته وانك اذا تطهرت عن دنس العادة والتعصب عرفت ان محق واما الثالث والثالثات اراد الاول
والثاني فلاز الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متالف من اجزاء بالفعل وانها هي الاجزاء الحاصلة بالفعل غير متناهية فان هذا
هو مذهب النظام المعتزلي لا الفلاسفة بل يقولون انه قابل لا تقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا
لان الجسم متصل واحد عندهم وهذا الكلام مقدم متى يتوقف عليها نفع الدليلين معاً ثم خص كلاهما برؤية فقال وانما اعظم
والصغرى انما القدر القائم به اي بالجسم لا باعتبار كثرة الاجزاء وقتها جواب عن حديث الخردلة ولخصه ان عظم الجبل وصغر الخردلة
ليس لكثرة الاجزاء في الجبل وقتها في الخردلة اذ ليس في الجسمين اجزاء موجودة بالفعل بل للمقدار العارض للجسم وذلك لان
الجسم يتخلل ويتكاثف كما في في الحديد وب فيكثر مقداره والماء ينحدر فيصغر مقداره مع انه لم يزد جزء ولم ينقص جزء
والا فتراق يمكن لا الى نهاية فلا يستأنم الجزء جواب عن حديث القذرة ولخصه ان قذرة الله سبحانه على خلق الافترقات
في الجسم انما تستأنم الجز ولو كانت الافترقات الممكنة وافقة على حد ونهاية لكن لانهاية لها فقدرة التي سبحانه تستأنم خلقت
افترقات غير متناهية فلا يلزم للجزء واجيب بان الافترقات كلها ممكنة والله سبحانه قادر على كل ممكن فله ان يوجدها
كلها واما ادلة النفي اي نفي جوه الفرق فلا تخلو عن ضعف قيل فيه اشارة الى ان ضعف ادلة النفي اقل وهي كثيرة منها
ان يمين الجزء غير يسارية بالضرورة ومنها اذا اركبتا صفحة من الاجزاء فالوجه المضى بالشمس منها غير الوجه المظلم ومنها اذا
وضعتا جزء على ملققي جزئين انقسم ومنها جزير يوضع بين جزئين او جسمين فان لم يجبها لزم التداخل وان يحصل من
الاجزاء حجم وان مجبها ما س كل واحد منها فانقسم ومنها ان الجزء ان كان فضلاً فهو منقسم وان كان كرمياً يبقى بين الاجزاء
عند اجتماعها فجز اصغر من الجزء فينقسم ومنها ان المتحرك السريح اذا قطع جزء فلا بد ان يقطع البطي اقل منه فينقسم كما
في حركتي الشمس والظل وكذا الدائرة العظمى والصغرى من الرمي وقد استقصينا الجائها في كتابنا سادة المنتهى وكتابنا
نطاسياً ولهذا مال الامام الرازي هو العلامة ملاك المتكلمين المحققين ابو عبد الله محمد بن عمر بن حسين القرشي من
اولاد ابي بكر الصديق كان اشعري الاصول شافعي الفرع وهو الملقب بالامام في كتب الاصوليين والحكمة وقد صنف كتباً

كثيرة في الأصول والعلوم والتفسير الكبير المحتوي على الجواب وشرح سورة الفاتحة في مجلد واحد المكتوم في العلوم في علم الغيبة وكان
صاحب وعظم مؤثر ومجاد ووجد بجهد ومجلسه جملة أصحاب المذاهب المختلفة فيناظره في جميع كل سائل باحسن الاجابة حتى
تاب كثير من الكراميين وغيرهم ورجعوا اليه سنة وهو منسوب الي بلدة روى والنسبة اليها رازي وخالق القياس تولد في الخامس و
العشرين من شهر رمضان سنة اربع واربعمائة وخمسة بالروى وقيل سنة ثلاث وثلثون في جملة يوم الاثنين يوم عيد الفطر سنة ست و
ستمائة كذا في تاريخ الهمام اليانعي وذكر بعضهم انه كان احسن الشكل جدا واحتمل ابره على ذلك رسم صورة حسنة على القرطاس
والنظر اليها عند الانزال كما ذكره الاطباء والدا علم وقد يوجد في كل بعض الصوفية شيء من الانكار عليه ذلك لما كان يتنكر عليهم بعض
شطحياتهم وكلا الطرفين على الحق وقال بعض كبار الصوفية وعلى الشرع لولم يكن نال كفرناهم وذكر الشيخ علاء الدلالة السمناني عن الشيخ
جمال الدين الحلبي قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم نقلت ما تقول في حق خرا الدين الرازي قال رجل وصل الي مقصود هذه المسئلة
الي التوقف بل ذهب بعض الاممنا الي نفى الجزاء كلام الغزالي واختار القاضي البيضاوي منع القمعة بالفضل وجواز القمعة باليوم وقال
ادلة المتكلمين توجب الاول والفراسة الثاني فان قيل هل لهذا الخلاف ثمة في باب عقائد الاسلام وفيه لطافة لا يظلال من الاشخاص
الغير المذمومة قلنا نعم في اثبات الجورم الفرقة بخافة عن كثير من ظلمات الفلاسفة واصحابهم المخالفة للشرع مثل اثبات الهوى والصورة فان رها نكاحا
موقوف على الجسم متصل واحد ونفسه واما اصحاب الجزاء فيقولون للجسم مركب من اجزاء لا تتجزى وبها مفاصل صغيرة لا يذوبها
الحس وليس احتياج الاجزاء للاتصال بل لا القادر المختار سبحانه يحفظها عن التفرق المؤدى صفة للاشياء والتاديبه الايصال الي
قدم العالم وذلك لا للفلاسفة استدلوا على قدم العالم بالهوى وتقرير يتوقف على مقدم مات الاولى اذ الامكان صفة وجودية لهما
تقابل الامتناع وهو عدمي الثانية ان الصفة الوجودية لا تقوم الا بموجود بالضرورة الثالثة الحادث قبل حدثه ممكن والا كان
واجبا ومنتزعا هذا خلف الراية كل حادث فهو مسبوق بمادة لانه قبل الحدوث ممكن والا كان محض موجودا لاد لم من محل
موجود وهو المادة وبعد هذه المقدمات فاكوا كانت الهوى حادثا فكانت مسبوقه بهيولى اخرى ونقل الكلام الي الهوى الثانية
فيلزم تسلسل الهويات والتسلسل محال فلهيولى قديمة وهي لا تنفك عن الصورة وجميع الهوى والصورة جسم فيلزم قدم
الاجسام واجيب عن هذا الدليل بوجه كثيرة منها ان الهوى باطله لبطان الجزاء ومنها ان الامكان امر اعتباري لا وجودي لاد
لو كان موجودا فهو اما واجب او ممكن على الاول ان يكون موصوفا اولى بالوجود وعلى الثاني التسلسل اذ قلنا الكلام
الي امكان الامكان وهلم جرا والى نفى حشر الاجسام استدلال منكر والحشر بوجه احد هان العالم قديم الهوى وكل قديم متنع
العدم لم يمس ذكره الشارح في بحث حدوث العالم واذا امتنع خراب هذا العالم لم يمكن للحشر لانه بعد فناء الدنيا فانيها ان العالم قديم
لقدم الهوى فالا شخاص الوجودية في الماضي من نوع الانسان وسائر الحيوانات غير متناهية فلا يمكن حشرها الا في مكان غير متناه
وقد ثبت ان الابعاد متناهية فالحشر محال واجيب عن الوجهين باننا نسلم ان الهوى موجودة لبطان الجزاء وثابت ان الابدان
اذ انقرضت بعد الموت انعدم صورها الجسمية والنوعية بالانقسام وكل ما انعدم فاعادته محال فاعادة الابدان باعيانها محال

الحلبي
شعبي
انقل

واجب بان ثبوت الصورة الجسمية والنوعية موقوف على كون الجسم متصلا واحدا ونحن لا نقول به بل نقول بالجسم مركب من اجزاء
 مجتمعة باهره سبحانه من غير اتصال واعادة الايمان هي جمع اجزائها المتفرقة وترجم بعض المعشئين ان المشرك اذا كان عبارة عن مجتمعة اجزاء
 متفرقة فلما فاعلا غير ظاهرة وهذا هو ظاهر كلامه فمقرانه وكثير من الاصول الهندسية عطف على كثير من الاكثراط والفلسفة انما هو
 على الحكمة الطبيعية والاهلية ويجوز ان يعطف على اثبات اد على الهينولى والهندسة بالفهم معرب انزله هو بالفارسية المقدر سمي
 العلم الباحث عن المقادير من الجسم التعليبي والسطح والمظ والدر ومن اعظم فضله هذه الصناعة اشديد وسوالا دوس واقيديس
 ولما كان اثبات الجزء مبطلا لاصول الهندسة لان اكثر ما تعلقها موقوفة على اثبات الدائرة وتحتجهم على ثبوتها انافرض خطا يتحرك مع
 ثبات احد طرفيه فيرسم الدائرة وهذا الحل على تقديري ثبوت الجزء لان الخط يكون مركبا من جواهره فجزءه فيكون جزء منه ثابتا و
 يدرك يقين الخط حوله فيكون زائرا على جنوب الجزء الثالث وتارة على شماله وعلى غربه وشرقه فيكون الخط في الأحوال الاربع مائتا للجزء
 في الربعة مواضع فيلزم انقسامه واذ ابطال انقسام الجرم يطل حركة الخط ولم يثبت الدائرة ومن هنا ظهر ان البراهين الهندسية
 التي اقامها الفلاسفة على ابطال الجزء فاسد لان صحتها موقوفة على ابطال الجزء فيلزم الدار المبني عليها وادام حركة السموات
 الظاهرة انها صفة لكثير من الاصول وادرج عليه بان ليس شئ مزا ذلك الدوام المذكورة في كتب الحكمة مبنيا على شئ من الاصول
 الهندسية وكذا ادلة امتناع الخرق والالتيام وتكلف بعضهم في الجواب بان صفة بعد صفة لتعلقه واثبات الهينولى
 على ينبغي ان يعطف قوله وكثير من الاصول الهندسية على قوله قدام العالم ثلاثا يتخلل فاصل عخل بين الموصوف و
 الصفة ثم ان كون دوام الحركة مبنيا على الهينولى يتوقف على مقدمات الاولى انهم زعموا ان الزمان شئ يقبل القسمة
 والزيادة والتقصان فهو كونه ولا يجتمع اجزائه فهو كونه غير مجتمعة الاجزاء وهو للحركة بالاستقرار ثبت ان الزمان كم الحركة اى
 مقدارها الثانية ان الزمان لا ينقطع ولو فرضناه منقطعاً كان لقطعها متاخرا عن وجوده وهذا التاخر لا يتصل الا بالزمان
 فيلزم وجود الزمان مع فرض القطع وهذا محال فانقطاعه عن وجوده لا يستلزمه اجتماع التقضين الثلاثة الزمان مقدار الحركة المستمرة
 اذ لو كان مقدار المستقيمة فلا يتخلل امان تذهب الحركة الى غير النهاية فيلزم بعد غير متناه وهو محال وانقطع فيلزم انقطاع
 الزمان وهو محال وترجع فتعطف ويلزمها ايضا انقطاع الزمان لان المتحرك بالحركة المستقيمة اذا عرض له رجوع على
 المسافة الاولى وانعطاف الى جهة اخرى كان له بين الحركتين سكون وذلك لان الوصول الى غاية المسافة يقع في اثنى و
 كذا الانفصال عنه يكون في ان فلو تابع انان لزم ان يكون معرضا من الحركة غير منقسمين وكذلك المسافة التي يقع فيها
 الحركة فيلزم تركيب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو محال بل المسافة مركبة من الهينولى والصورة ثبت ان بين الحركتين سكونا
 واذ ثبت ان الزمان ليس مقدار حركة مستقيمة ومنقطعة ثبت انه مقدار حركة مستمرة دائمة وهي حركة الفلك الاعظم
 ثم عمى الحكم في سائر الافلاك استحسانا ولنا في ابطال هذا الدليل وجوه كثيرة ومنها ان الجزء ثابت ولهيولى والصورة
 باطلتان ولما كان دوام حركة السموات مخالفا للشرع لا يدرى يلزم قدما وعدم فاعلم بالانقطاع الانشقاق وامتناع الخرق

والا لتيام ذهب اهل السنة الى انه يجزئ الحزق السموات كما يدل عليه قصة المعارج والآيات المصروفة لقوله تعالى اذا السماء انشقت اذا السماء انقضت وزعم الفلاسفة انه محال واستدلوا عليه بوجوه ومنها ان الحركة المستديرة الفلكية دائمة لحفظ الزمان فلما انقضت السماء لم يبق انقطاع للحركة فانقطع الزمان بظلال الحزق ايضا متفرج بالواسطة على ابطال الجزء واثبات الهيولى ثم لا يخفى ان ذكر الالتيام استطرادى وجب اقتضاه بالتحزق في الذكر كما قد يقع البحث في حركة الكواكب فيقول قوم الاطلاق ساكنة والكواكب تسير فيها فيخروا للاطلاق قداما وتلتئم خلفها و يقول قوم ان هذا الحزق والالتيام باطل ثم علم ان عندنا وجه اخر في توجيه كلام شارح وهو ان قوله المبني صفة لكثير من الاصول كما هو الظاهر المراد بالاصول الهندسية هي ثبوت الكرة وحركتها كالاتعامة وهذا وان كان من مسائل الالهى او الطبيعى لكنهم من الاصول الموقوفة في الهندسة والاصول الموضوعية تضاييا بن كوفي مبادئ الهندسة لتوقف البراهين على تسليمها طبيعية كانت او الهية وتقريرة انهم قد يستدلون على دوام حركة الفلك بان كره وجميع الارضاع بالنسبة الى الكرة متساوية وثباته على وضع يكون ترجيحيا بلا مرجح ثم يستدلون على امتناع الحزق بان دوام حركتها المستديرة يدل على ان فيها مبدأ ميل مستديروا اخرقت لزوم في اجزائها حركة مستقيمة فيجتمع الفلك ميلان متضادان وهو محال ولا يخفى ان اثبات وجود الكرة والحركة المستديرة يحتاج الى دليل وقد استدلوا عليه بان اذا فرضنا دائرة تتحرك على قطر منقطها ثابت الكرة والحركة وقد تقدم ان اثبات الدائرة غير تام على تقدير ثبوت الجوه الفلكي وكذا لا يثبت الحركة المستديرة لتوقفها على ثبات المحي والقطبين وذا محال على تقدير الجزو للزوم انقسامه فان ثبت الجوه الفلكي ثبتت الكرة وما يتفرع عنها من دوام الحركة وامتناع الحزق فتأمل فيما ذكرناه في شرح هذا المقام فان هذا التوضيح لا تجوز في غير كلامنا و ترى المتعلمين بل المعلمين لا يفتخرون بكون هذا المقام والله الموفق والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره بان يكون تابع له في التمييز هذا تعريف المتكلمين للقيام بالغير واختصاصه بالنعمة بالمتنوع وهذا تعريف الحكماء وسبب الاختلاف انهم يرمعون الصفات الواجب والمجردات اعراض لجعلها التعريف شاملا لها والاعراض الاجسام واللتكلمون لا يسمون صفات الواجب اعراضا ويكفون مجردات فالاعراض عندهم مخصوصة بالمجردات وهي الاجسام والجواهر الفلكية على ما سبق من بيان خلاف المتكلمين والحكماء في تعريف القيام بذاته لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون اللحل بل هو اعم اى ليس معنى القيام بالغير ان لا يمكن تصورهم بدون تصور هذا الغير فالذي كلفنا هو في بعض الاعراض وهي الاعراض النسبية كالخبرة فانها لا تعقل الا مع تعقل الاخرين وان ذكرهنا تفصيل الاعراض على سبيل الاستحسان فنقول ذهب الفلاسفة الى ان العرض تسعة اجزاء تسمى المقولات التسع واذ اضم اليها الجوه صارت عشرة مقولات هي اجناس الممكنات فاحدها الالهى وهو حصول الشئ في المكان ثانياً هي متى وهو حصول في الزمان وهما كالجوس زيد في المسجد يوم الجمعة فآلها الوضع وهو الهيئة الخاصة للشئ من نسبة بعض اجزائه الى بعض كالزوج والقعق اربعها الاضائة وهي النسبة تعرض الشئ بالقيام بالغير سواء كانت مكررة كالخبرة ام لا كاللوية والبنية خاصة اسمها الملك بالكثره وان يكون الشئ كله او بعضه محاطا بما يستقل بانقال كالقيصر والعامية سادسها الفعل بالغير وهو التاثير في الغير كالقطع سابعها الاعمال وهو قبول الاثر عن الغير كالاقتطاع وهذه المقولات السبع تسمى الاعراض النسبية وقد انكرها المتكلمون وجعلوها هجوت انتزاعية سوى الالهى محتمين بانها لو وجدت في محالها كان بينها وبين محالها نسبة فنقل الكلام الى هذه النسبة ويستلحق احتمل الحكماء

١٠٣
١٠٤
١٠٥

بان كوز السماء فوق الارض محقق ولولم يكن والهم ومنترج وحكم بان بعضها وهي وبعضها محقق ثامنها الكم ويسمى المقدار هو اقبال القسمة
 ويقبل المساواة واللامساواة بالذات وهو قمان منفصل ومتصل فللمنقصل هو العدم والموصول ان لم يقبل الاشارة الحسية فهو الزا
 وان قبلها فهو لفظ والسطح والجسم العقلي فالخط طول بلا عرض وعن والسطح طول وعرض فقط بلا عمق والجسم العقلي طول وعرض وعن
 وليس هو الجسم الطبيعي المبحوث عنه في الحكمة الطبيعية المركب من الهوى والصورة والخواهر المفردة بل هو مقدار وعرض قائم به بحيث
 عنه في العلم العقلي وهو الهندسة واستدلوا على كونه عرضا بان يجعل الشعثة مستديرة ومستطيلة فينبدل الجسم الطبيعي لا العقلي
 تاسعها الكيف مما يقبل القسمة لذاته بخلاف الكم ولا يتوقف تصوقه على تصوق غيره معرضه بخلاف النسب وهو اربعة اقسام فالاول
 المحسوس اما باللس كالحجارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة او بالبصر كاضواء اللون او بالسمع كالصوت والحوادث
 بالطعم كالحلاوة والمرارة او بالشم كالرائحة والكيف الثاني الاستعداد وهو القوة والضعف اى عسر القبول من الغير سهولتها كاصلا
 واللين والكيف الثالث النفساني المخصوص بذوات النفوس كالحيرة والعلم والقدره والارادة والصحة والمرض والشجاعة والحيث
 الكيفية النفسانية ان كانت راسخة يعسر وبها اوتعد سميت ملكة كحلاوة العسل والافعال كصفره الخائف والغالب ان الكيفية تنبذ
 حالاً ثم تفوق ملكة تعلم البتدى والدراس والكيف الرابع ما يعرض الكميات بناء على جواز قيام العرض بالعرض عندهم كازوجية الفردية
 للعد والمثلية والاربعية والسطح والكونية للجسم العقلي فاحفظ هذا الفصل فانه مهم وراينا كثيرا من يدس الشرح ولا يعرف من
 تفصيلها شيئا وهذا من الجهل المركب والله اعلم ويحدث في الاجسام والجزءات التي لا تجزى قيل هو من تمام التعريف
 احترازاً عن صفات الله تعالى اورد به لفظ التعريض كانه لم يرض به وذكرنا فيها وجهها احدھا ان الصفات غير اخذت والقسم و
 هو العالم ثانياً ان المراد بما الموصول في تعريف الجوهري العرض هو الممكن وكل ممكن محوثر وعندي فيه نظراً يسبحي من تحقيق الشارح
 ان الصفات ممكنة مع القدم ثالثاً ان العرض قائم بالغير صفات الله سبحانه ليست غير الذات فهي خارجة عن التعريف رابعاً ان
 قيام العرض بغيره متعسر عند المتكلمين بالتبعية في التحيزو غير متصو والصفات وعند نافي الوجهين نظروها ان المصنف اقتصر على
 قوله مما لا يقوم بذاته واما لفظه بل بغيره فهي من كلام الشارح ولا كلام المصنف عليها خاصة ان الصفات عرض فلا يصح
 اخراجها ذكر المدقق وفيه انه خلاف اجماع المتكلمين وقد يوجب بان تعريف العرض شامل لها ولكن لم يطلق العرض عليها لعدم اذن
 الشارح واهتمام لفظ العرض بزوالها وعندنا فيه نظراً اما اول الاقوال الواجب حينئذ الاخراج حفظ ادب الشرع ولذا رجع المتكلمون
 عن التعريف بالاختصاص الى التعريف بالتحيز تبعاً واما ثانياً فلاهما لو كانت عرضاً لمتع بها عند الاشاعرة وذابط كل الوان
 ههنا بحثان شريفان البحث الاول رجم بعض الحكماء انها ليست باعراض بل هي معد ومات متخيالات مستند لا بحوث البياض
 في التبر من مخالطة الهواء والاجزاء المائية المنجزة مع شفيفها وفي الخارج بعد سحقه وفي شق الزجاج المنسقة ومجد وث
 الوان الغريبة في تطرات الطل الواقعة على المشائش عند وقوع الشمس عليها واجيب بان كون البعض خيالاً لا يوجب عوم
 الحكم في اهل البحث الثاني رجم ابن سينا انه لا وجود للون والظلمة لا الظلمة غير مانعة من الرئية بل دليل ان الجالس في البيت

الظلم يري من كان خارجا عنه فعدم ثمرية اللون في الظلمة انما هو لعدم وجوده واجيب بان المانع هم الظلمة المحيطة بالمرق واصولها مبتدأ
 قيل اعتراض السواد والبياض خبر فالواو جميع الالوان مركب منها فاذا اجتمعا وحدهما حصل الغيرة كالسحاب فان وقع عليهما صق
 متوسط حصل الحمرة كما في السحاب عند طلوع الشمس وغروبها وكما في الدخان الذي خالطه النار اضر شعله جمرا مع ان النار شفافة و
 ان غلب السواد على الصق حصلت الظلمة وان كان بالعكس حدث الصفرة وان خالط الصفرة سواد خالص فالخضرة وان خالط الخضرة
 بياض فالزنجاري وان خالطها سواد فلون الكراثي وان خالط الكراثي حمرة فلون الليل وان خالط الليل حمرة فلون الاحمران وقيل
 للحمرة والصفرة والخضرة ايضا اي مع السواد والبياض فلاصول خمسة وينسب هذا القول الى المعتزلة والبقا بالتركيب متعلق بالقولين
 جميعا واستدل القائلون بانا تركيب هذه الالوان فحدثت الالوان اخر وقال قوم جميع الالوان اصول اي لا يتوقف وجودها على التركيب و
 ان حصل بعضها بصناعت التركيب وذهب المحققون الى هذا وكل ظنون لا دليل عليها فالترقيق احسن وما يجب ان يعلم انه كثير اما
 يتعارض في امثال هذه المباحث اقول الغلاففة والمعتزلة والاشاعرة ولا يتوقف عليها امر شرعي ولا نفي ولا اثباتا وانما يقع بينهما في علم الكلام
 لان الكلام يجري الى الكلام ولا يابس في امثالها باختلاف الاحوال على حسب قوة دليله وان كان لغير الاشاعرة بالمحافظة والا لو ان جميع كون
 وهو الحصول في المكان والحكما يسمى الالوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون قسم المتكلمون الكون على ربيعة اقسام الاجتماع
 وهو كون جوهرين بحيث لا يتوسطهما ثالث واقترن عليه بانكم قالون بالتحلاد فيمكن ان يوجد جسمان بينهما تحلاد فغير التعريف الى
 قولهم كون جوهرين بحيث لا يمكن ان يتوسطهما ثالث والافتراق وهو كونها بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث والحركة وهي الحصول في المكان
 مسبوقا بحصوله في مكان اخر والسكون وهو حصوله في المكان مسبقا بحصوله فيه وقال الفلاسفة عدم الحركة عما مشا من ان يتحرك
 فهو عدم ملكة عندهم وموجود عند المتكلمين والواجب سبحانه لا يوصف بالسكون على شئ من المذاهب ثم قال المحققون الكون حقيقة
 واحدة وتمايز الالوان الاربعة انما هو بالحيثيات والاعتبارات التي لا وجه لها في الخارج ولذا يكون الكون الواحد اجتماعا بالنسبة الى
 جواهره افتراقا بالنسبة الى احوالها وهي الطعوم وانواعها اي البسيطة تسعة وهي المرارة بالفارسية تلخي كما في الصبر وهوادء الطعوم والحلاوة
 بالفارسية تيزي كما في الفلفل والزنجبيل والملوحة بالفارسية شورى كما في الملح والعفوصة بالفارسية كلوكيري كما في العفص و
 الحموصة بالفارسية ترشي والقبض بالفارسية استكي كما في البسمر القابض ظاهرة فقط والمشهور ان العفص يقبض ظاهر اللسان
 وقال بعضهم بالعكس ولكن ان يصطلح بما شاء واقترن عليه بان لا فرق حينئذ بينهما الا بالشد والضعف وهما من العواض
 والالوان انما تختلف بالذات لا بالعرضيات والحلاوة والدمومة بالفارسية جري كما في السمن والزبد والقاهرة واللفظ عدم
 الطعم وفي الاصطلاح طعم ضعيف بين الحلاوة والدمومة كما في الخبز زعم بعضهم ان المعد في الطعم هو الاول تقليبا لعدم
 القضية المطلقة من الوجوهات ويتركب منها انواع لا تحصى كالحلاوة والحلاوة في العسل والحلاوة والحلاوة في البطيخ وزعم
 مع في هذا البقرة سقطت وحذفت ويوصف فاني جامع القاريين والقبض طعم ياخذ ظاهر اللسان وباطنه والعفوصة طعم ياخذ
 ظاهر اللسان وحده "ف" مصحح

بعضهم ان كلام من هذا النوع المركبة ليس طبعاً على حد تنبيل طعمان او اكثر ولا يفرق الحس بينهما ولا يخفى ان كلام من الامرين محتمل و
المراد والواضح كثيرة وليست لها اسماً مخصوصة بل يعبر عنها بما كذا فذات كراحتة المسك او بلغم الطبع ومنافة كراحتة كالتبيب والنتن ولهذا
يختلف الطيب والنتن بسبب اختلاف الطبائع كما يجعل اذاد فن في الورد كاذاد فن في الزبل صح او بطعم من الطعم
كالا راحة الحلوقة ولطامضة وذلك لان الهولاء قد اكتسبت كيفية الطعم نبيد كها العصبية التي تاتي من الوراثة المسلك والاهلوان قاعداً
الاكوان من الاعراض كاللون والطعم والريح لا يعرض الا للاجسام ولا يكون للجوهر الفرد لون وطعم وريح اما الاكوان فتعرض للاجسام
والجوهر معاً واعلم ان نفي ما عداها عن الجوهر الفرد حكم مضمون من الشر والذو الذي حمل على هذا الظن امران احدهما ان الجسم كلما كان
اصغر كان لونه وطعمه وريحه اضعف حتى اذا اشتد صغراً لم نجد له لونا ولا طعماً ولا ريحاً فالجوهرة الفرد احق بذلك لا يقال هو موجودة
في الجسم الصغير ولكن يضعف الحس عن ادراكها كما في البصرات الدقيقة من بعد ان تقول الشاهد على وجود المحسوسات هو الحس
فقط كما لا يشهد بوجوده الحس تظن غلب الظن على عدمه اما البصرات الدقيقة فقد يدركها يد البصر ثانياً بما ان الحكماء ذهبوا الى
ان حدث اللون والطعم والرائحة من توابع المزاج اعنى الكيفية التي تحصل في الجسم المركب من اجسام مختلفة الطبائع فالمراد
له يكون خالياً عن اللون والطعم والريح كالمجردات والاجسام البسيطة من الهوا والماء والارض والناظر الصفة عن الدخان فذلك ذلك
الجوهر الفرد اذ لا تركيب فيه اذ قلت قد صرح الاشاعرة بان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس يجيء قيامها بجوهر واحد بلا حاجة
الى تركيب ورازج كما يقتضيه اصول الاشاعرة اذ اجيب بان كلامهم في الجواز وان لا يعبد عن ذلك الاختيار سبحانه وكلامه الشارح في التوضيح
وما جرت به العادة الاصلية هنالك اراد الشارح البرهان على حدث العالم كما وعد من قبل بقوله كما سنبين فقال واذ انقرا العالم
اعيان واعراض الاعيان اجسام وجواهر ولم يتعرض حصص الاعراض اما اولاً فلانه لا دليل على حصصها واما ثانياً فلان الكلام في
حصصها طويل واما ثالثاً فلان المطلوب حدوث العالم وهو حاصل بدون حصصها فنقول المحل حادث اما الاعراض فبعضها
حادث بالمشاهدة فيل للحدث من المعاني فكيف يشاهد حدوث العرض اذ اجيب بان المعنى ان العقل يدركه بمعنى مشاهد
للحادث كما تحركه بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طر بان العدم بالفتح اي عن ضد كما
في اضداد ذلك اي ذلك المنزك من المتحركة والضوء والسواد والظلمة والبياض والرائحة والظلمة والظلمة والظلمة
مبنى على ان الظلمة تعرض موجود ولكنه مذهب ضعيف والمشهور انها عدم الضو عما من شأنه ان يكون مضيقاً وهو محذور الشارح
في مصنفاته ويستدل عليه بان اذ اغضنا العين لم نجد فرقاً بين تلك الحالة وفتح العين في الظلمة اما قوله تعالى جعل الظلمات للو
نعتناه جعل اسبابها فان القدم ينافي العدم هذا مقدم من اتفق عليه الفلاسفة والمتكلمون وبعبارة اخرى ما ثبت قدمه امتنع
عدمه لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر لان عدم الواجب محال بالضرورة والاى وان كان القديم ممكناً لزم استنادهاى
الممكن والاستناد يكره ان يبيد اي الواجب تعالى اي لزم صدوره عن الواجب تعالى اما بلا واسطة او بواسطة وذلك لرفع
التسلسل فانه لو صدق ممكن عن ممكن وهم جواز الزم التسلسل لان الممكن لا يوجد نفسه بطريق الايجاب هو ضد الاختيار

حقيقته ان يكون صدور المعلول عن العلة واجبا بلا قلة والعللة على الفعل والترك كصدور الشعاع عن الشمس والاحراق عن النار اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادنا بالضرورة لان القصد الى ايجاد الشيء انما يكون في حال عدم تعجب ان يكون العدم سابقا على وجوده فلا يكون قد بما والمستند الى المرجب القديم سواء كان موجبا في كل فعل او كان ايجابا في هذا الاثر فقط تديم اى مستمر الوجود ازلا وابدا وكان الظاهر ان يقول والمستند الى المرجب القديم لا يقبل العدم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة لا العلة التامة كانية في ايجاد المعلول فلو تخلف المعلول عنها كان صدوره تارة وتختلف تارة ترجحا بلا مرجح وهو محال فالتخلف محال وههنا بحث لابد من العلم به وهوان المتكلمين والفلاسفة اتفقوا على ان معلول الواجب الموجب تديم وان معلول المختار حادث واما اختلافهم في تديم العالم وحديثه فدا ترعى ان الصانع موجب عند الفلسفي وعيننا عند اهل الحق وخالفهم في الحكم الاول الالهام فخر الدين الرازي مستدلا بان تأثير المرجب في القديم اما في حال بقائه فيلزم ايجاد الموجب وهو محال واما في حال عدمه او حدثه فيلزم ان لا يكون قد يما ومطلوب الرازي من ذلك ابطال تديم العالم وايجاب الصانع خالفهم في حكم الثاني سيف الدين الهمدي قال يجوز ان يكون سبق الايجاد بالقصد على الوجود كسبب الايجاد بالاجاب على الوجود فكما ان الثاني تقدم ذاتي لا زمني في ذلك الاول ولا ارى هذا البحث يفتعنا الا اذا قلنا ان الصفات القديمة صادرة باختيار الواجب وفيه نظر يستعمره والشارح ادعى الضرورة في الحكمين وجعل خلافت الرازي والهمدي مكابرة واما الالهيان فلا زعموا ان الحوادث اى الاعراض الحادثة وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى اى انها لا تخلو عن الحوادث صحاحها فلا تخلو عن الحركة السكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنها فلان الجسم والجزء الفرعي لا يخلو عن السكون في حيزه فان كان الكون مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز تعيينه فهو ساكن وفيه بحثان البحث الاول ان الجسم اذا حصل في مكان ثم انتقل عنه ثم عاد اليه صدق عليه تعريف السكون مع انه متحرك اجماعا احيب بان المراد السبوتية بلا فصل البحث الثاني ان التعريف يصدق على الحركة الوضعية وهي ان يتحرك الجسم على نفسه من غير خروجه عن مكانه كالفلك وسلاة الغزل احيب ادلا بان المعرف هي الحركة المستقيمة وثانيا بان لا تعرف بالحركة الوضعية بل نقول لا بد فيما يزعم وضعية من الخروج عن المكان وان قل ولم يجس والمحقق عندى في الجواب احد وجهين احدهما اننا لندم ان السكون فاصلا حرا ثانيا بما ان الجسم عندنا مركب من الجواهر الفردة وههنا مفاسل فكل جزء من التحرك الوضعية عن مكان الجسم متصل او احدا حتى يقال الجسم لم يتحرك عن مكانه ان يكون مسبوقا بكون اخر وذلك لغيره في حيز اخر فهو الظاهر ان المراد بالكون في هذه البحوث هو العوض المسمى بالابن عند الحكماء وفسره بعض المحققين بالوجود على طبق اللفظ وهو سهو وهذا معنى قولهم الحركة كونان في مكانين في اثنين و السكون كونان في اثنين في مكان واحد يريد ان في التعريف مسامحة فلا يرد ان الحركة كونان وكذا السكون فان قيل من قولهم الالهيان لا تخلو عن الحركة والسكون يجوز ان لا يكون الكون مسبوقا بكون اخر اصلا صحى ان الحوادث فلا يكون متحركا على ما يكون ساكنا فبطل الحصر لتنا هذا المعنى بغيره بالذاتيه من تسليم المدعى وهو الحادث على الكلام في الاجسام التي تعدت فيها الاكوان وتجددت عليها الا عصاره الا زمانا كالا فلاك والعناصر لا في الاجسام التي يسلم الجسم حد وثقوا على ان المتكلمين اختلفوا في

كون الحوادث وقت حد وثم فذهب ابوالهذيل العلامة المعتزلى الى ان الحركة متحركة ولا ساكن وقال ابوهاشم المعتزلى ساكن لان
 الكون الثانى في ذلك الحين ساكن والكون الاول ما قبل له فهو ساكن ايضا والا لزم الترجيح بالمرحوم وعلى كل من القولين يبطل تعريف
 الحركة والسكون ولم يتعرض الشارح لحل هذا الاشكال لانه غير محتمل بمقتضى ما دام احد وهما اى الحركة والسكون فلا زما من الاخر ارض
 هذا في الحركة مسلم اما السكون فعند الحكماء وبعض المتكلمين عدم الملكية وعند بعض مشائخنا عرض لانها امر محسوس فلا بد ان يكون
 موجودا وهي غير باقية كما ذهب اليه الاشاعرة من ان العرض لا يبقى زمانين بل يعدم ويتجدد مثلا في كل ان ولكن دليلهم عليه
 ضعيف كما يذكره الشارح في تزيينات الواجب سبحانه تعالى وكان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال تقضى المسبوقية
 بالغير اى كل حركة مسبوقه بسكون او بحركة والا لزم تناها في اى المسبوقية وهذا دليل اخر خاص بالحركة وكان كل حركة ففى كائنته
 على التقضى بالغا رسيته كترشتم وعدم الاستقرار عطف تفسيرى وهذا دليل اخر على حدوث الحركة وكل سكون فهو جائز الزوال
 دليل اخر على حدوث السكون لان كل جسم وجوه فهو قابل للحركة بالضرورة لا قيل المراد اليقين لا البداهة واستدل بعضهم عليه بان
 الجسم مماثلة يعبر على بعضها كما يعبر على بعض وحركة البعض معلومة وكذا الباقي والا حسن الاستدلال باعتراف الخصم فان الجسم
 عند الفلاسفة فلكى او عنصرى والاول واجب للحركة والثانى جائز للحركة عندهم وقد عرفت ان كل ما يجوز عدمه يمتنع قد صد
 فالسكون يمتنع قد صد واما المقدمة الثانية اى ما لا يجوز علون الحوادث فهو حادث لان كل ما لا يجوز علون الحوادث لو ثبت في الاول

الحوادث

لزم ثبوت الحوادث في الازل وهو محال وههنا اى في هذا الدليل على حدوث العالم بحاث كثيرة الاول انه لا دليل على اختصاص
 الاحيان في الجواهر الجسمانية وعلى انه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كما لقول المسألة فى الشرح بالملكية
 الكرويين والنفوس المسألة فى الشرح والعرف بالارواح المجرى لا عن المادة التى يقول بها الفلاسفة والحاصل ان الدليل لا يدل على
 حدوث المجرىات فلا بد من الدليل على امتناع وجودها وقد استدل المتكلمون على امتناع المجرىات بوجوه لكنها ضعيفة احدها
 لو وجد المجرى كما مشاركا للواجب فى وصف التجرد وتمييز عنه بغيره فيلزم تركيبه واجيب بان التجرد وصف سلبي وهو ان لا يجرى
 ولا حالا في جسم ولا فى مكان ولا فى جهة فهو عن اجباب التركيب بمراحل لان الاشتراك في غير الذات لا يوجب التركيب ولو كان وصفا شوتيا
 كالوجود فالسلبى اولى كفى ما عدل الشيتين عنهما فانها ان التجرد اخص واصف الواجب فان من سائل عن الواجب لا يجاب الاجد
 فيلزم ان يكون غير الواجب مشاركا له فى الحقيقة فيلزم قدم الحوادث واحداث القديم واجيب باننا لزم انما اخص صفات بل انحصارها
 الوجوب الذاتى او كونها قاطبة لكل ماسواة او القدم بالذات تاثلها ان ما لا دليل على وجوده فيجب نفيه والا لجاز ان يكون عندنا جبال
 شاهقة لا تراها وانما مسقطه اجيب وللجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات هو اى ثابت

له قوله مسقطه اى غلط بالصريح محال الخيالى ويجاب بان الدليل ملزم للبدول وانتفاء الملزم لا يستلزم انتفاء اللازم الجواز كونها اعم على
 ان عدم الدليل فى نفس الامر متزوج وعدمه عندك لا يفيد وعدمه حصص الجبال الشاهقة معلوم بالبداهة لا بانها لا دليل عليه والا لكان

العيان المتخيرة اى الجوهر المفردة والجسم والاعراض لا زادت وحجم المجردات اى العقول والنفوس غير تامنة على فابين والمطلقات
اعلم ان المجردات عندهم ثلثة اقسام القسم الاول العقول والعقل جوهر مستغن فإما له عزالات الجسمانية منسبط بين الواجب و
مضوعا ثم في افاضة الوجود واستدوا عليه بوجوده اشهرها ان الصادق الاول عن الواجب ليس جماعا لن الجسم مركب ولا يصدر عن الواحد
الحقيقي الا الواحد ولا عرضا له لا يبق بالاعلى فالصادق هو مجرد مسمى بالعقل الاول وهو وان كان من حيث ذاته واحدا لا يصدر عنه
الا الواحد لكن فيه ثلثة تجمات وجوده ونفسه وحواسه بالواجب وامكانه الذائق فيصدر عنه ثلثة اشياء العقل المثاني والفلك الاعظم
والنفوس المدبرة لهذا الفلك ثم يصدر عن العقل الثاني بالجمهات الثلث العقل الثالث وفلك الثابت والنفوس المدبرة له هكذا الى العقل
العاشر المدبر لعالم العناصر وما يترب منها على حسب استعدادها وهذا العقل يسمونه جبريل ولم يسم في كيفية الصدور وعدهم تجمات
العقول اقوال اخر ليس هذا محل بسطها او اعترض عليه اولا باننا لا نعلم انما لا يصدر عن الواحد الا الواحد وثانيا بعد التسليم بان الواجب
مختار فيصدر عنه الكثير بحسب كثرة تعلقات ارادته وثالثا بان تجمات العقل الثاني غير افيتم لما في الفلك الثاني من الكرات الثابت الغير
المحصورة القسم الثاني النفوس الناطقة اى الارواح الانسانية واستدوا على تجردها بوجوده كثيرة احداهما تقبل المجرد كالقوى الحكي والحي و
كل ما هو يعقل المجرد فهو مجرد لان الصوة المجردة لو انقشست في غير مجرد صارت في مكان فليست تجرودة ثانيا انها تعقل البسيط كالوحد
والنقطة وكل ما يعقل البسيط فهو مجرد والا انقسمت صوة البسيط لان الجوهر غير المجرد منقسم واجيب عن الهمجين باننا لا نعلم ان العلم
بارسام الصوة ولو سلم فيجوز ان يكون الارتسام في بعض الخواص الجسمانية وهي الالات حاضرة عند النفس وانقسام المحل لا يوجب انقسام
المحل كالنقطة للحالة في الخط تألفها ان القوة العاقلة لو كانت في جسم لزم ضعفها بالهمم كما في القوى البدنية والارواح باطل لان بعض المشايخ
احص عقلها من الشبان اجيب بان كثرة التجارب لا يوجب القوة وعلى اصول الاشاعرة هذا القدر المختار القسم الثالث النفوس الفلكية
الحركة للافلاك وهي لها كالاتر لنا وبيان تجردها يتوقف على مقدمة وهي ان حركة الفلك ارادية وذلك لان الحركة مخصصة في
الطبيعة والقسرية والارادية لان الحركة ان كان خارجا عن المتحرك فقسرية كالحجر المرمر وان كان داخلها فمع القصد ارادية كالشي
ويزنه طبعية كهبوط الحجر وضعف النار فليس حركة الفلك طبعية لان الطبيعة تركه حالة وطلب حاله والفلك لا يتحرك وضعف الا و
هو عالم الية بعد دورة وليست قسرية لان القسرية انما هي على خلاف الطبيعة فحيث لا طبع لا قسرية ارادية ثم نقول استدوا على
تجردها بان حركة الفلك على تيقونة واحدة والحركة الارادية المتشابهة لا تصد الا عن تصدحكي والنقص الحكي لا يوجد الا في مجرد اما الاول
فبا المشاهدة والوجدان اما الثاني فلان التحيلات الجوزية لا يتبقي على نظام مضبوط وانما كالجرد من النفس انما الثالث فلان الصوة
الحاصلة في الجسماني معرضة للهذبة فلا تكون كلية و اعترض على هذا الدليل بوجوده اما اولها فانها طبعية والمطلوب نفس الحركة وانما ثانيا
قضية قسرية ولا يلزم ان يكون كل حركة قسرية على خلاف حركة طبعية فدل طبع الفلك السكون وجبره المختار سبحانه بارادته وانما ثالثا
فلا نعلم عدم انتظام التحيلات والقياس على تخيلنا قياس الغائب على الشاهد وهو غير صحيح هذا مختصر الكلام وان الله اعلم الثاني ان زاد
من قولكم اما الاعراض فيضها بالمشاهدة وبعضها بطريان عدم لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدثه

واحداث اصداده كالأعراض القائمة بالعموات من الاكتمال وهي الكروية وجم نظر الى الكروية القائمة بكل ذلك والامتدادات هي الطول
 والعرض والعمق وما كتب في الربو امش من انها الخطوط البيض والخضري السما فهديان اذ هي في الهواد البخارى لا في الفلك وايضا نشاهد
 حداثا وحداثا اصدادها هابز والها ولا هوانها القائمة بالشمس والكواكب والجواب ان هذا اى عدم ادراك حدثت بعضها غير محفل
 بالفرض اى بحدوث جميع الاعراض لان حدوث الاعيان يستند على حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها يريد ان يرهان
 للثورة والسكون دل على حدثت الاعيان كلها وحدثت الاعيان يستلزم ببقية الاعراض القائمة بها وقد يورد انهم استدلوا
 بحدوث الاعراض على حدوث الاعيان ثم استدل لهم بحدوث الاعيان على حدوث الاعراض وهذا دور الجواب نظاه لان الاعراض
 بعضها دل على حدوث الاعيان كالحركة والسكون وبعضها مدلول بما سواها من الاعراض فلا دور الثالث وارج على قولها ما لا يحفل
 عن الحوادث ثبتت في الازل لزم ثبوت الحوادث في الازل وهو محال ان الازل ليس عبارة عن فترة مخصوصة او وقت معين حتى
 يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الولاية او عن استمرار الوجود في ازمة مقدرة غير متناهية في
 جانب الماضي قيل اشارة الى تعريف الازل على تسامح في العبارة احد ما زمان لاول له ثنائيا زمان غير متناه في جانب الماضي
 الحاصل واحد والظاهر عندي انه تعريف للارضية على تسامح في العبارة الصمير اما وصفه لارزمنة بالمقدرة لان الزمان امر واحد
 مستمر انقسامه الى الارضية امر فرضي ومعنى الولاية للحركات الحادثة اى معنى وقوعهم حركة الافلاك تامة مع ان كل فرد من افراد
 الحركة حادث انه ما من حركة الا قبلها حركة اخرى لا الى بدايتها وهذا هو من هب الفلاسفة وليس مذاهبهم ان الازل توت
 معين يوجد فيه الحركة الحادثة وهم يسمون ان لا شئ من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة اى القديم عندهم هي
 الحركة المطلقة لا جزئياتها والجواب انه لا وجود لطلق الاق ضمن الجزئى لان الماهية الكلية لا توجد في الخارج منفردة عن التبعيات
 كلها فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات او حر عليه اولا ان بدايتها بكل واحد من الجزئيات لو كان مستلزما لبداية
 الكلى لزم ان يكون انتهاء كل من الجزئيات مستلزما لانتهاء الكلى فيلزم انتهاء نعيم الجنان وثانيا ان النوح لا يلزم حكم جزئيات من
 حيث الزمان الا ترى ان الوجود لا يبقى فتر من اكثر من يوم مع ان نوع الوجود يبقى اكثر من شهر ويحجب عن الاول بان الازل اى عدم
 انتهاء نعيم الجنان بالمعنى الذى يقول به الفلاسفة في الحركات الماضية فهنا قياس مع الفارق وذلك لان غير المتناهي من الحركات
 قد دخل تحت الوجود بزعمهم ومن النعيم لا يدخل تحت الوجود تط وعن الثاني بان كون النوح اطول بقاء من كل فرد مسلم لكن
 لا يستلزم قدم النوح مع حدوث الافراد والحق للجواب الصاق عن الشوايب ليس ما ذكره الشارح بل ان عدم تنهاى الحركات
 باطل برهان التطبيق وقد تقر جريانها والمتعاقبات كالمجموعات الرابع وارج على قولهم الجسم والحجم لا يخلو عن الكون في حيز لو
 كان كل جسم في حيز لزم عدم تنهاى الاجسام وهو باطل اما اولا فلا بد لوجود بعد غير متناه لا يمكن ان يقض فيه مثلث متساوى
 الاضلاع ثم يقض ذهاب ضلعين منه محيطين بزوايا الى غير نهاية ولكن هذا الفرض يوجب عدم تنهاى وتره الزاوية مع انه
 محدد بالضلعين وهذا تناقض محال واما ثانيا فلا نفرض في البعد الغير المتناهي خطا من مبدء معين ذاهبا الى غير نهاية ثم

خطا متاخرا عن هذا المبدء بل عرج ثم نفرض تطابق المبدءين فان استوى الخطان لزوم مساواة الزائد والنقص وان نقص الناقص
 لزوم انقراض الزائد ايضا لانه لا يزيد عليه الا بدائع لان الحيز هو السطح الباطن من الحادى اى الجسم المحيط بالماس صفة للسطح للسطح
 الظاهر من المعوى والجسم المحيط بالجزء الملاء الداخل في الكنى عبارة عن سطح باطن الكنى المماس للسطح الظاهر من الملاء وهذا التعريف
 للمكان منقول عن ارسطاطاليس وتخلص القائلون به عن اشكال عدم تناسخ الاجسام بان الجسم المحيط بكل الامكان له والجزء
 ان الحيز عند المتكلمين ليس هو السطح بل هو الفراغ المتوهم الخلاء الذى يتوهم انه فراغ وهو معدوم في الحقيقة وقيد بالمقوم
 لان الفراغ الموجود مذهب افلاطون في المكان وسيجي تفصيله ان شاء الله سبحانه الذى يشغله الجسم ينفذ فيه في الفراغ اعادة اى
 ابعاد الجسم اى الطول والعرض والعين ويجوز العكس في ارجاع الضميرين الا ان الاول احسن وهذا النقل والنقذ هو موهوما عند
 المتكلمين وحلول محقق عند افلاطون وترك ذكر الجوهر لتأخلاه معلوم بمقابلة الجسم بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في وجود
 الواجب تعالى وتزويته ولتقدم مقدمتين الاولى اختلف في ان المحجوز الى الموشور هو الحدوث والايمان اول اول مذهب المتكلمين
 واستدلوا عليه بان عدم الممكن يمكن نيلزم احتياجا للعللة مع ان عدمه لا يكون اثر للعللة بل يفيقه عدم علة الوجود والثاني ذهب
 للحكام والمتأخرين من الاشاعرة مستدلين اولها بان تصور وجود الحادث ولا يظهر لنا افتقاره الى العلة الا بعد تصور امكانه وثانيا
 بانه لو كان المحجوز هو الحدوث لزوم استثناء العالم عن الصانع بعد وجوده وواجب بعضهم عنه بالتزامه وابداء بقاء البناء بعد
 من الباني وهو غلط وبعضهم بان الاجسام لا تبقى بدون الاعراض والاعراض لا تبقى زمانين فلحاجة الى الصانع مستمرة الثانية
 المنهولة للظلال وثانيا الواجب طريقان احدهما طريق الحدوث وهو الماترقة عن عدمها المتكلمين وتقريره ان الاعدان والاعراض حدثت و
 لابد للحادث من محدث اما المقدم الاول فقد البرهان عليها واما الثانية فادعى بعض الاشاعرة بدهتها ونهيا عليها بان من
 رأى بقاء رديعا جزم بان له بانها وقال المعتزلة استدلالية واستدلوا عليها اولها بالقياس على افعالنا وبينا ان افعالنا محدثة ولا بد
 لها من محدث فكذلك الاجسام المحدثة وهو ضعيف وثانيا بان الحادث متصفا بوجوده بعد الدم فهو جازر الوجود والعدم فلا بد
 لتزجيج الوجود من مرجح ولا يخفى ان هذا الدليل مبنى على الحدوث والايمان معا اذ جاز الوجود والعدم هو الايمان ثانيهما طريق
 الايمان وهو المنقول عن الفلاسفة والمختار عند محقق الاشاعرة المتأخرين وتقريره على وجوه واشهرها انه لا شك في وجود موجز فان
 كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا احتياجا الى ما يرجح وجوده ويجب الانتهاء الى الواجب قطعاً للدرج التسلسل ثم نرجع الى
 الشرح قال الشاعر ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لابد له من محدث استدلال بطريق الحدوث ولم يدع بديهة
 تلك المقدم كما ادعى بعض الاشاعرة بل استدلل عليها كالمعتزلة بدليلهم الثاني بقوله ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن عن
 مرجح ولو قل ضرورة امتناع ترجح الحادث على عدمه رجح المصلك الاشاعرة ثبت انه محدثا جزاء لما والحدوث للعالم هو
 الله تعالى اى الذات الواجب الوجود فسر الله سبحانه بالواجب لان كون الحق سبحانه مبدءا للحدوث ثبات كلها ومبدءا للسلسلة
 الممكنات بايجابها ووصوفها بالوحدة والقدم وضرورتها عن الجسمية والرضبية الى سائر ما ينكر المصنف من التزيينات انما هو من

في العلوم العقلية الصعبة اُجيب بأنه يفيد الصعوبة لا الامتناع واستدل المتأمنون بوجهين أحدهما ان ذات الحق سبحانه
 متصور في القصد يقات فرج تصور الكهات اُجيب بان التصور بوجه ما يكفي تأنيها ان اقرب الاشياء الى الانسان نفسه واختلفوا
 فيها اختلفا فاننا حاشا نقبل مجرد وقيل جسم حال في البدن وقيل الدم وقيل النفس الى غير ذلك حتى قيل لا يعلم الا الله تعالى
 فكيف يعرف بعد الاشياء اُجيب بان هذا يدل على الصعوبة ونحن نعلمها وقوله بناء على كثرة الاختلاف وكثرة تناقض الآراء اى
 الكثرة علت لاختلاف الكل على ما هو الظاهر اى لو كان العقل سببا للعلم في النظريات لم يقع فيها اختلاف العقلاء لكن اختلاف
 العقلاء كثير فقيل العالم قديم وقيل حادث وقيل الهوى ثابتة والجزء باطل وقيل بالعكس الى غير ذلك فعلم ان العقل غير مفيد
 فيها وذكر المدقق انه علت لاختلاف بعض الفلاسفة لا للممنية لان دعوتهم تم الرأى ضيقات وغيرها وليس في الرأى ضيقات كثيرة اختلفا
 فالدليل لا يكون مثبتا لدعوتهم وعندنا بية نظرا ما اولا فلان توجيه شبهات الخصم بترع ضائع واما ثانيا فلانه يكفي السمنية ان يكون
 نوع العلم النظري محل كثرة اختلاف ولا ينافيه قلة الخلاف او انعدامه في بعض اصنافه والجواب ان ذلك اى كثرة الاختلاف المتناقض
 لنفسه النظر من بعض النظار فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم نعم دل كثرة الاختلاف على ان التامين بين الصحيح و
 الفاسد صعب لكن صعوبته لا توجب عدم افادة النظر الصحيح ثم ذكر جوابا ثانيا على طريق النقض الاجمالي بقوله على ان ما ذكرتم
 من ان كثرة الاختلاف تدل على عدم افادة النظر استدل الال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتهم فيتناقض اى ثبتتناقض
 بين مدعك ودليلك وهذا القول لم يدرو ويتسلسل اى ثبتت الدر والتسلسل ولا يخفى ان هذا الكلام يدل على الاستدلال غير
 مخصوص بالهندسين ومن خصصهم قال في اثبات التناقض ان نسبة عدم المعلومية الذاتية تعالى من قبيل النظر والاهليات
 بقى ههنا بحث وهو الامام الرازي قال لا مزاج في ان الظن يفيد الظن وانما النزاع فان ادت اليقين ولعلمهم يدعون وهذه المسئلة
 الظن لا اليقين فان زعموا في جواب الجوهي انه اى ما قال السمنية واشباههم معارضة للفاسد وهو قول الجوهي النظر يفيد العلم
 بالضرورة بالفاسد وهو قول السمنية ان كثرة الخلاف لبطان النظر والمخلص ان يقولوا لا بد ان ما ذكرنا استدلال ونظر بل هو
 دفع قولكم الفاسد بهذا الفاسد ومثله دفع في كلام المتأمنين لان الزام الخصم قلنا لا يجلو اما ان يفيد ما ذكرتم شيئا من العلم ولا يكون
 فاسدا اولا يفيد فلا يكون معارضة لا المعارضة اثبات ما انكره الخصم مما لا يفيد الاثبات لا يكون معارضة وارج عليه انفساده
 ونفسه كيانا في كونه ملزما للخصم فان قيل هذه شبهة مشهوره وارجها المنكرون للنظر كون النظر مفيدا للعلم اختلف في القضية
 التي محل النزاع فقال الامام الرازي مملته اى النظر يفيد العلم وقال الامامى كلياته اى كل نظر صحيح والفقد فان القطعية لا يعقبه
 ما ينافي العلم كالموت والنوم مفيد للعلم قال صاحب المواقف ما ادعاها الامام سهل البيان لكن قليل الجدل اى اذ الجزئيات لا تثبت
 بالهملته بل بالكلية قلت وعلى الكلية يحمل كلام الشارح ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين فليس
 عاقل يتكوه وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر اى اثبات افادة النظر المعين العلم بافادة هذا النظر المعين العلم وتوضيح انك
 ادعيت ان كل نظري صحيح فهو مفيد للعلم وهي قضية كلية نظرية لا بد لها من دليل فاقى دليل اتمه عليه يكون فردا من افراد

النظر الذي هو موضوع تلك القضية الكلية تحكم دليلك وهو كونه مفيداً للعلم يكون مندرجاً تحت حكم تلك الكلية وهو كون كل
نظر صحيح مفيداً للعلم فلما ثبتت حكم الكلية المشتمل على حكم دليلك بحكم دليلك لزم اثبات حكم دليلك بحكم دليلك وأنه دوس
قبل أي حاصل الضر وهو توقف الشيء عن نفسه وذلك لأن الضر هو توقف الشيء على ما يتوقف على ذلك الشيء وتوقف كلام
القدماء أنه تناقض وتوجيهه ان المثبت بالكسر يكون معلوماً قبل ان يعلم التثبت بالفتح فيلزم ان يكون الشيء الواحد معلوماً وجهولاً
معاً وهو تناقض قلنا للجواب بوجهين أحدهما اختيار الشق الأول كما اختار الأهمام الرازي والضرري ندي يقع فيه خلاف أما الصادق وهو
انكار الشيء عمداً للمصمم ولتقصو فالإدراك أي في تصور طرف القضية نالحاصل ان قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم قضية بدعية ولكن
وتعم الخلاف فيها لئلا ندمك ان تصور عقولكم وهذا الخلاف لا ينافي في بدعية كيف نذكر انك الواسطائية البديهيات كلها فان العقول متفاوتة
بحسب الفطرة أي من اول الخلقة ويجيى فيه خلاف المعتزلة زعموا ان العقول في الفطرة على السواء لان التكليف على المكلفين بالسوية
فكلنا مناطه وهو العقل ثم يزداد في بعض الناس ممارسة العلوم والقرن والتعاملات قلنا التكليف كيفيه اذ في مرتبة العقل باقاً من العقلاء
لعل دعوى الاتفاق من الشارح مبنية على عدم الاعتماد بالمعتزلة لانكارهم الظاهر اذ القرب بين عقل اذلاطون وهينقة وان ترون و
كسب الظهور من الشمس واستدلال من الأثر لعله الادلة التي للشاهدة عن اولي العقول فانا ترى بعضهم يستخرج من ذات العلم والصدق
ما لا يستطيع اخراجه في نفسه من اذلاطون بل جهل في تمام عمره وشهادة من الخبر اذلاطون اذ الخبر الحكيم عن العقلاء والمحتمل ويجوز ان يرد
بالأثر الخبر اذلاطون اذ لا يقطع الاحاديث بقوله عليه السلام هي اتصفت العقل والدين وهو صحيح ويرى في التفاوت بين العقول اذ
أخبرنا ان الأثر موضوع عن فقهنا ان الرجل يكون من اهل صلوة والجهاد ما يجزيه الا على قد عقل نال ابن القيم موضوع ومنها افضل
الناس اغفل لناس ومنها ما يقع الناس عمداً في الدجاجات وينالون الرقيق على قد عقولهم قال العقلاء في موضوعان وقد يروى تبارك
الذي فهم العقل بين عبادة وفي المختصر من صل ضعيف وبالحكمة ذكراً غير احد من الائمة اكل حديث في العقل فهو لا يثبت وذكر
بعض المحشين قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له ولكن دلالة على المطلوب غير ظاهرة وقوله عليه السلام كلوا الناس على قد عقولهم
ولكنه موقوف وقوله عليه السلام انزل العقل من السماء مثقالاً والمثقال درهم ودانقان ونصفه تقسم بين الخلائق فاعطى اربعة دنانير
للانبياء ودانقاناً للعلماء ودانقاً للارواح ونصف دانق للنجار ونصفه لاهل الرسايق ولا شك في ان كذب موضوع للجواب الثاني اختياراً
الشق الثاني وهو مختار امام الحرمين كما قال والنظري أي قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم قد يثبت بنظر مخصوص ضررى المفادات لا يدبر
عنه أي من هذا النظر المخصوص بالنظري لا يكون الاثبات به محتاجاً الى كونه نظراً من افراد النظر فحينئذ لا يكون الدليل من افراد موضوع
الكلية ولا حكم الدليل مندرجاً تحت حكم الكلية فالادعاء يقال قولنا منبذ العام متغير وكل متغير حادث بدل من المنبذ مفيد العلم
بحدوث العالم خبرياً بضرورة علم من زعم ان المدعى ممتلئ بكنهية هذه القضية الشخصية لا اذاتها ان نظراً ما يفيد العلم لكن بدعية
يكن للشارح ان يدعى في كل دليل قائم ان هذا ليس من افراد النظر المفيد فلا بد من اثبات الكلية حتى ينطبق الحكم على كل نظر صحيح فلذا
اد الشارح ان يجعل هذا الحكم كلياً يقال وليس ذلك أي اذاتها بين القضيتين العلم بحدوث شخصي هذا النظر وهذا بابدية

لأننا نعلم بحصول العلم في كل تركيب يشابهه في الصورة والمادة بل لكونه صحيحاً مقرباً بأشراطه من إيجاب الصغرى كلية الكبرى
 فيكون كل نظر صحيح مقرباً بشرائطه مفيداً للعلم لحاصل الجواب ان المثبت بالفقر هو القضية الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم النظر
 اعنى قولنا كل نظر صحيح مفيد العلم والمثبت بالكر قضية شخصية ضرورية موضوعها ذات النظر المنصوص من غير اعتبار كون هذا
 الموضوع من افراد النظر فالمثبت بالفقر حكم الدليل من حيث انه نظر والمثبت بالكر حكمه من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه
 نظراً فلا يلزم اثبات الشئ بنفسه لغاى اليقينية ثم اعلم ان لهم في تحرير النظر المنصوص الذي يكون عنوان موضوع الشخصية
 الضرورية عبارات الأولى ما ذكره الشارح فالنظر المنصوص هو قوله قولنا العالم متغير لكل متغير حادث يفيد العلم بحداث العالم
 بالضرورية وليس ذلك لخصوصية هذا النظر لكونه صحيحاً مقرباً بأشراطه انتهى فاذا جعلنا ذات هذا النظر المنصوص موضوعاً
 وقولنا هذا القول يفيد العلم في القضية الشخصية الضرورية لما كنهه بصحة كل نظر مقرباً بشرائطه ونحن لا نحتاج في هذه
 الشخصية الى الا تصق الموضوع من حيث خصوص ذاته ولا يحتاج الى ان نعلم انه من افراد النظر اذ الثانية ما ذكره شارح
 المواقف وهو ان يقال النتيجة في كل نظرياً سى معلوم الصحة مادة بصورة لازمة لزوماً نظرياً ما هو حتم قطعاً وكل ما هو كذلك
 فهو حتم قطعاً والنتيجة في كل نظرياً سى صحيحه قطعاً هاتان قضيتان بديهيتان تفيدان العلم بالضرورية فهذا هو النظر المنصوص
 فاذا جعلنا ذات موضوعاً وقولنا هذا القول يفيد العلم في القضية الشخصية الضرورية وفي تحقيق هذا المعنى ان منع الزيادة
 تفصيل لا يليق بهذا الكتاب فانه قد اعترض عليه بان الشخصية كيف تكون ضرورية مع اتحاد اخلت تلك الكلية في الواقع فاما ان
 تثبت بنظر آخر وهو علم جزئياً يلزم التسلسل او يعنى فيلزم الدراحيب بان الشخصية ضرورية مثبتة بالكبر اذا اعتبرنا موضوعها من حيث
 ذاتة ونظريته مثبتة بالفقر اذا اعتبرنا موضوعها فخر من افراد النظر القضايا يختلف وذلك بحسب العنوان فان قولك صانم العالم
 مرجح نظري وقولك الواجب موجد يدعى كذا الافادة بضر المحققين ولا يخفى ان ذم اختاره الامام خلاصاً عن هذه التكاليف وما
 ثبت منه اى من العلم الثابت بالعقل فمن بيان للموصول والضمير للعلم وزعم بعض من يدعى العلم ان معنى الباء والضمير للعقل
 بالبداهة اعلم ان لهم في البداهة والضرورية اصطلاحات مختلفة تختلف على الناظر وايضاً في كلام الشارح في تخطيط فلنقدم حكاية
 مصطلحاتهم فاحدها وهو المشهور ان العلم ان حصل بالدليل تنظري ويسمى الكسبي والاستدلالى كالعلم بحسب وث العالم وان حصل
 بلا دليل فضرورى منقسم الاربعة فمن ادعى الكسبي لا يحتاج الى غير تصق الطرفين كالعلم بان الكل اعظم من الجزء ومنه فطري
 يحتاج الى السلطة حاضرة معها كالعلم بالاربعة منقسم بمساويين ومنه حسى كالعلم بالبصرات ومنه وجداني مذكراً بالخيار الباطنة
 كالعلم بالجوهر والبطش ومنه حسى كالعلم بان القمر مستضي بالشمس ومنه فخرى كالعلم بالانسامهل ومنه تنزى كالعلم بوجي د
 بغداد وتاينها ان العلم ان حصل بالدليل فكسبي ونظري واستدلالى وان حصل بدون دليل فضرورى منقسم الاربعة ولا فرق
 بين الاصطلاحين الا ان البداهة على الاول تسمى من الضرورى وعلى الثاني مساوية وثالثها ان العلم ان كان للقدرة مدخل في حصوله
 فالكسبي ومنقسم الى نظري حسى حدى تجوزي تنزى اما النظرى فظاهره العلمى فالضرورى استدلالى الحسنى ومنه الاختياري اما الثلاثة الاخرى فلتفرعها على

لأننا نعلم بحصول العلم في كل تركيب يشابهه في الصورة والمادة بل لكونه صحيحاً مقرباً بأشراطه من إيجاب الصغرى كلية الكبرى

مدخل في حصوله فضروري منقسم المادى وطورى ووجدانى ورايمها ان العلم ان مستقل القدرة في حصوله فاكتساب وهو الحاصل
 بالنظر والاستدلال وان لم يستقل ضرورى منقسم الى الاقسام السبعة فان الحسى والحدى والتجربى والتواترى وان كان للقدرة
 مدخل في حصولها لكن القدرة غير كافية فيها كما تحصل مجرد الحساس المقدربل تتوقف على امور لا نعلم ما هي وكيف تصلت
 تحاسنها العلم ان كان بلا اختيار ضرورى والا فالحسبى منقسم الى ضرورى حاصل بلا استدلال واستدلالى حاصل معه وتفسير
 الاختيارى مرجحان احدهما مدخلة الاختيار ثانياً استقلاله كما هو في الوجه الثالث والرابع ثم رجوع الى الشرح فنقول لظاهر عند
 المصنف اخبار الاصطلاح الثانى ولا اختيار على عبارته ولكن الشارح فسر بالوجه الاول من الاصطلاح الحاس وجعل المحل في قوله
 ما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابى من باب حمل العام على الخاص نحو قولك ما يكون انساناً فهو حيوان ولا يخفى ما فيه من
 التكلف والذى حمله عليه توجيه كلام البداية اذا عجب كالتعاممة تركبها وتخص بعض غيرها اى باول التوجه اى توجه
 العقل والبداية واللغة اول جرى الفرس من غير احتياج التفكير اى النظر واورد عليه ان الحاصل باول الترجمة في اصطلاحهم
 هو الوجدانى الاول وما لا يحتاج الى الفكر كالمادى والحسى والتجربى ونحوها ففي الكلام نوع تنازلاً فلا فصل ان يقال من غير
 احتياج الى شئ اخر من نحو حس واحد من وتجربة اجيب اذ لا بد ان اراد بالتفكر المعنى اللغوى لا النظر والمعنى من غير احتياج الى الوراثة
 اخر من فكر وحس ونحوه كما يأتى بان قوله من غير احتياج تفسيره الاول التوجه فليس معنى الاول الترجمة ما ينص الولىات بل معناه
 عدم الاحتياج الى النظر وانما ذكر اول التوجه بياناً للمناسبة بالمعنى اللغوى وبه نظر لانه ما يصح رجوع عبارة المصنف على الاصطلاح
 الثانى من ادراج الحسى والحدى والتجربى في الضرورى ولكن الشارح حملها على الاصطلاح الحاس فادرجها في الاكتسابى فهو ضرورى كما علم
 بان كل الشئ اعظم من جزئه فانه بعد تصق معنى الكل والجزء والاحظ ولا تتوقف على شئ بعد التوجه ومن توقف فيه حيث زعم
 ان جزء الانسان كاليد مثلاً فلا يكون اعظم منه ومثل هذا القاءت الفاحش انما يتصق بحسب العادة في الرحم عند تكون
 الجنين وهذا بانصاف الترتب النظفة وما يمدها من دم الطمث الى خلق عضو احد ايا بعد التولد فلا يتصق هذا العظم الفاحش
 في اليد عادة ولو توهم اكثرها يتوهم ولذا زعم بعض المحشين ان معنى الكلام هو انه يجي ان يخلق الله تعالى يد انسان اعظم منه والمشهور
 هو التمثيل بالرجل وهذا ليس بعيداً فان دار الفيل بعضها من نفع بلغم وسر اذ فيها فننظف جداً مع انما عضو عظيم فلا يعد ان
 يزيد على بقية البدان لم يتصق معنى الكل والجزء وذلك لان الكل هو مجموع اليد وبقية الاعضاء والجزء هو اليد فقط وقد يشكك
 بوجهين آخرين احدهما ان الجسم مركب من الهوى والصورة ولا يجي ان يقال انه اعظم من احدهما اجيب بان المراد الاجزاء
 المقدرتها وهى المتبادرة عند الاطلاق ثانياً انه لا يصح عند القائلين بتركيب الاجسام من الجواهر الفردة اذ ثبتت الاعظمية
 في الكل لا يتصق بدون ثبوت الاضمرية في الجزء والعظم والصغر من توابع المقدار ولا مقدار للجزء وما ثبت منه بالاستدلال الى
 بالنظر الدليل سواء كان الاستدلال استدلالاً من العلة على المعلول كما اذا ارادى دخاناً فعمل ان هناك ناراً ويسمى الدليل ليدل
 بسكرتين فنشأ يد منسوب الى لوى بسكر ففهم او من المعلول الى العلة كما اذا ارادى دخاناً فعمل ان هناك ناراً ويسمى الدليل ليدل بسكرتين

نفسہ میں بالنسبۃ الی ان بالکسر احد حروف المشبہة بالفعل وقد یخصر الاول باسم التعلیل والثانی باسم الاستدلال للفقرة فهو
الکتسابی ای حاصل بالکسب وهو ای الکسب مباشرة الاسباب ای استعمالہما واصلہ تلاقظ الشخصین بحيث یمس بشرة واحدہما بشرة
الآخر بلاختیار کصرف العقل والنظر فی المقدمات عطف تفسیر لاصرف والاستدلالیات وکلا لضعاف بالکسر اعجام الفین کشر نہان
وکتیب الحدیثہ ای تحویک العین نحو البصیرات وسمیت حدیثہ لاحراق الحواس بہما ای احاطتہم ونحو ذلک فی الحسیات کو ضم
الشیرم علی الانف ونش الہولاء وروضع الکف علی الملس وروضع الطومر علی اللسان وایا جملة فهذا العلم الحسیة یمکن للاختیار مدخل
فیہا بحيث ازشاء العقل کبہا بصرف الحواس الیہا وازشاء لم یکبہا بصرف الحواس عنہا کتقیض العین وسد صماخ الاذن فحق اخلت
فوالکتسابی واورج علیہ ان توکم اکل اعظم من الجود ایضا یتوقف علی اسباب اختیار یہ کتصو الطرفین والتوجه فینبغی ان یمکن
الکتسابی اجیب بان المراد بالاسباب الاختیاریة ما سوی تصو الطرفین والتوجه فالکتسابی ای اذا تقر بان الاستدلالی ما ثبت
بالدلیل والکتسابی ما حصل بلاختیار فالکتسابی اعم من الاستدلالی لانه ای الاستدلالی الذی یمحصل بالنظر فی الدلیل
نقل استدلالی الکتسابی لان النظر فی الدلیل اختیاری ولا عکس ای لیس کل الکتسابی استدلالی کالابصار بالکسر ای العلم
الحاصل بالبریۃ الحاصل بالقصد والاختیار فهو الکتسابی الاستدلالی واذ اعزت هذا علمت ان حمل الکتسابی علی ما ثبت
بالاستدلال علی ما قرع الشارح هو نحو قولک ما کانا لانا فهو حیوان ولا یخفی علی العارف باسالیب الکلام انه غیر جید فی
هذا المقام لانه ینفرت المقابلة التی قصدہا المصنف ینقولہ بالبداہتہ وقولہ بالاستدلال ولا نہ کما ان الضرری منصر
فی ما ثبت بالبداہتہ ینبغی ان یخصر الکتسابی فیما ثبت بالاستدلال ولان الظاہر کما هو العلم من عادة القوم ان المصنف قصد
تعریف الضرری والکتسابی فالانسب تفسیر حمل کلام المصنف علی الاصطلاح الثانی من الاصطلاحات الاربعة واما ورج علی
تفسیر الشارح انه یلزم علی المصنف اہمال ذکر کثیر من العلوم الیقینیة کالحسی والتجربی والحسی والتجربی لا یمکن استحص
بالولاء لتوجه حتی تدخل فی الضرری ولا بالاستدلال حتی تدخل فی الکتسابی وقد یجاب بانہا حاصلہ ہاول التوجہ علی تسامح
الشارح لعدم تعلق غرضہم بتفصیل الحدس والتجربہ ونحوہما کما مر فی بحث حصص الاسباب ولذا جعلوا حاصلہا بعقل فقط
وازق وسط فیہا حدس وان تجربہ ونحوہما واما الضرری فقد یقال فی مقابلة الکتسابی کما کلام المصنف ویفسر الضرری
حینئذ بما لا یمکن تحصیلہ مقدر والمخلوق وهذا التفسیر منقول عن القاضي ابیکر الباقلا فی ای یمکن حاصلہ من غیر اختیار
للمخلوق وتفسیر کلام القاضي بهذا ما اختارہ الشارح ادخال الحسی فی الکتسابی والعلوم من کلام السید السدی فی شرح المواقف
ان معنی کلام القاضي ان لا یمکن نقل قدرۃ المخلوق فی حصولہ فعلی هذا یمکن الحسی من الضرری وقد یقال الضرری فی
مقابلة الاستدلالی ویفسر الضرری حینئذ بما یمحصل بدون فکر ونظر فی دلیل ومن ہنہا ای من اختلاف اصطلاحہم فی
تفسیر الضرری جعل بعضہم العلم الحاصل بالحواس الکتسابیة وهذا علی التفسیر الاول ای حاصلہا مباشرة الاسباب بالاختیار
بعضہم ضرریا وهذا علی التفسیر الثانی ای حاصلہا بدون الاستدلال فظہر انہ لا تاقض بین کلام صاحب البدایة وهو الامام

نو الدين البخارى ووجه المناقض انه قسم العلم الى ضررى واكتسابى ثم قسم الاكتسابى الى ضررى واستدل لاني يجعل الضررى
 قيميا للاكتسابى اولاً وقسمه ثانياً وهذا تناقض ووجه اندفاع المناقض ان الضررى الذى هو قسم الاكتسابى غير الذى
 هو قسمه وهو من المناقض الاشتراك الاسمى حيث قال العلم الحادث احتراز عن علم الحق سبحانه فانه لا ينقسم هذه الالتمام
 نوعان ضررى وهو ما يحل شئ الله تعالى في نفس العالم من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوهه وقيل يدل على ان الوجوه زائد
 وهو خلاف مذهب الاشعري وعندى انه اعتراض مخيف فالاضافة لثبوتها تقع بين اسمى الشئ لتغاير اعتبارى
 تقول ذات الحق سبحانه ونفس زيد وتغير احواله قال نو الدين كالصحة والمرض والجوع والعطش واللذة واللام ويشترط
 في هذا النوع جميع الحيوانات انتهى واكتسابى وهو ما يحل شئ الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد اذ كسبه وانما لم يفرض
 لتلايد هب وهم البتدى الى امرجائه الى الله سبحانه وهو الكسب مباشرة اسبابه اى اسباب العلم وهذا ايضا يشترط
 فيه الحيوانات اذ لها الاضغاء وتقلب الحركات واسبابه اى العلم ومن ارجح الضمير الى الكسب فقد وهم ثلثة الخواص السميعة والخبر
 الصادق ونظر العقل اراد توجه العقل لا النظر المتعارف ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضررى يحصل باول النظراى
 باول التوجه من غير تفكر قد لم يجت عليه فيما سبق من كلام الشارح كالمعلم بان العلم اعظم من حوسه واستدل لاني يجتاز فيه النوع
 تفكر كالموجود التار عنده روية الدخان انتهى كلام البداية واورث عليه ان الحدسى والتجربى ونحوها يخرج عن القسمين واجب
 اوله يجعل قوله من غير تفكر تفسير الاول النظر وثانياً بانها حاصله باول التوجه علمتس لمح المناقحة كما فى دفع هذا الامر عن
 كلام الشارح وانما يصح الجواب الاول هناك بعض كلامه كان ما نفاعته بسم الله الرحمن الرحيم الكلام فى الالهام قال المصنف
 والالهام المفسر بالقاء المعنى اراد ما يقابل المحسوس لا ما يقابل اللفظ والقلب بطريق الفيض يقال فاض المحسوس اذا امتلأ
 بالما حتى سأل من جوانبه ثم نقل المعطى للخير الكثير بلا استحقاق وعوض وانما قيد الالهام بلفظك تين الاولى الاحتراز عن
 الوسوسة الشيطانية ومن زعم ان الفيض يعم الخير والشر فلا بد من ان يقال بطريق الخير ليخبر الوسوسة فلم يتبع استعمالها
 الثانية الاحتراز عن العلم الحاصل بالاكتاب وانما قيد الالهام بهذا التفسير لانه قد يكون بمعنى الوحي الالهي الى انبيائه وهو
 مفيد اليقين قطعاً ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق خلافا لبعض الصوفية والشيعة مستدلين بوجه
 احدها قوله تعالى فانها لم تجزها ونقوتها اى عرفت بها كيقار فى القلب ان هذه طاعة وهذه معصية اوجب بان المعنى اعلمها
 بانزال الوحي على الانبياء الثابت قوله تعالى وادى بك الى النحل فاذا ارمم اليها حتى عرفت المصالح والمؤمن اولى لا والله سبحانه
 شج صدره بنور اجيب بان كلامه فى المعنى الذى لا يدانى من الله او من الشيطان او من النفس اما النحل فقد خلق الله
 سبحانه فيها العلم حتى عرفت انه ام من الله الثالث قوله تعالى امن شج الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه اجيب بان
 المؤمن شج صدره بنور الاستدلال بالبراهين الحقيقة الرابع قوله عليه السلام تقوا فاستمروا المؤمنين فانه ينظر من الله اجيب اولاً
 بانه موضع كما قال الصغافى وفيه نظرك ان السيوطي صححة وهو اعرف بالحدىث من الصغافى وثانياً باننا لا ننكر حصول العلم له لکن لا

نجعله حجة على الغير وثاناً بان الفريسة ظنية وكلامنا اليقين الحامس ان وابضة سال النبي صل الله عليه وسلم عن العرو الاثم
 فقال ضع يدك على صدرك فما حاك في قلبك فدعه وان اتاك الناس فجعل شهادة قلبه حجة فوق توى العلماء اصحاب الحجج و
 الجواب عندى اولابانه في الامور التي يكون المستفتى اعرف بها من المفتي تكون الشئ ملكه او غير ملك ولذلك قال بعض القضاة المتخصصين
 علمان والى جاهل يخاف ان يؤايبا بانه امر ان يعمل باجتهاده ودليله وقد تقر انه يجب على المجتهد ان يقدم اجتهاده على اجتهاد غيره
 الساس ان عمر كان صاحب الهام كما في الحديث اجيب بان ثبوت هذه الكرامة له مسلم ما كون الهامه حجة على الغير فمنسح
 ولذلك كان عمر قد دعوا الكتاب والسنة والدليل الشرعى الى الهامه واستدل وكشف المنار على بطلان حجة الالهام بوجه احدها
 قوله تعالى قل ها تقرأ بها انكم ان كنتم صادقين فالزمهم الكذب بجزهم عن البرهان فلو كان الالهام حجة لما تحقق بحر الكفار لانهم يملكهم
 دعوى الالهام الثاني ان الواقع في القلب قد يكون مزاجه كالوحي وقد يكون من الشيطان لقوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم
 ومن وسوسة النفس لقوله تعالى ونعلم ما توسوس به نفسه ولا يمكن التمييز بينهما قلت ذكروا صوفية التمييز بها اجيب بانه يكون حينئذ
 استدلال الالهام الثالث قوله عليه السلام من فسر القرآن برأيه فليتبوا مقعده من النار والتفسير بالرأى المستفاد من النظر والدليل
 جائز اجماعا فعلم ان الراى بلا استدلال مذموم حتى متعقن بالمتقى يرد به اى بالهام الاغراض على حصر الاسباب والثلاثة اى لو كان
 الالهام سببا للعلم لبطل حصر اسبابه في الحس والخبر والعقل فالواو اي يمكن الجواب بوجه اخر وهو ان الالهام مندجر في العقل كما ادرج الحدس
 والتجربة والوجدان فيه والقول لا يبعد ادراجه في الحدس وكان الاول ان يقول ليس من اسباب العلم بالشئ لانه المطابق لما سبق من
 قوله واسباب العلم الثلاثة وقوله واما العقل فهو سبب للعلم ايضا الا انه حاول اى الالذنبه على ان ارادنا بالعلم والمعرفة واحدا كما
 اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالكريات والحليات والمعرفة بالبساط والجزئيات فيه لف ونشر ولهم في الفرق بين العلم والمعرفة
 اقول احدها ان العلم ادراك المركب والمعرفة ادراك البسيط اى غير المركب ووجه تسمية غير المركب بسيطان البسط واليقظة ضد القيد و
 منه سمي الوسيط بسيطان لان كمالا ذهب في الاطوار لا كما لمقيد الملازم المكان واحد ولما كان اجزاء المركب بتقيد بعضها ببعض بخلاف
 غير المركب فسمى بسيطا وهذا الوجه من خواص الكتاب ثانياها ان العلم ادراك الكل والمعرفة ادراك الجزئى وقد ينسب الوجه الاول الى العلماء
 العربية والثاني الى الحكماء وعندى في الاول نظرا لان جدم يزولون امثال هذه الالفاظ والاحكام وقد يستدل على صحتهما بانه يقال
 صارت بالله لا شام باءه ثانياها ان المعرفة ادراك مسبق بالعدم والعلم اعم رابعها قال الالهام الراغب الصفه في الذريعة ان المعرفة
 ادراك الشئ بتدبر وتفكر فى اخص من العلم ولا يعمى استم الالهام في البديهيات خامسها قال صدر الشريعة المعرفة ادراك الجزئيات
 عن دليل وهذا اخص من التفسير الثاني للتقيد بالدليل ولذا قيل في تفسير الفقه بانه معرفة النفس ما لها وما عليها وهو محكى عن
 الالهام الا اعظم انه لا يشتغل علم القلد واحترج بعض هؤلاء الفارقين على قوله بانه يقال لله سبحانه عالم لا عارف وقد ظهر لك ان هذا
 لا يقوم حجة على قول بعينه من الاقوال المذكورة لان الاطراف العارف ممنوع على كل قول منها على ان الاسماء توقيفية فيجب ان يكون عدم
 الاطلاق لعدم الاذن وان صح لغة سادسها قال امام ابو القاسم الحكيم السمرقندى المعرفة ادراك الاشياء بصحها وما تها والى العلم ادراكها

بمخالفتها سألهم بأن العلم في التصديقات والعرفية في النصوص تأمنها ان المعرفة هو الادراك الثاني من ادراكين تخلق بينهما عدم كما اذا ادركت شيئاً ثم نسيته ثم ادركته الا ان تخصيص الصحة بالذكور كما لا وجه له يريد ان ذكر المعرفة بدل العلم موجه بما ذكرنا لكن ذكر الصحة مستدرك لوجه له اذ يكفي ان يقال ليس من اسباب معرفة الشيء بل لفظ الصحة قد يورث خلاف المقصود وهو انه سبب للمعرفة بفساد الشيء لا صحة واجيب بان الصحة بمعنى الثبوت لقول الشاعر

صح عند الناس اني عاشق
غير ان لغيري في عاشقي بسن

وربان الاستدراك وبجام خلاف المقصود باق وقال بعض المحققين اراد بالشيء الحكم الذي هو النوع والالاقوع ومعنى الصفة مضافة للواقع ومعرفة هذا الحكم هو العلم التصديقي ثم الظاهر انه المصنف اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق اى اكثرهم كما يحصل بالحس والخبر والعقل وذلك لان اهل الالهام في غاية الندبة ويصلح للالزام على الغير كما يصلح له العلم العاقل بالاسباب الثلاثة والاى وان لم يكن المراد ذلك فلا شك ان قد يحصل به العلم لصاحب الالهام وحده فلا يصح قول المصنف ليس من اسباب المعرفة بل قد ذكر بعض الاكابر ان العلم الصحيح هو الماشوخ عن صاحب الشريعة والمعلم بالالهام والكشف واما الاستدلال العقلي فضعيف ولا يجب صاحبه مخلصا عن تعارض الادلة وروى في الشهادات بخلاف الالهام وهو لا يميزون بين الخطرات الرجائية الشيطانية بنو الباطن وذكر بعضهم ان بعض العلماء دخل على الامام الرازي رحمه الله فوجدها يكلمها فقال ابكي على ضياع العمر في غير شيء قال كيف وانت امام الائمة قال كنت احكمت مشكلة بالدلائل وكنت كلما تدكرتها اثنت على صحتها برهاناً لا اشك فيه وهذا منذ سنين كثيرة ثم ظهر على الان انها باطلة مع ذلك انها فاخاف ان يكون كل ما عندى من العلم كذلك وقد مر القول به في الخبر الى الحديث النبوي لقوله عليه الصلوة والسلام اتقوا فاسدة المؤمن فانه ينظر بنو الله وضعفه بعض المحدثين والخبر انه صحيح ودفع في بعض النسخ حتى قوله عليه السلام الهني رب لم استخسر لهذا الحديث فخر بجأولم يذكره القارى المهرورى في فخره في احاديث الشرح وفيه نظراً لالهام الا بباروى خارج عن المبحث واما الكلام في الالهام غيرهم وقد صلى عن كثير من السلف واول للحق ما ذكره شارح لكتبة المصنف اراد حصر الاسباب لطبق العلم لا للعلم الذي يصلح للالزام فلا يصح حصره بالهم الا ان يلزم ان لم يقيد بالعلم الذي لا يقوم حجة على الغير اعلم ان يرد على حصر الاسباب اعتراض اخر وهو ان خبر الواحد والتقليد تد فيفيد ان العلم بالاسباب حجة فاجاب عنه بقوله واما خبر الواحد العدل هو المؤمن البالغ العاقل الذي يردى فرائض الله والواجبات والسنن المؤكدة ولا يرتكب الكبائر ولا يدمم على الصغار ولا يفعل ما يخجل بالمرءة كما بول على الطريق ولا ياكل ما شيا في السوق وتقليد المجتهد هو القادر على استنباط الاحكام الشرعية من القرآن والسنة والاجماع والقياس ويشترط فيه العلم بما يتعلق بالاحكام من الايات ويقال هي نحو خمسة ومنه من الاحاديث ولا يشترط الحفظ بل سرعة الاضمار عند الحاجة وما اجمع السابقون ووجه الاستدلال المذكورة في اصول الفقهاء والاجتهاد باق الى اخراهم ومن نعم ان لا يمكن في هذه الازمنة فقد تحم ونفى علم غيره بحبل نفسه ثم من لم يكن مجتهدا وجب عليه اتباع المجتهد لعقله فقالوا فاستلما اهل الذكر انتم لا تعلمون ولا يجمع السلف على ذلك وهذا الاتباع يسمى تقليدا وهي اللفظة تجعل القلادة في العنق ويكنى

به عن التسليم والاعتقاد ثم المعبر من السلف عدم الاختصاص بتقليد مجتهد واحد لكن حدثت الأهواء المختلفة وصار المهتمون
 بالدين يبتغون الرخص من كل مذهب حتى كان أفعالهم باطلة تباها لجماع المركب كصلوة من ادعى ومن ذكره بقسوى الشافعي و
 الحنفى فالتقى العلماء على الزام التقليد بمجتهد واحد ونظر في عظمة المجتهدين فلم يجدوا في أهل السنن من مذهب كالأربعة ناقصوا
 على أن يتقلد المجتهد أحدهم ويلبغى الرجوع للحنفى إلا إذا غلب ظنه على أن غير هذا المجتهد أعلم ويحجب تقليد غيره أو المذهب
 فمسئلة واحدة استينافاً أما بعد العمل فيها على وفق صاحب المذهب فلا إذا اشتدت الحاجة فيجوز الرجوع إلى تافى مذهب
 آخر ليقى بواجب هذه القواعد مما تحفظ وقد يفيد أن الظن والاعتقاد بالمذاهب الذي يقبل الزوال لف ونشر ترتب أي خبر الواحد
 يفيد الظن والمراد بالواحد ما لا يبلغ عدد التواتر الواحد الحقيقي والتقليد يفيد الاعتقاد القابل للزوال فإن المقلد تد بظهوره أن
 المجتهد الآخر أكثر علماً وصواباً ونقله وقد يبلغ درجة الاحتماد فيجد ليلاً على خلاف ما كان يعتقده فيزول اعتقاده ومن عجايب
 هذا الباب أن الطحاوى كان شافعي المذهب ففرق في كتابه الظالمات إذا ماتت وفي بطنها ولد لم يمشق بطنها خلافاً لابي حنيفة و
 كان الطحاوى تولد مشققاً فأفعل لا رضى بمذهب رجل يرضى بهلاكى فترك مذهب الشافعي وصار من عظماء المجتهدين على مذهب
 الحنفية وإنه لا يجد فيهم بعد الثلاثة مثل الطحاوى وإن الرمام لا حاشا لهما يعلم الحديث فكانه اراد بالعلم ما لا يشتملها أي كآثار المصنف
 اراد بالعلم في قوله وأسباب العلم ما لا يشتمل الظن واعتقاد المقلد أي اراد العلم اليقيني فلا بأس بخروج الحساب المفيدة لغير اليقين عن
 المحصر وإلا أن اريد بالعلم ما يعبر الخ كما هو مصطلح الحكماء فلا وجه محصر الأسباب والثلاثة وأمر عليه أن تولد كان للظن فنياً في
 ما سبق في تعريف العلم من الجرح بأن العلم عندهم مقابل للظن ولعل هذا رعاية لما اشتهر من تعميم إطلاق العلم

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في حدوث العالم قال والعالم مشتق من العلم وقد جاء فاعل بالفتح لما يفعل به كالحاتم لما يحتم به والطابع لما يطبع به وكذلك
 العالم لما يعلم به الشيء ثم غلب فيما يعلم به الخالق سبحانه أي المصنوعات لأن الناظر فيها يعلم أن لها صانعاً ويطلق على مجموعها وعو اجناسها و
 يجبر بالظن الثاني على عالمين وعوالم ولا يطلق على أفرادها فلا يقال زيد عالم ولذا قد يزعم أنه جمع لأفراد له من لفظه وإن العوالم و
 العالمين جمع للجمع أي ما سوا الله تعالى ما موصولة وسوى ظرف بمعنى غير منصوب بفعل عام محذوف أي كان من الوجوه التي بيان
 للوصول وفيه احتراز عن الامور العدمية ما يعلم به الصانع بيان ثمان للموصول والوجهات والمشهور أنه من جملة التعريف للاحتراز
 عن صفات الخلق سبحانه ولكن الشارح اختار إخراجها بقوله ما سوا الله فعلى هذا يكون الشارح إلى وجه التسمية بعد تمام التعريف اعترض
 عليه بأن الصانع لم يوجد في كلام الشارع وقد ثبت أن الإلهام الهبة توفيقية واجاب الشيخ تقي الدين السبكي بأنه قوى والشارح صنعت
 الله بدل صبغة الله وقال آخرون لا حاجة للشارح لقوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل شيء وأمر عليها أن الالكفار بالمصدر إنما
 هو مذهب بعضهم وقال السيوطي بل جاء مصرحاً في الحديث عن حد يفتق قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله صانع كل
 صنائع وصنعتة ثم إن الحاكم والمستند يقال عالم الأجسام وعوالم الأعراض وعوالم النباتات وعوالم الحيوان قيل جمع الأوليين لا شتم لهما

على اجناس مختلفة منطبقه بخلاف الخيزين التي غير ذلك كعالم الافلاك وعالم العناصر عالم الملائكة وعالم الجن فيجوز عن تعريف العالم بقوله ماسوى صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست بينها وهذا مبنى على مصطلح الاشاعة من ان العينية هو الاتحاد في المفهوم والغيرية هو امكان التفرقة تصقات التي سبحانه لا عينه لعدم اتحاد المفهوم ولا غير لعدم امكان التفرقة وهذا الاصطلاح محل كثير من المطاعن وكان الاحسن حمل قوله ماسوى الله على المعنى اللغوي واخراج الصفات بقوله مما يعلم به الصانع كما فعله القوم بجميع اجزاء من السموات وما فيها كالنواكب والملائكة والجن والاشراخ والارض وما عليها كالفناعات الموبد لما كان المقصود من هذا الكلام واضح وهو تغيير الحكم على كل موجود علوى وسفلى لم يدف التدقيق الفلسفي بان يقول السموات وما عليها وفيها والارض وما عليها وفيها وتحتها وما الموجدات غير ثابتة عند المتكلمين فلما حجة الى التعرض بها وقد ذكر الفضلاء من المفسرين في جمع السموات وافراد الارض ركبت منها ان السموات طبقات متفاضلة مختلفة الخلق والارض طبقات متصلة متفقة للحقيقة وقال الامام الذي جاء في مساندة ما بين الرضين حديث وليس بثابت ومنها ان جمع الارض ثقيل وهو ارضون يثقلن ومنها ان الرض السموات معلوم الخاص والعامه بالنظر الى الحركات المختلفة بخلاف الارض فانه انما علم من جهة الشرح ولذا كانت العرب تستعمل السموات مجعوا الارض مفرغ انهم زل القرآن بلغتهم وهذا الوجه من خواص الكتاب محدث اي حيز من عدم الى الوجود خلا فابعض الطبيعيين حيث زعموا ان حيزه بنفسه من عدم الى الوجود وهم يصادمون البداهه في تجزيه الوجودان بل هو حيز وقد ينسب هذا القول الى بقراط طيس بمعنى ان كان معدوما فوجد صرح بهذا لا الفلاسفة لا بد في شرح المقام من تقديم مقدمات المقدمة الاولى زعم ارسطاطليس واتباعه الجسم مركب من جوهرين احدهما الهوى وثانيهما الصورة الحادثة في الهوى وتسمى الصفة الجسمية ودليلهم ان الجسم متصل فذاته لا مفصل فيه كما يشهد بالحس فاذا عرض عليه الانفصال فلا شك ان المتصل الواحد انعدم وحدت متصلان ضرورة ان الواحد غير الاثنين ثم لا بد ان يكون شئ مشترك بين المقسم والقسمين واثباتي الحالين والامكان التقسيم اعدا للجسم بالحيلة ويجاد الجسمين الاخرين من عدم واللازم باطل بالضرورة فهذا المشترك هو الهوى وذلك الامر المعدوم بالانقسام هو الصورة وانما كان الهوى جوهر البقا كما مع توارث الصق عليها وانما كانت محلا للصورة لاصنافها بالوحدة الاتصالية والكثرة الاتصالية بواسطة الصورة فلصورة اختصاصا مناعت بالهوى وهو الحلول المقدمة الثانية تالوا الاجسام بعد اتقانها في حقيقة الجسمية المختلفة الطبايم والاثران كانا رطوخة والماء للبرق وثبت ان الجسم شيئا اخر هو بعد تلك الاثار بميوعة الصورة النوعية لان الاجسام تنقسم بها انواعا وهي جوهره عدم قوم وعرض عند اخرين المقدمة الثالثة الصورة الجسمية هامة نوعية هي الجوهر الممتد في الجهات والوجود في كل جسم فخر منها وانسبة تلك الافراد اليها كسببة زيد عمر الى الانسان والهوى لا تنفك عن فخر من افرادها ويجوز ان افراد الصورة على هوى واحدة المقدمة الرابعة الصورة النوعية هامة جسمية تحتها انواع مختلفة للخلق كالصورة النوعية للثمر الصورة النوعية للماء فنسبتها الى النوعية المطلقة كسببة الانسان والفرس الى الحيوان المقدمة الخامسة الصورة النوعية قد تتبدل بصورة نوعية اخرى فينقلب نوع الجسم كما ان ينقلب هوادو بالعكس والهوى في

الماين واسرة المقدمة السادسة الشكل هيئة تعرض السطح والجسم من احاطة حد واحد به اوجده فلما لو اوجد لسطح كافي
 الدائرة بل جسم كافي الكرة والحدود المحيطة بالسطح كما في الثلث وبالجمم كما في السيف ولترجع الى الشهر حيث ذهب الى قدم السماوات
 بموادها بتشد يد الدال جمع مادة والمراد بها الهوى وصورها اى الصور الجسمية والنوعية وزاد بعض المحشين الصورة الشخصية
 وهي اما الاشخاص الجزئية من الصورة الجسمية والنوعية اذ في كل جسم شخص من الجسمية وشخص من النوعية واما عبارة
 عن الاحراض التي يتمايزها اشخاص الماهية الواحدة واشكالها اى الكروية وقد يزعم ان الاشكال عطف تفسيرى للصور و
 هذا جهل عظيم وبالجملة زعم الحكماء انه لا يحدث في السموات الا الحركات الجزئية والوضع الجزئية اذ قلت شكل الاطلاق واحد
 هو الكروية فواجب الجسم قلت لان ايراد الكروية القائدة بكل فلك اولا وبعضها كرات مصمتة كالنواكب وبعضها كرات محيطة
 متشابهة الشئ وكذلك الاكبر وبعضها غير متشابهة الشئ كالمتحات وقدام العناصر وهي اربعة بالاستقراء النار والهواء والماء
 والارض جمع عنصر يضم العين والصاد وهو الاصل وسميت عناصر لانها اصول المواليد الثلاثة اعنى الحيوان والنبات المعدن
 بزعمهم ولا يرى ما نفع ذلك من حيث الشرح بموادها اى هيولياتها وصورها الشهيون من مذهب الحكماء ان هيول العناصر
 قديمة مشتركة بينهما وان صورها الجسمية قديمة بالنوع والنوعية قديمة بالنوع لان هيول العناصر لا تنفك عن شخص
 نوع جسمية الماء مثلا مستمر الوجود اذ لا يبدأ بوجع بعض اشخاصها عقب بعض لان هيول العناصر لا تنفك عن شخص
 من نوع الجسمية واشخاص الجسمية تغنى وتحدث بالاتصال والانفصال والحاصل ان نوع الجسمية قديم واشخاصها حادثة واما
 قديم ان صورها النوعية قديمة بالنوع لان جنس الصور النوعية مستمر الوجود اذ لا يبدأ بوجع نوع منها بعد نوع وتعاقب
 انواعها بحيث لا يخلو هيول العناصر عن نوع من الصور النوعية فلم يزل نوع من العناصر في جوف تلك القمر واما قولهم ان صورها
 النوعية ليست قديمة بالنوع فلا زال العناصر تنقلب بعضها ببعض فيجوز ان يكون عنصر النار حاد تاما منقلبا عن الهواء وهو
 حاد تاما منقلبا عن الماء وهو عن التراب او بالعكس فيكون كل نوع من تلك الصور النوعية حاد تاما وجنبها قد يما هذا غاية توضيح
 مذهبهم لكن بالنوع اى لى صور العناصر قديمة بالنوع وقد علمت ان مذهبهم قدم الجسمية بالنوع والنوعية بالنوع بقدم
 الشارح يحتمل وجوها احدها انه اراد الصور الجسمية الثاني ان المراد بالنوع النوع الاضافى وهو نوع النوع والجنس فعلى هذا يكون
 المراد بالصور ما يعم الجسمية والنوعية الثالث ان اراد بالصور الجسمية والنوعية والنوع الحقيقي ولكن لم يرض بقولهم الصورة
 النوعية قديمة بالنوع اما اولا فلان جواز الانقلاب لا يفيد وقومه واما ثانيا فلان حدث نوع من العناصر فيشكل على قديم بقدم
 المواليد الثلاثة المركبة من العناصر اربعة باعتبار جمعهم فان قدم المواليد يستلزم ان يكون كل من نوع النار والهواء والماء والارض
 قد يما وهذا يوجب ان تكون صورها النوعية قديمة بالنوع لان القدم بالنوع بالنوع انما يكون في انواع حادثة متعاقبة
 بمعنى انها لم تخل قط عن صورة ما تفسيره على الوجه الاول اذ العناصر لم تكن خالية عن فرد من نوع الجسمية وعلى الثاني انها لم تخل
 عن فرد من نوع الجسمية ولا عن نوع من جنس النوعية وعلى الثالث انها لم تخل عن فرد من نوع الجسمية ولا عن فرد من نوع النوعية

هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام نعم اطلقوا القول بحادث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبب العلم عليه
 جواب عن سوال مقدم تقرير السوال انك قد حكيت عن الفلاسفة القول بقدم السموات والاعراض ونحن نجد فيهم يصرحون بان
 ما سوى الله تعالى حادث وحاصل الجواب اننا سلمنا انهم يصرحون بالحادث لكنهم يفسرون حدث العالم بمعنى اخري غير مبنات
 للالزمية وهو الاحتياج الى الغير تفصيلا منهم يسمون كلا من القدم والحادث الى في زمان في القدم الذي عدم الاحتياج
 الى الغير القدم الزماني عدم المسبوقية بالعدم والحادث الذي الاحتياج الى الغير التقدم الزماني المسبوقية بالعدم والعالم عندهم
 قديم بالزمان حادث بالذات ومطلوب بان انه حادث بالزمان وفي هذا المقام اجابت شريفة البحث الاول ما ذكره الشارح من
 مذ هب ارسطو من بعده من الفلاسفة وتبعهم فلما هب اخر واحد ها قول افلاطون ان العالم حادث بالزمان كما هو معتقد
 اهل السنة واما ما نسب اليه من قدم الارض فلهذا غير صحيح تانيها مذ هب نيتاخوس وسقراط وقد ما الفلاسفة وهو ان
 الجسم اقدم من زمانا حادثا بصورها فزعم بعضهم ان الاصل هو الماء القديم ثم خلق منه السموات والارض ويقال اخذ الحكيم تاليس
 هذا القول عن الترساة فقد جاء في السفر الاول منه ان الله تعالى خلق جوهر انظر اليه نظر الهيبة ذاب نصرا ماء فارتفع من الماء
 دخان فخلق منه السموات وظهر على الماء زبد فخلق منه الارض انتهى وفي الحديث كل شئ خلق من الماء ثم اراه في السنن والاثر فيه
 متعاضدا ولكن تاليس اخطا في قدم الماء وزعم انفسيا من ان اصل كل الهو ابر وقال فيلنطس لناثر قال ديمقراطيس اجسام صفا
 لا تقبل القمة كانت متحركة في الخلاء فالتمت وصارت افلاكها عناصر ثابتهما مذ هب جالينوس وهو التوقف وقيل انه قال لتليد قديم
 موته اكتب عنى ان جالينوس لم يعرف قدم العالم ولا حادثه ولم يعرف ان الارض هو المراج او غير البحث الثاني ذكر المتكلمون ان الاشياء
 على نبينا وعليهم السلام اجتمعوا على حدث العالم وان القول بقدمه كفر يوجب عزاه امام ابن تيمية امام اهل الحديث قهر المناجاة
 قدم العرش وهو قول شاذ لا يعاب البحث الثالث استدال الفلاسفة على قدم العالم بوجوه كثيرة احد ها العلة التامة ان كانت
 قديمة فهو قديم لا يختلف المعلول عن العلة التامة محال وان كانت العلة في الارول ناقصة ثم تمت بامر حادث نقلنا العلم الى
 علة الحادث فيلزم التسلسل اجيب اولها ان العلة التامة قديمة ولكن وجوب الممكن في الارول محال وثانيا بانها حادثه اذ من جملة
 تعلق الارادة الالهية وتعلقها بالاحتياج العلة لما ثبت من ان الاختار قد يرجح احد مقدمه بل يرجح كقد الطشان وثالثا بانها
 منقوض بما حدث في هذا اليوم مثلا ثانياها ان تقدم عدم العالم على وجوه لا تقدم زمانا لا يتصور الا بسبب الزمان على وجوه العالم
 والزمان من جملة العالم فحدث العالم يسلم تقدم الشئ على نفسه وهو محال واجيب بانه تقدم ذاتي لا زمانى وليس قبل وجوب
 العالم زمان اما حكم الوهم بامتداد العدم السابق على العالم فيا طر حكمه بامتداد المسافة الغير المتناهية حول علم الاجسام ثانياها
 ان احداث العالم وقت مع تساوي الاوقات ترجيح بل يرجح آجيب اولها بان المحال هو الرجحان بل يرجح لا ترجيح الاختار احد
 مقدمه وثانيا بان لا وقت قبل حدث العالم واول الاوقات مرجح بكونه اولها ثم اشار الى دليل حدث العالم بقوله اذ هو
 اى العالم اعيان واعراض وخالف في هذا الحكم رجلان احد هما الخياط من المعتزلة قال العالم اعراض مجمعة ولا وجوب للاعيان

ثانيها ان كيان من المعتزلة زعم ان العالم اعيان ولا وجود للعرض وكلا القولين مكابرة غير مسموعة لانه الضمير ليس اسو اياه تعالى اد
 للممكن وهو مفهوم مما سبق ان قام بذاته فعين والا نعرض لبعثتين وكل منهما حادث هذا كبرى الدليل المطوية كما سبقين ولما
 يتعزز له المصنف اعسكت عن ذكر الكبرى ودليلها ان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر المسمى بالعقاد كيف اى يليق به و
 هو مقصود على المسائل دون الدلائل قيل يأتى قولهم اشار الى دليل حدث العالم اجيب بان الاشارة غير الذكر فالاعيان الغاء
 للتفصيل ويزعم انها للعطف وكان الحسن ان يقول فالعين لان التعريف لما هيته كاللافراد واجيب تارة بان اللاحق اطلت معنى
 للحيثية وتارة بان المعرف هو العين المفرد المفهوم من الاعيان فما اى ممكن المراد الاحكام للخاص وهو استواء الوجود والعدم وانما هو الموصول
 بالمكن للتلايشيل التعريف الواجب تعالى يكون له قيام بذاته وبقرينة جعله من اقسام العالم اى من اقسام الموصول بالمكن بقرينة ان
 العين قسم من العالم والعالم ممكن فليس تفسيرها بعيدا مخرج مثلها في التعريفات ثم هذا مصطلح المتكلمين واما على اصطلاح الحكماء فالعين
 هو الوجود في الخارج ويقابله الذهني الموجود في الذهن ومعنى قيامه اى قيام العين والمكن قالوا قيد القيام بالاضافة الى الضمير ولم
 يقل معنى القيام بالذات للتلايشيل خل قيام الواجب تعالى بذاته في العرف بذاته عند المتكلمين ان يتحيز التحيز في عرف المتكلمين
 قبول الاشارة للحيثية بانها في هذا المكان اذ في هذا الجهة واصله واللفظة الاستقرار في المكان من قولهم حارة اذا احاطت لان الماكز محوط
 بالمكن ومنه الجز بالتشديد والكسر على فعليل للمكان بنفسه غير تابع تحيزه التحيز شي اخر غير نصب على الحال وتحيزه رفع على ان فاعل
 تابع واغرض على تعريف العين بانها يصدق على مجموع المركب من عين وعرض كالسرير المركب من الخشب والشكل القائم به فان تحيز
 المجمع ليس تابعا لتحيز غيرة ولا يسمى عيناً واجيب اذ بالترام انه عين وثانياً بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون عرض التحيز له بواسطة
 وهذا المركب انما يتجزأ بواسطة جزئه الذي هو العين وثالثاً بان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى اعيان والاغراض السري
 مركب من نوعين فلا يكون هما نحن فيه واوضح عليه ان الغرض لا يريد بطلان انحصار التقسيم حتى يدفعه خروج السري عن المقسوم
 مقصود كان التعريف صادق عليه مع انه ليس من افراد الحد و بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجهر الذي هو موضوع الضمير
 الاول للجهر والثاني للعرض اعطاه الذي يقومه تفسير الموضوع والتقديم جعل الشيء قائماً والعرض لا يقوم بنفسه بل بموضوع الموضوع
 يجعل قائماً ثم اعلم ان الموضوع والمحل واحد والعرض والحال واحد عند المتكلمين وقال الفلاسفة المحل اعم من الموضوع والحال اعم
 من العرض لان المحل امان يكون مستغنياً في وجوده عن الحال فيه كالجسم المستغنى عن لونه وهذا القسم مقوم للحال واما ان لا
 يستغنى عنه كالهوي ناها فما هو محيل فيه جواهر اخرى مسمى بالصورة ولا تستغنى الهوي في وجوها عن الصورة وهذا القسم مقوم للحال
 فالموضوع هو القسم الاول المقوم لما حل فيه نازلت تفسير الموضوع بالمحل المقوم انما هو مبني على مصطلح الفلاسفة فلم نذكره الشارح به
 اجيب بوجهين احد هما انه ارد بالمحل المعنى اللغوي فلا بد من وصفه بالتقديم احتراماً عن المحل اللغوي كالنكر للامانة كما ان قوله
 الذي يقومه صفة كاشفة لا احتراماً ومعنى وجوه العرض في الموضوع هو ان وجوهه ونفسه هو وجوده في الموضوع قال تدا المتكلمين
 وجوه العرض هو وجوده في الموضوع وفسر السد السد في شرح المواظف بعد تم ايرادها في الاشارة للحيثية وقال تدبر يوم من هذه العبا ان

وجرى السواد ونفسه مثلا هو وجوهه والجسم في قيامه به وليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد ونفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امکان ثبوت شئ في نفسه غير امکان ثبوته لغيره انتهى واجب وبجسمين احد هما ان عبارة الشارح محمولة على التسامح ومقصودها الاشارة الى الحسية وتبين نظرك ان تقبيل عدم الانتقال بذلك لا يلزمه تأنيها ان ما ذكره السيد التمايل على المعيار في المقوم وهي كالاتر على المعيار في ذلك و مقصود الشارح هو الاحتاد في الذات ولهذا يتمتع الانتقال عنه اى يستحيل انتقال العرض عن موضوعه الى موضوع آخر لانه لو انتقل لانددم وذلك لان وجوهه كان عين قيامه بهذا الموضوع فاذا انتفى القيام انتهى وجوهه فكيف يقوم بموضوع آخر واعلم ان امتناع انتقاله مما خلق عليه الحكماء وجهوه المتكلمين واعترض عليهم اذ كان بالشعاع ينتقل من السماء الى الارض مع انه عرض اذ لو كان جسما لخرق الزوجات وثانيا بانما نجد العرض ينتقل الى الجواهر كرائحة المسك وحرارة النار وروحة النجم واجيب عن الاول بالشعاع لا ينتقل بل يحدث على ما يقابل الهوى وعن الثاني بان العرض يحدث في الجواهر من غير انتقال اما وجه الحدوث ففي الوجهين فعندنا العادة الالهية واما عند الحكماء فيفيض العقل الفعال بخلاف وجوه الجسم في الميزان في المكان فان وجوهه ونفسه امر وجوهه في الميزان اخر ولهذا ينتقل عنه اى ينتقل الجسم عن المكان وعند الفلاسفة عطف على قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين معنى قيام الشئ بذاته استغناء عن محل يقومه صفة محل والضمير الاول له والثاني للشئ وانما وصف المحل بالقيام اذ خلا للصورة فانها جوهر عديم ومع هذا محل في الهوى ولا تستغنى عنها لان كفى على قوله عن محل خرجت الصورة عن حد ما يقوم بذاته واذا وصف المحل بالقيام دخلت لان الصورة لا تختار الى الهوى في تقويةها اى وجوهها بل في تشكها ثم هذا التعريف يعم الواجب والمجردات الاجسام بخلاف تعريف المتكلمين فان يخص الجواهر الفردة والاجسام وليس ذلك لقصده بل لانهم قصدوا تعريف قيام الجوهر بالجسم فقط ومعنى قيامه بشئ اخر اختصاصه به الضمير الاول للقام والثاني لما يقوم به بحيث يصير الاول نعتا والثاني مفعولا اى يشتمن من اسم القام ما يجمل بالمواطة اعلى ما يقوم به كقولك في السواد والعلم جسم اسحق وزيد عالم وهذا يعنى بالاختصاص الناعت واورد عليه قوله هو فلك مكوكب وسيصف مذهب سواد كان اى المعتوت متحصلا كما في سواد الجسم اذ لا كما في صفات الباري عز اسمه والمجردات هي جواهر مجردة عن المادة غير قابلة للاشارة الى الحسية فزى ليست باجسام ولا مكان كالملائكة والنفوس الناطقة وانكر المتكلمون والمجردات وقالوا كل ما سلك الله تعالى جسم او جز لا يتجزى اذ عرض واللاملائكة والنفوس اجسام ازلت ما سبب اختلاف المتكلمين والفلاسفة في تعريف القيام قلت ادر اكل من الفريقين تعريف الجوهر العرض اما المتكلمون فانصروا عن تسمية الله تعالى جوهره اذ صفاته اعراضا وصوره والتمكنا في الجوهر الفرد والجسم وما يقوم بهما وسمى الاولين عيناً والثالث عرضا فقصودنا بالتعريف ما يشتمل العين والعرض فقط واما الحكماء فلم يخشوا بعضهم عن تسمية الحق سبحانه جوهره اذ صفاته اعراضا وانتموا في الممكنات جواهر مجردات فقصودنا بالتعريف ما يشتمل الكل وهو اى قاله قيامه بذاته من العالم قيل احترازهم عن الواجب تعقل ويرود عليهم انه قد سبق تفسير الموصول بالممكن فالحق انه توضيح للمقصود لا احتراز ومن العجب ان بعضهم اعترض على الاحتراز بان المتكلمين فسروا القيام بالاجزاء فلا حاجة الى الاحتراز عن الواجب فاجاب بعضهم بان الاحتراز يمتنع على تعريف الحكماء وهو مشتمل على قيام الواجب بنفسه كالاهاهذيان انما مركب من جزئين اراد المجرى الذي

لا يجوز ضمها أي أكثر من جزئين قبل الفاء بمعنى أو والفاعل بمعنى المصد والمفعول أو صدر صعوداً وهو الجسم وهذا من هب
 جهل الأشارة فاقول الجسم جزءان عندهم ولا واسطة بين الجزء والجسم وعند البعض من الأشارة لا يدل له من ثلاثة أجزاء
 بان يوضع جزء بجانب جزء وثالث على ملتقاهما فيحصل سطح مثلث جوهري من ثلاثة خطوط وكل خط منها مركب من جزئين
 ليتحقق الأبعاد الثلاثة وهي الخطوط الثلاثة فان البعد امتداد منقسم واقوله جزءان اعني الطول والعرض والعمق هذا اصطلاح
 غير معروف في اللغة والعرف المألوفة فان الطول الامتدادات في الجسم والعرض بعد ان تصر منه يقطع على قوائم و
 العمق بعد يقطع كلاهما على قائم واما عرفاً فالان الطول هو الامتداد المفروض او كذا والعرض ثانياً والعمق ثالثاً بشرط التقاطع
 على قائم بحاله ولا شك في ان خط هذا المثلث لا يتقاطع على قائم وايضاً هو سطح لا يتقوله واجب بانهم ارادوا والبعد
 المفروض اولاً وثانياً وثالثاً مع حذف شرط التقاطع على قائم ولكل ان يصطلح بما شاء وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق
 تقاطع الأبعاد الثلاثة على زوايا قائمة وهو ابو علي الجبائي المعتزلي قال لا يدل في السطح من تقاطع بعدين على قائم ولا يدل في
 الجسم من سطحين جوهريين ثم اقل السطح الذي فيه تقاطع القوائم اربعة اجزاء فاقول الجسم من ثمانية اجزاء فيوضع جزء بجانب
 جزء ثم يوضع جزء على ملتقاهما من جانب وجزء على ملتقاهما من الجانب المقابل له فيحصل سطح ذو بعدين متقاطعين
 على قائم ثم يوضع اربعة اجزاء على هذه الاربعة فيحصل بعد مقاطع لكل من البعدين على قائم ثم اعلم ان الشارح اكتفى
 ببعض الأقوال وههنا أقوال أخرى أحدها قول ابى الهذيل العلاف من المعتزلة وهو ان اقل اجزاء الجسم ستة فان اذا
 وضعنا على ملتقى الاجزاء الاربعة التي ذكرها الجبائي جزءاً من جانب وجزءاً اخر من جانب اخر حصل من هذين الجزئين
 بعد ثالث مقاطع على القوائم للبعدين الحاصلين من الاربعة ثانياً قول صاحب المعاني انه يكفينا اربعة وتوضيحه بان
 يوضع جزء فيحصل الطول وبجانب الثاني ثالث بحيث يحصل العرض المقاطع للطول على قائمة ويوضع على الثاني رابع
 فيحصل العمق المقاطع لكل من البعدين على قائمة ويكون الجزء الثاني مشتركاً بين الأبعاد الثلاثة ثالثاً قول النظام المعتزلي زعم
 الجسم لا يتألف الا من اجزاء غير متناهية موجودة فيه بالفعل فاعترض عليه ابى الهذيل العلاف بانهم يلزمونك ان لا تقطع المتحرك
 مسافة قط لا يتم الا يتحقق قطعها الا بعد نصفها ولا يتحقق قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهم جروا وتقول يقضى عدم
 انها الانصاف الى نهاية فلا يمكن قطع المسافة الا في زمان غير متناهية فاعتز النظام القول بالطرفة وهو ان المتحرك يقطع
 المسافة من غير ان يجاذى بعض اجزائها والحق ان بطلانها بداهة وليس هذا نزاعاً لفظياً رجعا الى الاصطلاح بان يصطلح البعض
 على ان اقل الجسم جزوان وبعضهم على انها ثمانية حتى يدفع اى النزاع بان لكل احد ان يصطلح بما شاء فلا معنى للنزاع اذ من
 امثالهم المشهورة لا مناقشة في الاصطلاح ولعل تعريض صاحب المعاني حيث قال نزاع لفظي لا يجيدى نفعاً بل هو النزاع في
 ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بالانه هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا فعلى هذا يكون النزاع معنوياً لا تقابلاً بحيث
 عنه في علم العقول واعترض عليه بان حاصل النزاع التلظي اللفظي للجسم على اى مركب يطلق ولا شك في ان نزاع لفظي واجب

بان النزاع الملقى على نوعين احد هما يرجع الى الاصطلاح بقول النحاة الكلمة لفظا وضع المعنى مفرد وقول المنطقيين الكلمة لفظا على معنى مقترن
 بزمان ولا ظل في هذا النزاع تأييدهما يرجع الى الماروف واللفظ كخلاصهم في ان الصحاح من صحب النبي صلى الله عليه وآله سامة او عدة صالحة و
 هذا نزاع مفيد بما يقع في مباحث العقول ومنه نزاعهم في الجسم فالتشريح انما فني كونه لفظيا واجزا الاصطلاح يبقى ههنا لمبحث وهو ان بعض
 המחشيين حاول لتطبيق بين كلامي المواقف والشرح فقال اثبت صاحب المواقف النزاع بالمعنى الثالث ولفظ التشريح النزاع بالمعنى الاول وعند
 فيه نظر لان كلام المواقف صريح وانما غير نافع وكلام الشرح ناظر الى انه مفيد لان يقال مراد صاحب المواقف انه ليس كثير الجري حتى احتج الاولون
 وهم لا يشاعرون القائلون بالجسم فاركب من جزئين فصاعدا والاحتجاج القسك بالبحث فان يقال لاحد الجسمين المتساويين اذا زيد عليه
 جزء واحد انه اجسم من الاخران بالكم مقول القول ازلت هذا مجرد فرض لانه اذا كان جسمان متساويين الا ان احدهما يزيد على الاخر
 بجزء واحد يستطعم احد من الكلمتين يعرف زيادته بصغر الكيل ولا وزن فضلا عن اهل العرف واللفظ قلت المعنى انهم لو اطلقوا على كل من
 ازيد حكموا بان اجسم لما عمن عادتهم او المعنى اننا لو فرضنا جسمين كذلك حكموا بان اجسم فلذلك انهم التركيب كاف في الجسمية لما صار
 بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية ولكنه قد صار ازيد في الجسمية بقوله اجسم وفيه نظر لانه افضل من تخصيصه بقوله اجسم بمعنى الضامة
 تفسير للجسامة والضمامة سطرشن من باب شرفت وعظم المقدار وعطف تفسير العظم كبير العين بزرگ شن من باب شرفت يقال اجسم الشيء
 بضم السين في الماضي والمضارع اعظم فهو اجسم شريف وجسام بالضم وحاصل النظر انهم ليس معنى قولهم هذا اجسم من الاخر انما يزيد
 في الجسمية كما عزم المحتجون بل معناه انما ازيد في الجسامة والكلام في الجسم الذي هو اجسم للجسم المركب لاصفة بمعنى العظيم او عظيم
 لان ذلك في هذا المقام لا الجسم ليوستعمل الاسماء وعندى انا التشريح جملة على وهم المستدلين فان استدلوا بهم يشعرون بان الجسم الاجسم
 عندهم كالعلم والاعلام وانما صفتان ولا فرق الا بان الاجسم يدل على زيادة او غير تركيب كالجوهر هذا مصطلح بعض المنكبين والشأنم وتكتب
 الحكمة والكلام هو اطلاق الجوهر الممكن القائم بنفسه سواء كانت جساما او حوزة او اجزى وهو لا يستعملون الجوهر في الجزء الا مفيدا بالقرن ومع بعض
 המחشيين المصنف ذكر العام واراد الخاص بقرينة المقلبات ومنشأه النقلة عن الاصطلاح يعنى العين الذي لا يقبل الا تقساما لا فعلا اعني يفتك
 بعض اجزائه عن بعضها فتفك كاحصلا في الخارج والفعل هنا ما يقابل القوة ولا هو ارفضا قال علامته الشيرازي والمحاكمات المتوانة لا
 فرق بين الفسمة الوهمية والقرينة انتهى فالمراد بما تمطر طرف عطف بان هذا غير ذلك وانما اجتمع بينهما الجدا لفتة وقرن الاخرين بوجهي احدهما
 الفسمة الوهمية حسية جزئية على وضع مخصوص والقرينة عقلية كلية لا تتخصر وضعها تأييدها ان الوهم تد بفق عن القيمة اما والافلا
 كيد لك الامم الصغيرة جدا لا يستطيع فهمتها وقيمة الشيء اليها واما ثانيا فلانه قوة جسمانية لا تقبل على غير المتأخر بخلاف العقل
 فان فرضه يتعلق بالكلمات المشتملة على الكبيرة والصغيرة والمتناهية وغير المتناهية واعترض عليه بان الوهم انما يدك المعاني الجزئية التي والمساكن
 كمدورة زيد وصدق وعمر واجزاء الجسم ليست من المعاني بل من الايمان المحسوسة بالبصر واجيب بان الوهم هو سلطان الحواس في الامرات
 فهو يولد جسمه مد كما يتوسطها واما ما اشتتمه من ان مدك المعاني الجزئية فمعناه حصر المعاني في الوهم لا حصر الوهم في المعاني فانحفظ بقى
 ههنا لمبحث ان البحث الاول قيل فرض العقل مجرى والمحاكمات والممكنات فكيف لا يفرض تقاسم الجوهر بالقرن واجيب بان للفرض معنيين

خارج عن المحدود والنهية داخلية فيه والظاهر انهما مترادفان او متساويان ولا كحدود اي ذي حد ونهية ولا معدود اي ذي عدد
وكثرة يعنى ليس محلا للكليات المتصلة تفسير لقول لامصل ولا محدود ويجوز ان يكون تفسير اللتان فقط كما المقادير من الخط والسطح
والطول والعرض ولا المتصلة كالأعداد تفسير لقول لامعدود وتوضيح المقام ان الكم عرض يقبل لقسمته لذاته وهو قسمة احد ههما
متصل وهو الذي اذا قسم كان قسميه حد مشترك يعنى ان يعتبر حد الكل من القسمين وهو الزوايا والخط والسطح والمقدار القائم
بالجسم ويدل على مغايرة الجسم ان يزداد المقدار ينقص في السمن الذاتى المجهز مع ان الجسم باق ثم انا اذا قسمنا الخط بنقطة كانت
النقطة حدا مشتركا لكل من قسمي الخط وكذا اذا قسمنا السطح بخط والمقدار الجسمي لسطح والزوايا بان ثانياهما منفصل وهو الذي لا يكون
لقسميه حد مشترك وهو الحد فان القسمة اذا قسمت بستة واربعه مثلام يكن بين الستة والاربعه حد مشترك والاصار الست تسعة
والاربعه خمسة وهو ظاهر اما المقادير فلاهما من خواص الاجسام واما الاعداد فلا ليس للواجب تعالى اجزاء ولا جزئيات ولا شريكاء
يقع في تعدادهم فالعد منفي بالمعاني الثلاثة وان كان كلام الله ناظرا الى الاول اما الوصف بانه تعالى واحد فليس من باب التقاد لدعدا
المتحد مع ان يعنى ان الواحد ليس بعدا ولا متبعض ولا متجزى اي ذي ابعاض واجزاء ولا متتركب منها اي من الابعاض و
الاجزاء لما في ذلك اي التبعض والتجزى والتركب من الاحتياج الى الاجزاء المنان للوجوب فماله اجزاء الغاء للتفصيل يسمى باعتبارها
تألف منها اي اجتمع من الالفة بالضم وهو القرب بين الشئين وتركيبا باعتبار انحلال اليها اي تفرقة التلك الاجزاء عند التفريق
متبعضا ومتجزيا وهما مترادفان وقد يفرق بان التجزى انحلال الى فامنه التركيب كانه انحلال الجسم الى الجواهر الفرقة بخلاف التبعض
كالخلال للجسمين ولا متساوية لان ذلك من صفات المقادير والاعداد خلافا للكرومية زعوا انه غير متناهى من جميع الجهات الا من
الحكمة المتصلة بالهرش كالتبيل ولا يخفى انه كالحجب نزيهه تعالى عن النتهى فكذا يجب عن عدم النتهى بالمعنى الذي تصدق
وكا لو صفت بالمتساوية منسوبة الى ما الاستقامية مع زيادة الهزمة وقد يزعم انها منسوبة الى ما هو يحذف الواو وقلب الهاء هزمة و
الاول اقرب الى المجانسة للاشياء المجانسة هو الاتحاد في الجنس للجنس معنيان منطقي ولغوي اعم منه هو الاعم الشامل العام فان
الانسان جنس لغوي لا منطقي والظاهر ان الشر ارد المنطقي لان معنى قولنا ما هو في اللغة ان من اي جنس هو كما ذكره البيهون قال
السكاكي في المغتارح والسؤال عن الجنس اراد الجنس اللغوي ومقصود الله من هذا الكلام بيان المناسبة بين المعنى الاصطلاحي للماهية
واللغوي لها واصلها ان اهل اللغة يسمون ما هو عن الجنس اللغوي يقولون في الجواب انسان او فرس او ثوب او درهم فناسب ان
يسمى المجانسة المنطقية ايضا ما هية لوقوع الجنس المنطقي ايضا في جواب ما هو والمجانسة المنطقية لتوجب التماز عن المجانسات
بفصول مقربة لان ما كجنس لا يتقوم الا بفصل مميزة عما يشترك في الجنس فيلزم التركيب من الجنس والفصل وادرج عليه ان
هذا تركيب عقلي والمنان للوجوب هو التركيب الخارجي واجيب بان العقلي مستلزم للخارجي لان الشئ البسيط لا يمكن ان يتزاع الجنس
والفصل منه واعلم ان بعض المحشين شرح كلام الشارح بوجه اخر فالاد بقوله اي المجانسة للاشياء المعنى اللغوي استيناسا بظاهر
قوله لان معنى قولنا ما هو ان جنس هو لان هذا معنى لغوي لا منطقي ولا يخفى ان استيناسا منه فروع بما ذكرنا من ان قصد بيان

المناسبة وايضا يدعيه ان المجانسة اللغوية لا توجب التمايز بالفضول واجيب بمجمل الفضول على ما يعين المميز سواء كان فضلا او تنقصا
 ودفع للجواب بان لزوم التركيب موقوف على كون الشخص امرا وجوديا واخلاقي هوية واثبات ذلك صعب ولا ياكيفية من
 اللون والطعم والرائحة والحركة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك كاللون والضوء اما اطلاق القول للحسن فليس بالمعنى
 المتعارف وكل الفضل الفرح والحلم بل لها معان يعرفها الله سبحانه اما الذرة فالحسية منها مجموعة اجزاء واما العقلية ففهاها التكميل
 واثبتها الحكماء فاكين ان الحق سبحانه اجل قبحهم لعل كماله العظيمة وعندى انه لا يصادم اصلا مشرعيا ولذا ذهب اليها الامام
 حجة الاسلام الغزالي مما هو من صفات الاجسام وقواع المزاوج والتركيب فقد ذكر الحكماء ان اللون والطعم والرائحة اما تحدث في
 الجسم اذا كان مركبا من العناصر ثم ارجعت اجزائها حتى تحدث في الجسم كيفية فتسمى المزاوج اما البسيط الذي لم يركب بغيره يكون
 خاليا عن هذه الكيفيات الثلث كالماء والهواء والناظر الخاصة عن الدخان كالتي في اصل الشعلة واراد عليه زرقه الماء وحرمة
 الميزج وحلاوة الماء مع ان الكل بسيط يزعمهم فاجيب بان الزرقه متخيلة في الجوهر والوان الكواكب متخيلة من اضواؤها وعدبة
 الماء متخيلة من عدو الرقيق لنفوخه مع الماء اللطيف فهذا رايهم اما الاشعري واصحابه فعلى خلاف كلامهم يقولون بجواز وجود
 هذه الكيفيات في جسم بسيط بل في جوهره وقيل انما ذهب النجاشي الى مذهب الحكماء تصدرا الى عاجزته به العادة الالهية قلت
 ويرد عليه عدم تمام الدليل لان جريان العادة على كون الكيفية في الاجسام نابعة للمزاوج لا يدل على استحالة انصاف الواجب على
 بما وهذا ظاهر لك ان تدعى الضرورة في كون تلك الكيفيات من خواص الاجسام والمجاوهر الفردية ولا يمكن اشتقاق مستحدث
 من المكان على جعل الميم اصلية كالحقولة والتهليل في مكان تحقيق المقام موقوف على مقدّمات المقدمة الاولى في ذهب
 للحكماء الى ان في الجسم امتدادا هو عرض قائم به مستدلين بوجهين احدهما ان الشعاع اذا جعلت مدرة ثم روية فقد تغير امتدادها
 من حال الى حال مع بقاء جسميتها ثانيا ما ان امتداد السمن ينقص بجزءه ويزيد بذيها مع ان حقيقة الجسم على حالها فعمل
 من الوجهين ان الامتداد عرض زائل على حقيقة الجسم قائم به يسمى البعد المادى البعد العرضي الجسم التعليمي وتسميته بالجسم
 بجواز ذهب التكميلون الى ان هذا البعد موهوم بناء على ان الجسم مركب من جواهر فردية من غير اتصال المقدمة الثانية اختلاف
 العقلاء في المكان على اقول والمعتمد منها ثلثة الاولى مذهب افلاطون من ان البعد الموجود للجوهرى المجرد ينفذ في الجسم بطريق
 التداخل ولوم يشغل الجسم لكان خلا وتوضيحه انما نجد في الحوض بعدا يحيط به اطراف الحوض وهذا البعد معلوم بالهواء فاذا دخل
 الماء وخرج الهواء صار البعد مشغولا بالماء فابعد في الماين قائم على حاله لا يتغير ولا ينتقل عن الحوض فهو جوهر مجرد عن المادة مفاد
 البعد العرضي القائم بالهواء والماء لا تابع لما في دخول الحوض والمزج عنه يسمى بعدا جوهريا وبعدا مجردا ويولد مطلقا بالفاء والقاف لانه
 اصل الفطره ولا يذوقا فارجع عليه اولان الحس لا يحكم في جوت الحوض الا بعدا احد اجيب بان العقل تدبيريكم بما يقصر عنه الحس و
 ثانيا ان تدخل البعدين مجال والا جاز ان يحتمر العالم في بعد خردل واجيب بان الاستحالة اذا كان قادرا والاخر مجردا وانما الحال تداخل
 الماديين وثالثا ان اجتماع المثنيين حال اجيب بان احدهما جوهر الاخر عرض فلا تماثل الثاني مذهب المتكلمين من ان المكان بدن موهوم

ولا شئ محض هو كمن هب افلاطون الا ان البعد وهي عندهم وادرج عليهم ان الجسم ينتقل من مكان الى مكان والا انتقال من المعدوم
 الى المعدوم محال وان المكان ينقسم الى نصفين ربع المعدوم لا ينقسم واجيب بان الانتقال من جسم الى الجسم والمنقسم هو الجسم المتكسر الثالث
 مذ هب ارسطاطاليس من ان المكان سطح باطن من الجسم الشامل للممكن وهو يتكو البعد غير البعد العرضي القائم بالجسم وادرج عليه
 انه يلزم ان يكون المحول في الصندوق الف الف فخر ساكن والطير الواقف في البرج والسك الواقف في الماء الجارى متحركا واذا تحركا
 على وفق جرى الريح والماء فساكنين المقدمة الثالثة اختلف العقلاء في تجويز الفراغ في العالم لا يشغل جسم ويسمى الخلاء فذ المتكسر
 وبعض صحاب افلاطون الى التجويز ولكن هذا الفراغ جوهر موجود عند الحكيم ومعدوم وهي عند المتكلم واكثر الحكماء على ان الخلاء محال
 فليجوز اننا اذا انقسمت مسارا عن مثلها دفعة فصل الخلاء في وسطها كان الهوا يتحرك تديجا من اطرافها الى وسطها واجيب بان
 الرقع محال وتدجرب ولما ان التجارب كعدم انصب الماء عن الحرة المنكبة على الماء اذا جعل فيها ثقبة تدخل الهوا منها وكان ارتفاع
 الماء في الابنوبة المخصوصة وانما اظن انهم لا عن عامة من يدس هذا الشرح في بلادنا يعرفون الحكمة الطبيعية فيشكل عليهم امثال هذا
 المقام لان الممكن عبارة عن نقر بعد في بعد واخر متوهم او متحقق يمينه المكان واراد البعد الاول البعد لقائهما بالجسم وهو عرض
 عند الحكيم وهو موم عند المتكلم وبالثاني البعد الوهمي عند المتكلم والجوهري المتحقق عند افلاطون والضمير في يمينه للثاني فقوله
 متوهم او متحقق يمينه ان يكون صفة للبعدين على التنازع ولكن قوله يمينه المكان يدل على انه صفة للثاني والبعدي يريد تعريف
 البعد العرضي للجوهري معا على سبيل اللف والشرع عبارة عن امتداد قائم بالجسم وهو العرضي وينفسه وهو المفضل للجوهري
 عند القائلين بوجود الخلاء وهم افلاطون واتباعه لقائلون بعد خالي جوهرى اقلت ما السبب في ترك تعريف البعد الوهمي قيل
 لان يعرف قياسا عليها وهو بعد موهوم مفروض في الجسم او نفس وزعم بعض المتحسين ان التعريف يعم الكل وان المراد بالقيام ما يعم
 للتحقيق والوهمى وبالوجوه المعنى اللغوي ولا يخفى ان تكلف باء واداءه تعالى منزلة عن الاهتداد والمقدار لاستلزامه التجزى فيكون منزلة عن
 المكان والفرق بينهما ان امتدادا عم من ان يكون قائما بنفسه او بالجسم والمقدار هو الامتداد القائم بالجسم فقط ففي الكلام تخصيص
 بعد تعميم للتاكيد اقلت بالشارح لم يذكر هب ارسطاطاليس قلت لان ضعيف لما قد سبق ولا نه لو كان المكان هو السطح لزم
 نقصان المكان بزيادة الممكن وبالعكس كذلك اذا اطلاقنا نقر للثنية وانقرنا للثنية وذا فسفتة فان قيل بنى السؤال اتحاد الممكن و
 التجزى للجوه الفرد متخير لانه مشارا بالاشارة للحسية ولا بعد فيه والا لمكان الجوه الفرد متخير يا اذ كل بعد منقسم قلنا الممكن اخص من
 المتجزى علم ان التجزى قد يستعمل مراد فالمكان وقد يستعمل عام منه ومنشأ السؤال هو الاول وحاصل الجواب هو الثاني وزعم بعض
 الافاضل ان اصطلاح الاول الحكماء والثاني للمتكلمين لان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغل شئ من المعدوم الجسم وغيره متد
 كالجوه الفرد فالاول مكان وحيز والثاني حيز لا يمكن قيل هذا يخالف ما ذكره الش في اخر بحث حدث العالم من ان الحيز هو الفراغ
 المنزه الذى يشغل الجسم واجيب بان المذكور ثم تعريف حيز الجسم لا مطلق الحيز فاذا ذكر من لزوم التجزى دليل على عدم الممكن والكل
 لا على عدم التجزى والى الدليل على عدم التجزى فهو ان لو تميزت فاما في الاول فيلزم قدم الحيز وهو محال لما ثبت من حدث العالم وادرج

عليه انه مبني على وجوه الخيزر مذ هب المتكلمين ان فراغ موهم وازلية المعدوم غير محال اجيب بوجه احد ها انه اختار وجوه الخيزر
لغة الدليل على وجوه وهو انه مشاراليه معدوم ثانياً ان الدليل غير مبني على وجوه الخيزر بل لا يختبر الى الخيزر يتأني الوجوه موجد
او معدوم فويل ان لا معنى للزبد بين قد محضه ثانياً ان المراد بقدم الخيزر قدم التحيز وهو عرض عندهم والعرض لا يبقى
زمانين فيلزم تالي الاكوان بلا نهاية وبطله برهان التطبيق اولاً فيكون محل الحوادث لان الكون في الخيزر من الاعراض الموجبة
في الخارج عند المتكلمين والحكماء وايضاً دليل ثان امان يساوي الخيزر وينقص عنه فيكون متناهي وفيه يجتان احدهما الملازمة
على تقدير السك والآخر غير متجزأ ان يكون الخيزر والمخيزر غير متناهيين واجيب بان عدم تناهي الاعداد باطل كما تبين في محله ثانياً انه
يجهل ان يكون على تقدير النقصان جوهراً او اولاً يلزم التناهي لما مر من انه من صفات المقادير والاعداد والمخيزر لا مقدر له اجيب بان
بديهة العقل تشهد على ان الواجب ليس جزء لا يتجزأ فلا يحتاج الى ابطال هذا الاحتمال بل برهان اوضح عليه فيكون متجزأ بان
يطابق الخيزر وبعضه يزيد عليه واورد على الدليل ان الخيزر لا يكون الامساك والتمتيز واجيب بان التزويد للمائة في بطلان الخيزر على
جميع التقديرات وعندى انه اراد ما يجزئ في هذا الدليل الخيزر العرفي وهو ما يمنع الجسم عن الزوال تنبيهاً على من المشبهة فان بعضهم
ذهب الى انه يملو العرش وقيل هو على بعض العرش وقيل يزيد على العرش باربعة اصابع من كل جهة فتأني عن ذلك واذالم في مكان
لم يكن في جهة مسئلة اخرى ذكرها شارحها لانها من المهمات وفي الشرط والجواز اشارة الى عند المرص في تركها لان قوله لا يجتمك ينفي جهة
لاهل ولا سفلا كما هو بالكسر ولا غيرها من الشرق والغرب والجنوب الشمال لانها هي الجهات اما حذو اطراف الارض كما هو من
الحكماء وانفسر الامكنة باعتبار عرض الاضافة الى الشيء كما هو مذ هب المتكلمين يريد ان الجهة اما من عوارض المكان او نفس المكان
فالمنزه عن المكان منزوع عن الجهة وتوضيح الكلام ان الجهة تطلق على معينين فذهي الاشارات ونفس الامكنة والاول مذ هب الحكماء و
الثاني مذ هب المتكلمين اما نحو الاول فقولوا الجهة مجردة مستدلين اولاً بما يشار اليها بالاشارة الحسية وثانياً بان المتحرك يقصد ها
بالحركة والاشارة الى معدوم والقصد اليه محلان ثم قالوا الجهة الحقيقية هو القوة والتحت واسما هو ان الجهات كاليه من الشمال فيختلف
بتغير وضع الشخص ثم للجهة كما تنقسم والا فاشارة اذا وصلت الى جزئها الاقرب فان اتحت هناك فهو جهة كما ما بعد ها اذا لالجهة ما
بعدها هناك ثبت ان القوة والتحت عبارة عن نهايات حد غير مقسم وقام بالاجسام ثلثه يجب ان يكون الجسم الحد كما كره
فيكون الفوق سطح الحد والتحت نقطة مركزه يكون كل من الفوق والتحت ابعدياً عن الآخر فالحد ذلك محيط بعالم الاجسام
فقول شارح حد واطراف الامكنة اراد بها المركز والمحيط فان جميع الامكنة داخلته في محدد هذا الفلك المحيط وحدها الفوقاني
محدد والتحتاني مركزه ليس الخارج من هذا الفلك الا عدم الصرف اما حكم الوهم بان ما وراءه فضاء متناه في باطل واما نحو الثاني
فقال المتكلمون ليس الجهة فاذكر الحكماء بل الجهات هي الامكنة من حيث انها ذات الساء الاولى فوق بالنسبة الى الارض وتحت
بالنسبة الى الفلك الثاني فالاشارة الحسية وقصد المتحرك اما هي الامكنة ولا يتجزأ عليه زماناً قالوا وجوه تالي ليس في الزمان
ومعنى كونه في الزمان ان لا يمكن حصوله الا في الزمان وفي مواضع ان هذا مما لا يعرف للفقهاء به خلافاً لان الرومان عند

عبارة عن مجتهد ويقدر بصحاح آخر المجتهد حادث يحدث شيئاً فشيئاً ولا يثبت على حال واحدة ولا يشك ان بعض المجتهدات معلوم
وبعضها مجهول فاذا انما المجهول بالمعلوم فهذا العلوم هو الزمان عندنا لا شاعرة وقد يتعكس التقديره فكما ان العلم والحجج فاذا قيل
مضى قدم الامر فيقال يوم ذهب يد ان كان السائل عالماً بيوم ذهابه اذا قيل متى ذهب يد فيقال يوم قدم الامر ان كان
السائل مستحضر اليوم تد في فعل الاول يكون ذهاب زيد زماناً فقدم الامر وعلى الثاني بالعكس تختلف لازمة لا اختلاف
التقديم على حسب اصطلاحات الناس فاذا قيل كم جلس الامر فيقول القارى قد ما يقرب سورة البقرة ويقول للخياط قد رصا
خياط الثوب ويقول المرأة قد ربا يغزل وربع رطل وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة قال ارسطاطاليس الزمان مقدار
حركة الفلك الاعظم مستد بان الزوايا يتفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم ويكون له فصول مشترك فهو كم متصل اذ لم يجتمع
اجزاء فهو مقدار لا م غير مجتمعة الاجزاء فثبت انه مقدار للحركة ثم الزمان يستحيل انقطاعه الا للكان عد بعد حركه وهذا البعدية
لا تصح الا بالزمان فيلزم وجوه من فرض عد وهذا خلف فهو مقدار للحركة مستدير لان الحركة المستقيمة لا تذهب الى غير
نهاية لقيام البرهان على تناهيها لا بعدا ثم انه بقدره به جميع الحركات فهو مقدار لا يسهل الحركات ولا اسرع من حركة الفلك الاعظم فهو
مقدارها وللكليين عليه ايرادات بسطت في محلها والله تعالى منزلة عن ذلك اى عن مجرى عليه زمان اما معنى التجرد فلا نه لا
يتصور الا فيما يحدث وتجرد والله سبحانه انى ابدى الاحداث فيه ولا تجرد واما معنى مقدار الحركة فلان الموجد في الزمان ما
يصدق وجوه عليه وهو لا يتصور الا فيما يتغير بالتدريج فما لا يتغير لا يعلق له بالزمان وههنا نكتة شريفة وهى ان تنزه الحق سبحانه
عن الزمان محل كثير من الاشكالات منها زوم العبث من الامر الذى في الازل ومنها زوم الكذب والمحدثات فى نحو اننا ارسلنا
نوحا بلطف الماضى ومنها تعطل السمع والبصر قيل وجوه السموعات والمبصورات ومنها زوم تغير العلم بالجزئيات وكل ذلك لما انه
ليس بالنسبة اليه تعالى ماض وحال واستقبال وان كان عالماً بكل ماض وحال ومستقبل والله سبحانه اعلم ثم اذ الشارح اراد
ان يذكر اقسام التنزيهات المذكورة فقال واعلم ان ما ذكره المصنف من التنزيهات بعضها يفتى عن البعض فان قوله ليس
بعرض ولا جسم يفتى عن قوله لا مصلو ولا محل ود ولا منبعض ولا متجوزى ولا متركب وكذلك احد هذه الثلاثة يفتى عن
صاحبه وقوله الواحد يفتى عن قوله لا معدد الا انه حاول اى طلب و اراد التفصيل والتوضيح في ذلك فتضاءل على الواجب
يجوز ان يراد به واجب الوجود او يراد به ما يجب على العبد هو الاظهر في باب التنزيه و مراد على المشبهة قوم يشبهون الخالق بخلقه في
الصحة والمجتمة قوم يقولون انهم واقاويلها متقاربة وساخرق الضلال والطيان كالحلولية والاختادية القائلين بحلول
الواجب اتحاده بالاجسام كالنصارى فى عيسى عليه السلام وغلاة الشيعة فى الامامة الاثنى عشرية وكالمكرمية القائلين بانصافه تعالى
بالحادث كالثنوية القائلين بالهين نورانية وكالمحقق القائلين بالولاد قيل كالفلاسفة القائلين بالذرة العقلية قلت ذهب الامام
الغزالي الى اثباتها على انها ليست من الكيفيات كذرة الخبثات والله تعالى علم بالعلم واولاده فلم يبال تقريع على تولد حاول و
المبالاة براهه واثبت بكونه لا لافاظ المترادفة كالتبعض والمجوزى والتصريح بما علم بطريق الالتزام فان قوله ليس بجسم ولا عرض يدل

بالانضمام على انه غير محسوس ولا همتنا انه ثم ان معنى التزويج مصداقياً عما للبارز فلتعلق بالتزويج ذكرت قاض مجهول والضمير اليه فالنابذ
 بالاشياء المذكورة على انها مخبران والضمير اليها ذكرت تماثلي وجوب الوجود لما فيها من شأبة التلذذات والامكان على ما اشترى اليه في
 شرح كل كلمة لا يخلط ما ذهب اليه المشائخ عطف على قوله على انها تماثلي ولعل غرض المشائخ انتزاع العوام بما يقرب الى عقولهم من
 ان معنى العوض حسب اللغة فامتنع بقاءه يقال هذا ما عارض اي لا قيام له وهذه الصفة عارضة اي ليست باصلية ومنه
 قيل للحجاب عارض لسرعة زواله في ان النزوع في مفهوم العوض لا في المعنى المعنوي لهذا اللفظ ومعنى الجهر ما يتركب عنه غيره من
 قيام خلق الله عالم الاجسام من جوهر غلاظ كغلاظ سبع ارضين ومعنى الجسم ما يتركب هو من غير ما يتركب قولهم هذا اجسام ذلك
 اي الكواكب والاعراض والاعراض في الوجود نظر كما في العوض وان الواجب ليس له كمالا لانه لو تركب ما جازوا كما انما انتصف بصفات
 الكمال اي جميعها فيلزم تعدد الواجب اذا عظم صفات الكمال للوجوب اولا اي لم يتصف بجميعها وهذا بانفك الكمال والبعض
 فيلزم النقص لغزوات بعض الكمالات وقد يوجد لزوم النقص بانه لو لم يتصف به لم يتصف بالوجوب لانه من جملتها فيلزم
 الاحتمال وهو معدن كل نقص وفيه بحث لانه معنى على ان معنى قوله اولا ان لم يتصف بشئ منها وهذا غير صحيح والا لم يكن
 التزويد حاصرا فانهم وللحدث اذ انفصل الاجزاء يستلزم نقص مجموعها والناقص لا يكون واجب الوجود فلا بد ان يكون حادثا
 عن غيره وادرج على الدليل ان الصفات جميع المركب يجمع الكمالات يكفي في دفع النقص واجب بان نقص الجزء يستلزم حدثه وحدوث الجزء
 يستلزم حدث الكمال في الجواب باننا لانعلم ان عدم اتصاف الجزء بجميع الكمالات نقص للجزء ولا نسلم ان النقص مطلقا يستلزم الحدث
 وان اشهره ايضا الواجب ليس له صورة ومقدار وكيفية لانه اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والقادير والبيكيات فيلزم اجتماع
 الاعداد وادرج عليه ان الهوى العنصرية ينقص احد موصوف بالاضداد واجيب بان الموصوف بالاضداد بالذات هي الصق المتعددة
 ولا يتصلف لهوى بها الا بالاتباع قلت والاحتجاج الى هذا التكلف هو من يعترف بالهوى واما المتكبر فلا يحتاج اليه اذ على بعضها وهو مستحق
 الاقدام وادارة المدرس والنقص لو حذف لفظ الاقدام كان احسن ولكنه اراد البلاغة بالاشعار في واصل هذا الكلام مستغارا من القائلين
 ووصف القتال ثم لا يخفى ان الاستثناء محل بحث فان بعضها حرة بالمدح وبعضها حقيقة بالنقص كالصحة الحسن والقيحة وفي عدم
 دلالة الحدوثات عليها هذا راعى من ههنا وجازت الصفات الواجب هو دلالة المصنوعات عليها والنسب عليهم ان الحدوثات طرق
 ترشدنا الى العلم بوجوبها وليست عللا للثبوت الصفات للواجب في نفس الامر فيفتقر الواجب تعالى المخصص حتى يخصص بعض
 الصفات بالواجب ويدخل تحت قدره الغير وهو المخصص فيكون حادثا وادرج عليه ان يجنب ان يكون المخصص قديما موحدا لا
 مختارا بخلاف مثل العلم والقدرة والحيوية فان ثبوتها للواجب لا يحتاج الى المخصص فانها صفات كمال تدل الحدوثات على ثبوتها لان
 مبدع العالم على الفظ العجيب لا بد ان يكون حيا عليها قديرا واضدا دها كما تجل العجز واللوث صفات نقصان لا لانه لها علو شوقها
 بل تدل على فيها كما تسمى كضعيفة دليل لقوله على ما ذهب اليه المشائخ توهن من ايجابها ان تنقص عقائد الظالمين و
 توسع من الايساع والتوسيع مجال الطاعنين اي طريقهم زعمهم من الطالبيين والطاعنين انزلت المطالب العالية مبنية على

مثل هذه الشبهة الواهية أي الضعيفة والدليل لفاسد سبى شبهة وما يجب ان يعلم ان هذه الاستدلالات انما هي من المشائخ المتأخرين
 وهم خفية ما وراء الهمم والكثرة ذكروا من الاولاد يكون من قبيل الامتناعات وانما المشائخ الاخضرية فاهم من يدوحي في التفتيق كالا فاهم الرازي
 والامدي والقاضي العنبري والشارح والبيد السند وكلمة الانصاف ان كلام المتأخرين يتبعه امة انب انفع وكلام الاشعرية
 بالمذتقين واحتج المخالف وهو الجسم والمشب بالنصوص الظاهرة في الجهة كقولنا تعالى البيصعد الكلم الطيب قول الرحمن على العرش
 استوى وقول عليه الصلوة والسلام لامه اية ازل الله قالت في السماء قال هي مؤمنة تكافي صحیح مسلم والجمية نحو من اتاني بمشي اتيت
 هزل كما في الصحيحين والصورة نحو اذ الله خلق آدم على صورته والحوار اي الاعضد من الجرح وهو الكسب كقول عليه الصلوة والسلام
 قلب المؤمن بين اصبعين من اصابم الرحمن وان كل موجبين فضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالآخر مما سأل اريد بالمامسة ما يع
 المراتب بالاطراف والتداخل او منفصلا ههنا مبينا لذي في الجهة بحيث اذا كان احدهما في جهة الجنوب عن الاخر في جهة الشمال
 عن والده تعالى ليس كالا ولا محلا للعالم اي نزهة عن الحلول في العالم وعن حلول العالم فيه فيكون مبيانا للعالم في الجهة فيكون في جهة العلو
 على طبق النصوص ولا يهاشرف للجهات يتصير اذ كل ما في الجهة فهو في حين والضرة فيكون جسا او جزء جسم لان كل متجيز لذي انما
 ذكره جزء جسم لاستيفاء الالات المحتملة والافلا تامل بهن هو كاله المستلين ولا يمكنهم القول بالحلول والاتحاد كما يدل عليه
 استدلالهم مصورا متناهيان لان كل جسم فهو كذلك للبرهان على تناهي الابعاد والتناهي علة للصورة والجواب ان ذلك اي القول
 بان كل موجبين اما متناهيان او متناهيان وهم محض خالص وحكم على غير المحسوس بالحكام المحسوس والوه توفيق في الفلج يحكم
 على غير المحسوس ويصادم البد هيئات والنظريات القاطعة بالحكام الباطلة لحكمه بالخوف عن المقار والموت وان صادرك العالم
 فضاء غير متناه فلا عجز بحكمه والادلة القطعية اي البراهين العقلية قائمة على التزيهات لان وجوب الوجود يقتضي التنزيه قطعا
 وهذا كلام مشترك في الجواب عن دليلهم المعقول المنقول اما عن الاول فلما تقر ان حكم الوهم على خلاف العقل باطل واما عن الثاني
 فلقول فيجب ان يفوض التقويض سبر علم المنصوص الى الله تعالى قد ذهبت الاستشاعة الى ان النصر المخالف للدليل العقلي
 مصرف عن الظاهر لان صحة النص انما تعرف باستدلال عقل هو انه كلام صاحب المعجزة المصدق من عند الله فما يعقل هو اصل
 النقل فلا يدفع الاصل بالفرع بل ذهب جمهورهم الى ان النصوص لا تقبل القطع بمعانيها اصلا واللغة والصرف النحوي انما نقلها
 الاحاد كالا صهي ولتحليل وسبويه ومع هذا فاحتمل الجواز ولا اشتراك قائم ولكن الصحيح خلافه ان العربية ما نقل بالتواتر
 قد تقوم القران على ان المراد هذا المعنى وذلك فلا يمتنع ان يفيد بعض الثقليات القطع على ما هو اب السلف اي عادة
 العلماء الاقدمين من الصحابة والتابعين وتبعهم ايضا را اختيارا علة للتقويض للطريق الاسلام لان يحتمل ان يكون التناويل فيها موقفا
 وعلى تقدير الجواز يحتمل ان يقع التناويل على خلاف مراد الله تعالى او ياول بتاويلات صحيحة اي مطابقة لقواعد الشرع والعربية غير
 محلاة بيلاعة القران ونشر بعض الائمة ان لا يقطع بما را الحق سبحانه علما اختيارا المتأخرين ودفع اعة للاحتكام لمطاع الجاهلين
 وهم اللبنة يقولون من هب اهل السنة يخالف للنصوص وجن بالضع القاصرين للجناب المد بالفارسية كشيد والضع

العصد وبالفارسية بأرو والقاصر ضعفاء المسلمين شبههم عن يسقط فلا يستطعم القيام فيضاح المومن ياخذ بيده سلوكا علة
 لبأول وفي بعض النسخ بالواو وهو احسن للسبيل لا حكمه لان اقوى في دفع المخالفين وحب القاصرين من التقريظ في توضيح
 الكلام ان هذه النصوص تسمى المتشابهات ونص الصفات المتشابهة وعلماء السنة بعد اجراءهم على ان معانيها الظاهر غير
 مرادة ذهبوا مذ هيين احد هما مذهب السلف وهو الايمان بما اراد الله سبحانه وتفويض علمها اليه تعالى مع تزيينها عن التجم
 والتشبه وقالوا الاستواء على الرجل واليد والرجل وسائر ما نطق به تلك النصوص صفات للحق سبحانه لا تعرف كنهها وفي بعض
 نسخ الفقه الاكبر المنسوب الامام الاعظم ان تاويلها ابطال للصفات وهو قول المعتزلة انتهى ثانيا ما مذهب الخلف تفسيرها
 بما يليق به تعالى لا تشبه المذاهب الفاسدة في زمانهم وتضليل للمشبهت عوام المسلمين فقولوا ذلك حفظا للدين وقال طائفة
 من المحققين هذا الخلاف مبني على تفسير قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر
 متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويل وما يعلم تاويل الا الله والراشدين
 في العلم يقولون اماناه فذهب السلف الوقف على الجلالة على ان تاويلها خاص بعلمه تعالى ويؤيده قراءة ابن عباس يقول
 الراشدين في العلم اماناه ثم اه الحاكم ومذهب الخلف عطف قوله والراشدين على الجلالة ويعضده قول ابن عباس انا من
 يعلم تاويل مراد ابن المذنب وهم يتصورون ذم تاويل المتشابه بمن ياول على وفق بدعت كالمشبه ولا يشبه شيء اى لا يماثل فسر
 بذلك لان المشاهدة في المشهور هي الاتحاد في كيف كاتحاد الشمس والنار في الضوء والكافور والكافور في المياض في غير متصورة
 في الواجب تعالى فلا يحسن فيها بل لا يجزى الا بما مر منه معرض كيف اما اذا اريد بالماثلة الاتحاد في الحقيقة اى الاتحاد في النوع
 وهوان يشتركا في جميع الذاتيات ولا يختلف الا بالعوارض الشخصية كزيد وعمر فظاهر الماثلة بهذا المعنى يستلزم تعدد الواجب
 تعالى واما اذا اريد بها كون الشئيين بحيث يسد احد هما مسد الاخر السد بذكر ان رخصه رخصه من حد نصراى يصلح كل واحد
 منهما تفسير بالسد وشارحة الى ان المقبول سد كل من الطرفين كما هو شأن الفاعلة لما يصلح له الاخر فلان شئيا من الموجودات لا
 يسد مسده تعالى في شئ من الاوصاف الوجودية فان اوصافه تعالى من العلم والقوة وغير ذلك اجل واعلمها في الخلقوات
 بحيث لا مناسبة بينها اى بين اوصاف الواجب تعالى واوصاف مخلوقاته حتى قيل ان الاشتراك لفظي كما اشترك العين بين
 الباصرة والذهب قال في البداية القائل هو الامام الزاهد نوال الدين احمد بن محمد البخارى الشهور باهام الصابوني في كتابه
 بداية الكلام والمقصود من النقل تايد قوله لا مناسبة بينها ان العلم مناصح وعرض وعلم محضات ورسدت النسخ ههنا مختلفا ففي
 بعضها علم يقتضين وهو في اللغة ما يلعب به الشئ ولذا يسمى النجاة الالهية الخاص بالانسان علم اراد به هنا ما يكون والا على ان
 لخالقا وهذان لوازم للحدوث فتقوله محضات تفسيره اذ تأكيد وفي بعضها كسر العين وسكون اللام وهو انطاب اريد
 به التصريح والتوضيح محضات علمنا وسقط في بعضها لفظا علم وهو احسن وقع في بعضها علم وعهدت بالهطف بينهما وليس
 مجيد لان ذكر في الطرفين خمسة امس على حسب المقابل فلوزيد الوالوا واصل الطرف الاول ستة وغاية ما يقال في توجيه ان العلم

بفتحين ومحدث عطف تفسيري فَمَا فِي حُكْمِ الْوَاحِدِ وَجْهٌ آخَرٌ مُتَّجِدٌ فِي كُلِّ زَمَانٍ كَمَا هُوَ مِنْ هَبِّ الْأَشْعَرِيِّ مِنْ عَدَمِ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ
فَلَوْ أَثْبَتْنَا الْعِلْمَ صِفَةً لِلَّهِ تَعَالَى كَلِمَةً لَوْ مُشْكَلَةً لِأَنَّهَا تَتَعَلَّقُ فِي مَوَاضِعِ التَّرَدُّدِ وَقِيلَ هِيَ بِمَعْنَى إِذَا قَلَّتْ وَبَعْضُ الْأَشْكَالِ كَانَ كَوْنُ الْعِلْمِ
الْأَلَايِ مَوْجُودًا وَصِفَةً لَيْسَ مُشْتَرِكًا بِأَثْبَاتِ الْجَوَابِ إِنْ هَذَا مِنْ مَسَائِلِهَا هِيَ فِي عِبَارَاتِهِمُ وَالْمَعْنَى إِذَا ثَبِتَ الْعِلْمُ صِفَةً لِلَّهِ تَعَالَى لَكَانَ
مَوْجُودًا قَبْلَ عَدَمِهِ كَوْنَهُ صِفَةً لَا يَسْتَلِمْ كَوْنَهُ مَوْجُودًا لِأَنَّ الصِّفَاتِ تَدْتَكُونُ أَعْتَابًا لِصِفَاتِ الْأَفْعَالِ عِنْدَ الْأَشْعَرِيِّ قِيلَتْ إِنْ أُنْثِبَتْ بَدَلًا لَمْ
وَهِيَ تَدُلُّ عَلَى وَجُودِهَا وَصِفَةً ذَكَرَهَا مُقَابِلَةً لِلْعَرْضِ لِشُرْطِهَا إِلَى أَنَّ الْعَرْضَ لَا يُطْلَقُ عَلَى صِفَاتِهِ تَعَالَى فَلَمْ يَرَوْا نَتَكَرَّرْ عَيْتُ أَوْ اتَّخَذُوا بَيْنَ الشَّرْطِ
لِخُرْجِهِ وَقَدْ يَأْتِي وَاجِبُ الْوُجُودِ قِيلَ إِنْ أَرِيدَ الْوُجُوبُ الَّذِي لَزِمَ تَعَدُّ الْوَاجِبِ إِنْ أَرِيدَ الْوُجُوبُ بِالْغَيْرِ لَمْ يَكُنْ حُجَّةً لِلْمُقَابِلَةِ لِأَنَّ الْمُمْكِنَ الْمَلْمُومَ
يَجِبُ لَمْ يَوْجُدْ وَمِثْلُ الْجَوَابِ بِاخْتِيَارِ الشُّرْطِ الْأَوَّلِ كَمَا هُوَ رَأْيُ الْأَكْثَرِ وَالضَّرُورِيُّ وَالْمُسْتَجِيلُ عِنْدَهُ تَعَدُّ الدَّرَجَاتِ الْوَاجِبَةِ لِأَنَّ الصِّفَاتِ
الوَاجِبَةَ وَاجِبٌ بَعْضُهُمْ بِأَنَّ مَعْنَاهَا مَعْنَاهَا مِنْ غَيْرِهَا تَعَالَى الْوَاجِبُ تَعَالَى بِالْقِيَامِ بِهِ وَعِنْدَ إِزَارَادٍ بِالْوُجُوبِ وَجُودُهَا وَجُودُهَا
ثُبُوتُهَا لِمَوْصُوفِهَا وَأَدْنَاهَا مِنَ الْأَزَالِ إِلَى الْوَالِدِ فَلَا يَمِثْلُ عِلْمُ الْحَقِّ عِلْمَ الْخَلْقِ بَوْجُوبِهِ مِنَ الْوُجُودِ هَذَا كَلَامُهُ وَاعْتَرَضَ عَلَى كَلَامِ الْبَدِيَّةِ بِوُجُودِ
أَحَدِهَا أَنْ نَعْبُدَ الْوُجُودَ هَذَا يَفْرَحُ عَلَى هَذَا الدَّلِيلِ وَمِثْلُ أَنْ يَجِبَ أَوْ لَا يَبَانُ إِزَارَادٍ بَوْجُوبِهِ مِنَ الْوُجُودِ الْمَذْكُورَةِ وَثَابِتًا يَكُونُ يَعْرِفُ مِنْهُ
إِسْتِغْنَاءُ التَّمَثُّلِ فِيهِ أَوْ رَأْيًا بِالْمُقَابِلَةِ الثَّانِي إِنْ نَفَى التَّمَثُّلُ بَوْجُوبِهِ مِنَ الْأَشْتِرَاكِ فِي الْمَوْجُوبِيَّةِ مَعَالَيْهِ وَمِثْلُ الْجَوَابِ بِأَنَّ هَذَا الْأَشْتِرَاكِ
سَاطِعٌ مِنَ الْأَعْتَابِ لِأَنَّ الْأَشْتِرَاكِ لَفْظِي بِنَاءٍ عَلَى الْوُجُودِ غَيْرِ مُشْتَرَكٍ مَعْنَى بِلِ وَجُودِ كُلِّ شَيْءٍ عَيْنًا وَأَمَّا أَنْ لَا يُمْكِنُ أَعْتَابُ التَّمَثُّلِ لِأَنَّ
مَوْجُوبِيَّةَ الثَّلَاثِ إِنْ عَلِمْنَا بِأَنَّ اللَّهَ سَجَانٌ تَقَادَرًا مِمَّا تَلَّ عَلَّمَ تَعَالَى فِي كَوْنِهِ كَمَا يَجِبُ بِمَا صَادَ قَاتِجِيَّةً بِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْعِلْمِ وَالْخَلْقِ جِنْسِ
الْعَالِمِينَ وَالْخَلْقِ إِنْ جِنْسِ عِلْمِ الْخَلْقِ لَا يَسُدُّ مَسَدَ جِنْسِ عِلْمِ الْحَقِّ وَلَا غَيْرَهُ هَذَا الْقَدْرُ مِنَ الشَّابِثَةِ وَاجِبٌ بَعْضُهُمْ بِأَنَّ هَذَا مِنْ عَدَمِ
الْفَرْقِ بَيْنَ الْعِلْمِ وَالْمَعْلُومِ وَقَدْ صَرَّحَ بِالْمَهْمَلَةِ بَيْنَ الثَّلَاثِينَ عِنْدَنَا نَاظِمَاتُ الثَّلَاثِينَ بِالْأَشْتِرَاكِ فِي جَمِيعِ الْأَوْصَافِ حَتَّى لَوْ اخْتَلَفَ وَصُفِّطَ
اسْتِقْمَالُ الثَّلَاثَةِ لِلْحَشِينَ فِي تَفْسِيرِ هَذَا الْمَقَامِ إِتْرَالِ أَحَدِهَا أَنْ إِزَارَادِيَّةً التَّنَاقُضِ بَيْنَ كَلَامِي صَاحِبِ الْبَدِيَّةِ كَانَ قَوْلُهُ فَلَا يَمِثْلُ
عِلْمُ الْحَقِّ عِلْمَ الْخَلْقِ بَوْجُوبِهِ مِنَ الْوُجُودِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْأَشْتِرَاكِ فِي بَعْضِ الْوُجُودِ كَافٍ فِي الْمَهْمَلَةِ وَصَرَّحَ صَاحِبُهَا فِي مَوْضِعٍ آخَرَ بِالْمَهْمَلَةِ
لَا تَحْصُلُ إِلَّا بِالْأَشْتِرَاكِ فِي جَمِيعِ الْأَوْصَافِ الثَّانِي أَنْ صَرَّحَ مَا ضَبَّحُوه لَأَيَّ صَرَّحَ الْعِلْمُ بِذَلِكَ فِي يَكُونُ الْمُفْضَلُ إِنْ كَلَامُ صَاحِبِ
الْبَدِيَّةِ يَتَنَاقُضُ مَا صَرَّحَ بِهِ الْعِلْمُ وَالثَّلَاثِ إِنْ هَذَا الْكَلَامُ الْمُنْقُولُ عَنِ الْبَدِيَّةِ مُشْتَمَلٌ عَلَى التَّنَاقُضِ وَالتَّصْرِيحُ بِمَفْهُومِهِ مِنْ نَفْيِ التَّمَثُّلِ
بَيْنَ عِلْمِ الْحَقِّ وَعِلْمِ الْخَلْقِ مَعَ اشْتِرَاكِهَا فِي الْمَوْجُوبِيَّةِ الرَّابِعُ أَنْ لَمْ يَرُدِّ بَيَانُ التَّنَاقُضِ بِلِ مَعْنَى قَوْلِهِ فَلَا يَمِثْلُ بَوْجُوبِهِ مِنَ الْوُجُودِ الْمُبَالَغَةِ فِي نَفْيِ
الْمَهْمَلَةِ وَتَنْسِلِسُ كَالثَّبَاتِ الْمَهْمَلَةِ وَجِهٌ آخَرٌ قَوْلُهُ قَدْ صَرَّحَ تَائِيدُ الْقَوْلِ بِالْمَهْمَلَةِ سِوَالَهُ كَانَ مَعْلُومًا وَجُوهًا وَالْمَهْمَلَةُ الْثَّانِي أَحْسَنُ وَقَالَ الشَّيْخُ
بِوَالْعِلْمِ بِفَتْحِ الْمِيمِ وَهُوَ أَحَدُ عَاطِمِ الْحَفِيَّةِ بِمَا وَرَدَ الْهَرَفِيُّ التَّبَصُّرَةَ مَعْتَرِضًا عَلَى مَنْ شَرَطَ الْأَسْتِقْمَالَ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُودِ فِي الْمَهْمَلَةِ أَنَا نَحْنُ أَهْلُ
اللِّغَةِ لَا يَمْنَعُونَ مِنَ الْقَوْلِ بِأَنَّ زَيْدًا مِثْلَ عَمْرٍو وَالْفَقْهُ إِذَا كَانَ يَسْأَلُ فِيهِ وَيَسُدُّ مَسَدَهُ فُذَلِكَ الْبَابُ مِنْ نَحْوِ التَّدْرِيسِ الْإِسْتِغْنَاءِ
وَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا مَخَالَفَةٌ بِوُجُودِ كَثِيرَةٍ مِنَ الْأَوْصَافِ الْبَدَنِيَّةِ وَالْأَخْلَاقِ الرَّحْمَانِيَّةِ وَمَا يَقُولُهُ الْأَشْعَرِيُّ مِنْ أَنَّ الْمَهْمَلَةَ كَالْمَسْأَلَةِ
فِي جَمِيعِ الْوُجُودِ نَاسِدٌ لِأَنَّ الَّذِي عَلَيْهِ الصَّلُوةُ وَالسَّلَامُ قَالَ الْخَطْبَةَ بِالْحَطْبَةِ مِثْلًا يَمِثْلُ أَيَّ يَبْعُوهَا حَالُ كَوْنِهَا مِثْلًا يَمِثْلُ بِلَا زِيَادَةٍ فِي

كيل فانه ربما قال القارى في تخريج احاديث الشرح هذا منقول بالمعنى والاخصار من حديث ابى سعيد الخدرى عن النبي صلى الله
 عليه وسلم قال الذئب بالذئب الفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والماء بالماء مثلا مثل يداين فزاد واستراد
 فتد اربى الاخذ والمعطى فيه سواء مره او مسلم واراد الاستواء في الكيل لا في غيره وان تقوات الوان بان يكون حنطة اقل من حنطة
 وعد الحيات والصلابة سختى والرخاوة نرمى انتهى كلامه النبصرة والظاهر انه لا يخالفه لا بين كلامه الاشعري والمفظة والحديث ولا بين
 كلامى صاحب البداية ولا بين كلامه وكلام القوم لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما بالماثلة كما قيل مثلا بان لا يكون كيل
 الكون كيل وليس مرادة الاستواء في الوجوه كما هي على الاطلاق فانه غير معقول بين شيئين وعلى هذا اى على المساواة فيما به المماثلة
 ينبغي ان يجعل كلام البداية ايضا اراد كلامه الذى اشار اليه الشارح بقوله وقد صرح وهذا ان كان الفعل معلوما اما ان كان مجهولا فمراد
 قوله فلا يماثل علم الحق علم الخلق بوجوه من الوجوه وذلك لاننا لو علمنا الوجوه نفقا المماثلة في جميع اذ كل من العلم القديم والحادث صفة
 قائمة بذات ومتعلقة بالمعلومات وموجبة لكانت ذاتها والآى وان كان المماثلة المساوات في جميع الاوصاف فالتماثل لا يتحقق بين
 شيئين صلا فاشترك الشئيين في جميع الاوصاف ومساواتهما في جميع الوجوه ورفع التعاديل وتلوا الاتحاد فكيف يتصور التماثل لانه
 فرع التعاديل فخلص كلام الشرح انهم اختلفوا في تعريف المماثلة فقيل الاشتراك من كل وجه وقيل كالمساواة من بعض الوجوه والحق
 انها المساواة في جميع الوجوه التى اعتبرت المماثلة فيها وعليه ينزل كلامه الفريقين انتهى ولا يخفى انه لا يماثل بين الحق والخلق على كل
 من هذه التعريفات فانه وان وقع الاشتراك في بعض الصفات كالعلم لكن صفاته اجل فلا مساواة ولكن يرد على علمه حقيقة الشارح
 تماثل السواد والبياض في اللونية بل الجوهر والعرض في الاحكام وهذا يخالف اصطلاح الجمهور بل لكلامه في مصفاته ايضا لان
 التماثل عندهم مقابل للتضاد والذات كونه في مصولات الفن ان الاثنين عند اهل الحق ثلثة اقسام الثلاثة والضد ان المتخالفا
 اما الثلاثة فهما المتضادان بالنيع وبعبارة اخرى موجدان مشتركان في جميع صفات النفس وصفة النفس فاد على الذات
 كالموجدية والجوهرية والانسانية ويقابلها الصفة المعنوية وهي مادل على معنى زائد على الذات كالتحيز والحادث ويلزم المشاركة
 في صفات النفس المشاركة فيما يحيد يمكن ويتنوع ولذا قال المثلاث فابعد احدهما مسدا لاخرى في الاحكام الواجبة والحائزرة و
 المتمتعة جميعا واما الضدان فهما مقبضان يستحيل اجتماعهما في محل كالسواد والبياض واما المتخالفان فمساوى المتماثلين والضدين
 كالحيوان والانسان انتهى ولعل الشرح على مصطلح المتريدية وكل ان يصطلح ان قلت فالسد مسدا لاخر من لوازم الاتحاد
 بالنوع الذى يعبر عنه بالاشتراك في جميع صفات النفس كما قال الشارح في التهذيب المثلاث موجدان يشتركان في جميع صفات
 النفس ولذا يسد احدهما مسدا لاخر انتهى فلا يصح قوله اما اذا مراد بالمماثلة لم قلت فيه وجهان احدهما ان حاصل الاتحاد
 والسداد ان كان واحدا لكن وحرته تحتاج الى تأمل فاراد نفق المماثلة بحل من التفسيرين المشهورين نظرا الى تغايرها بحسب
 الظاهر الثاني انهم يقصد السد في جميع الاحكام الواجبة والمليزة والمتمتعة كالجوهرية المتكلمين بل اعم من ان يكون والبعض
 او الكل على هذا كما يكون حاصل التفسيرين واحدا بل يكون الزفره والذباب متماثلين في الخضرة مع تغاير الحقيقة ولا يخرج

من علمه وقدرة قيل نبيه بالاهانة على ان علمه وقدرة زائدان على ذاته كما هو ذهب الاشاعرة شئ لا يخفى ان معلومات اكثر
من مقدراته فان الذات والصفات والحالات معلومات لا مقدرات نظموه المصنف العلم والقدرة فليسك واحد ليس
بجيد لقص عبارته عن اداء عموم العلم سواء فسرنا الشئ الموجود او الممكن ولا يجوز ان يراد به ما يصح ان يعلم ويجوز عنه لانه يلزم
القدرة على الحالات قيل ثم انظر ان المراد بالشئ الموجود اذ لو اريد الممكن لم يحصل الركن على الدهر وتاوتر عليه ان الموجود لا
يكون مقدراً والجواب عندي ان المراد هو القدرة على التصرف فيلا على الجادة فيصح الكلام وان كان تاصر اعزاء عموم
القدرة اعمدم القدرة على المحال فليس نقص لان تعلق الالادية به محال فلا يخفى وقال بعض الاكابر بل هذا نقص في المحل حيث
لم يستعد تعلق القدرة به لان الجهل بالجهل ببعض والحجز عن البعض نقص واقفقا والرائع المخصص الظاهر عندي ان دليل ثانٍ يُختمل
ان يكون تفسير النقص وانما ثبتت الالانقار لان نسبة جميع المعلومات والمقدرات اليه على السواء وههنا بحثان البحث الاول
اورض عليه انه يجوز ان يكون بعض اهل هو غير قابل لتعلق العلم فلا نقص ولا افتقار كما في عدم تعلق القدرة بالمحال واجيب بان المراد
بالشئ في كلامه للص الموجود وقد ثبت ان كل موجود صادر عنه بالاختيار لا شك ان الاختيار يستدعي سبق العلم ويدفع الجواب بان
الموجبات غير منحصرة فالصادر بالاختيار بل الواجب موجود فلنخصم ان يمنع تعلق علمه بل ان كان في بعض قدمه الضالين وعندك نية
ببحث الالادية بذاته وصفاته بدعي والمنكوكا وبالطاقة الى الاستدلال انما هي فيما سواها البحث الثاني استدلال اشاعرة على عموم
القدرة بان المقصود للقدرة ذات تعالي والمصحح المقدرية هو الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء مع ان التصوص
القطعية اى غير القابلة للتاويل ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة وهذا دليل نقلي بعد عقليين وايضاد الالاجماع على عمومها
فهو بكل شئ يعلم وعلى كل شئ قد يفرق بين علم الالادية مقتبس من تلك التصوص فهو من حيث الاقتباس مدعى ومن حيث الاصل
دليل الالادى ليس الالادى كما زعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات قالوا هو يعلم الجزئيات المجردة عن المادة كالقول والنفس ولا
يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة كويد وعمر ام لا كالفلاك والكواكب وقد يزعم ان انكارهم ينخص المتغير ليس بصحيح
واستدوا بوجهين احدهما ان الجزئيات المادية مشتملة باشكال وواضع جزئية يشار اليها بالاشارة الحسية فلوا اطبعت صوتة في
عقل صخره من ان يكون المحجة تابلا للاشارة الحسية وهو محال اجيب بان معنى على ان العلم هو بانقش الصورة في العالم وهو مصح
عند بل هو نسبة بين العالم والمعلوم الثاني ان الجزئيات المتغيرة لو دخلت في علم الواجب تعالي لزم المتغير فعلم والجواب ان المتغير
انما يلزم واضافة العلم لا بنفسه وقد يجاب بان العلم بان زيدا سوجد وان موجود وبانه كان موجودا واحد بالنسبة الاله سبحانه
والفرق انما هو بالنسبة الى الحوادث وههنا بحث واعتنى المتأخرون من المنكاهين تمهيديه وهو الخلق لا يتكرونا العلم بالجزئيات
بل صرحا بان لا يعرب عن علمه مثقال ذرة في السماء والارض وكيف بيكره وهم يقولون بان الواجب يعلم نفسه ويعلم العقول بان
العلم بالعلية يتلزم العلم بالمعلول بل مرادهم ان يعلم الجزئيات على طريق الكلية ومثلهم يعلم المحاسب ان ونصف رمضان من سنة
لكل خسوف القمر فهذا علم على معلوم جزئى ولا يتغير بحال وهذا القول وان كان خلاف الحق لكن ليس بشديد الشاعة ولذا

قال صاحب الفتوحات الفلاسفة لا يكتفون في مسألة العلم وان كفر واخرجوا اخرون لا يقبل على اكثر من واحد وهو العقل عندهم
 مستدلين بانه تعالى واحد من جميع الوجود والواحد لا يصدق عنه الا الواحد فلا يمكن ان يصدق عنه الجسم لانه مركب يشمل على
 الكثير فالصادر عن وجوده مجرد واحد يسمى العقل ثم صدر عن هذا العقل عقول واجسام بالترتيب المنصل في كتبهم والجواب بان
 لاتم الوجود بالعلمي الذي زعموا بل له صفات فيصح صدر الكثير عنه وانما العلم ان الواحد لا يصدق عنه الا الواحد اما استدلوا به
 عليه بانه لو صدق شيئان كان مصدريه هذا غير مصدريه ذلك فيلزم التركيب فضعيف لان المصدريه امر اعتباري ثم اعلم
 المحققين من الحكماء على ان معطى الوجود هو الحق سبحانه وان الممكن لا يوجد شيئاً وان العقل واسطة بمنزلة الشرط والاول
 ان الحل مقدرات الحق تعالى ومخلوقاتة فكلهم التثبيتي على ما تشتهر من مذهبهم او على ان اراد القدره بدلا واسطة ازقت الفلاسفة
 يتكرون القدره ويقولون بالاجيب فلا يصح قوله لا يقدر على اكثر من واحد اجيب بانهم ليسوا الا اجيب قدرة ولا كما يزعم
 الدهرية قوم يسيبون الكائنات الى الله فهم من يظن انه لا خالق سواه ومنهم من يعترف بالصانع سبحانه لكن يجعل لله
 كائنا يشرك له من انه لا يعلم ذاته مستدلين بان العلم نسبة بين العالم والمعلوم والنسبة تقتضي تفاوتاً واجيب
 الاختباري كاف كعلمنا بنفوسنا وثانياً بان ما ذكرتم خاص بالعلم المحسوس وعلم الشيء بنفسه محسوس ولا كما يزعم النظام هو ابراهيم بن
 سيارا امام المعتزلة ويسمى شيطانهم وهو مقدّمهم في خط الفلسفة بجملة الاعتزال انه لا يقدر على خلق الجليل القدير بغير تخصيص
 واستدل بان خلق القدير مع العلم بغيره شره بل لا يجيب بانه لا يقدر من الله شيء وله ان يتصرف في خلقه كيف يشاء على ان
 الدليل يدل على عدم الخلق والدمع عدم القدره ولا كما يزعم البلخي هو ابو القاسم المشهور بالكني انه لا يقدر على مثل مقدّر العبد
 قال اذا حرك الله سبحانه جوهراً ثم حرك العبد فالحركتان غير متماثلتين بل مختلفتان بالماهية واستدل بان فعل العبد ان اشتمل على
 صلاح فهو طاعة او فساد فهو معصية وان خلا عنها فهو عبث وفعل الحق سبحانه منزوع عن الكل اجيب بان فعل العبد انما يوصف بجهة
 الارصاف على حسب غرضه ودواعيه والا فهو في نفسه حوله اوسكون وفعل الحق سبحانه منزوع عن الغرض والدواعي فلا يمكن ان يوصف
 بجهة ولا كما يزعم المعتزلة كالجباري وابنه ابى هاشم انه لا يقدر على نفس مقدّر العبد اي عين فعله مستد بالتمام وهو انه لو امراد
 الله سبحانه ان يوجد فلا في العبد اراد العبد عدمه فان وقع ازم اجتماع التقيضين وان لم يقع ارتفع التقيضان وان وقع احدهما
 فلا قدره للآخر والمفروض انه قادر ولجيب اولاً بانه لا تأثير لقدره العبد عند تأمل خاتمة افعاله هو الحق سبحانه وثانياً بعد تسليم التأثير
 ان ذلك الحق سبحانه اقوى فيقوم مقدراً له ولا يلزم نفى قدرة العبد بل تجوز عن مصادفة القدره الكهنية وهذا ليس بحال كما يجوز عن
 مصادمة من هو اقوى من الحيوانات ومن الخلق في عموم القدره الصابية نسبة الكوان الى قدرة الكواكب على حسب تغيير
 اوضاعها ومسيرة هوائ البروج وهذا كقراء القول بان الكواكب اسباب وعلاقات بتسخير الواجب تعالى فلا تكفر بل قد اعترف به
 المحققون كاهام الغزالي وصاحب الفتوحات ومهمم الثنوية قالوا لا يقدر على فعل الشر ارادوا بالشره كما لا يلزم اغراض الحيوانات
 كالحول والبرد الشديدين والخط والطاعون والامراض والادجاج وزعم ان خالقها الثاني يسمى اهرن نفق باهه من الضلال

يسمى الله الرحمن الرحيم الحلال والصفات قال المصنف سره وكله صفات قيل قدم المسند للضم فيه انحصار التقدير لئلا يكثر
المبتدئ ثم الاشاعة على الصفات تعالى زائدة على ذاته لكن كدلائلهم انما تدل على زيادة مفهوم الصفات على مفهوم الذات لا
على زيادة حقائق الصفات على حقيقة الذات وذهب الحكماء والصوفية والمعتزلة الى انها عز ذات بمعنى ان كل ما يظن ان صادرة
عن صفات فهو صادر عن ذاته المقدسة لما ثبت شره وعقلا من انه تعالى عالم تادرجي غير ذلك كالسميع والبصير ومعلوم يجب
اللغة والعرف ان كلا من ذلك يدل على معنى لا يركب على مفهوم الواجب والا يتم ليجعل لانه في حكم حمل الشيء على نفسه وانما اتاها
التدليل على زيادة الصفات مع ان المقام يقتضي اثبات الصفات فقط ابتداء للتأخر في قولهم ان انكار زيادة الصفات انكار
لصفات وليس الحكم الفاظ مترادفة دليل ثان تقريه لو كان العلم والقدرة مثلا من الذات كان المفهوم من العلم والقدرة شيئا
واحدا فيلزم ترادفهما وكذا في العالم والقدرة المترادف باطل وعلى هذا فالكل للصفات ويحتل ان يكون من تمة الدليل الاول و
المقصود به اما يصح زيادة المفهوم والمراد بالكل الواجب والصفات واما اثبات تعدد الصفات بعد اثبات زيادتها للتلاطين ان العالم والقادر
وغيرها صفة واحدة زائدة على الذات والمراد بالكل الصفات وان صدق المشتق على شئ يقتضي ثبوت ما خذ الاشفاقان له هذا
دليل ثالث وقال بعض الحشيين معطوف على ان كلا من ذلك ارحال وان المجمع دليل واحد وانت تعلم ان ما اخترنا كما اوفق بكلامه
الشائخ وتقرير هذا الدليل على ما نقل عن تداء الاشاعة ان معنى الضارب مثلا من ثبت له الضرب وهذا ثابت **والشاهد**
باستقرار المشتقات كالركب والجالس والقائم فكذلك في الغائب واورد عليه اولان قياس الغائب على الشاهد غير صحيح كما حققه
المناخرون اما الجواب بان هذا كما يختلف في الشاهد والغائب فدعوى بلا دليل وثانيا ان الاضاف بالمشتق لا يقتضي وجود
المأخذ كالاتي فان **المع** عدم والمقصود وجود الصفات الزائدة فثبت لصفات العلم والقدرة والحيرة وغير ذلك تقرير على
الدلائل الثلاثة كما ذكرتم المعتزلة اى اكثرهم ان عالم لا علم له وقادر لا قدر له لا غير ذلك نحو سميع لا سمع له فانه محال ظاهر بمنزلة
قولنا اسق لا سواد له اجيب بانهم قالوا عالم هذا تعلم زائد وهذا معنى معقول لا استحالة فيه وقد نطق النصوص بقوله تعالى
والله عليم قدير ثبت علمه وقدرته وغيرهما اول صدق ولا افعال المقننة اى الحكمة المتميزة على الجواب على وجود علمه و
قدرته لا على مجرد تسميته عمالما قادر او صاحب ثلث في **م** المعتزلة النفي فسلكت واحد لتعلق بكل واحد منهما وان
كان كلمة على توهم تعلق بالثلاث فقط واورد على الثاني ان صدق الافعال المقننة انما تدل على المعنى لها في الذي هو نسبة بين
العالم والمعلوم واما علم الصفة التي هي مبدأ الالهانية فلا ولما كان يسبق الى اوهاام العامة من زيادة الصفات ان الصفات
الزائدة اعراض حادثه مستحيلة البقاء على قياس صفات فكيف يصح اثباتها للواجب المنزه عن قيام الحوادث دفعه بقوله وليس
الترادف في العلم والقدرة التي انت الموصول لان صفة لكل من العلم والقدرة على سبيل التنازع وتاويلها بالصفة اولان ذكر
العلم والقدرة واراد الصفات كلها من باب ذكر البعض واردة الكل هي من جملة الكيفيات اى الاعراض المعددة من مقولة
الكيف والممتلكات تخصيص بعد تعميم فزال الملكة هي الكيفية الواجبة التي يعسر زوالها ويقابها الحال وهي الكيفية

الغير الراضية فعمل المدسسين ملكة وعلم المبتدى حال لما صرح به مشائخنا من ان الله تعالى حي وليجوزة اذلية ليست بعوض ولا
مستحيل البقاء عطف تقبيري وادبه تعالى عالم ولم يعلم ازل شامل للكلية والخبريك ليس بعوض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري
وله كالمستب لان النقصم الى الضرري والكسبي هو العلم الحادث فقط اذ قلت لم لا يجوز ان يكون علم الله سبحانه كل ضروريا وكذا في
سائر الصفات بل النزاع وانما كان العلم مناعا هو عرض قائم به زائد عليه حادث هل لصانع العالم بكسر اللام على التصريف
وفي بعض النسخ لصانع العالم بفتحها علوا هذات علم هو صفة اذلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكرة الفلاسفة و
المعتزلة وزعموا ان صفات عينية ذات بمعنى الذات تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وهذا التعلق عبارة عن نسبة بين الذات و
المعلومات وهو عند المعتزلة حال اى لا موجود ولا معد ويمر ويغرب ولا عنة بالعالمية والمقدرات نادرا ويسمون هذا التعلق بالقادر
الى غير ذلك فلا يلزم تكرار الذات اشارة منهم الى دفع السؤال اذ حة الاشارة وحاصل السؤال ان الصفات كثيرة كالعلم والقدرة
فلو كانت عين الذات لزم تكرار الذات وهو باطل ونقر بالجواب ان لا تكرار في الذات بل في تعلقها وهي خارجة عن الذات
ولا يلزم تعدد في القدماء والواجبات اشارة الى اعتراض على الاشارة وهوان القول بالصفات الزائدة القديمة بوجه كثيرة
القدماء وهو ظاهر بكثرة الواجبات لا بالصفات لو كانت ممكنة لكانت حادثا لقاعنكم ان كل ممكن حادث والجواب عن قولهم
يلزم تعدد القدماء ما سبق في شرح القديم من ان المستحيل تعدد الذات القديمة وهو غير لازم بل اللازم تعدد الصفات القديمة
وهو غير محال وسكت الشئ عن جواب تعدد الواجبات حوالته على ما سبق وحاصل استدلالهم القائل بالقديم عن قولهم كل ممكن حادث
ويؤمركم خطاب للفلاسفة والمعتزلة بما ورد على من هم من المحالات ثانيا بعد ما رد عليهم بالوجه السابقة وكان الاحسن في
الترتيب جمع الكل كون العلم مثالا قدرة وحيوية وعالما احياء وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق لان الكل عبارة عن ذات الواجب
تعالى على من هيكم واجيب بان هذا المحال انما يلزم على من يقول بان اتحاد مفهومات الكل وهم لا يقولون به وكون الواجب غير القائم
بذاته هذا محال ثان وبيان ان الصفات غير قائمة بذاتها بل بموصوفها بالبدية فيلزم على تقدير اتحاد الذات والصفات ان يكون
الواجب قائما بالغير اوجب بان انما يلزم على من قال بالزيادة والاتحاد معا وهم لا يقولون به الى غير ذلك من المحالات فنه انما نتج
بعد اثبات الذات الى اثبات الصفات ولو اتحدت لم تخبر اليه ومنها ان الاتحاد يجعل المحل لغوا في قولنا الله عالم واجيب بقى
ههنا كالم شريف القدر وهوان ادلة المتكلمين على زيادة الصفات ضعيفة والبيرم عليهم اشكالات صعبة سواء قالوا بانها
واجبة او ممكنة اما اعتدالهم بانها لا عين الذات وكغيرها مما يصعب تحفيقه ولذي ترى كثيرا من اهل التحقيق يذهب الى
عينية الصفات وقالوا هم عبد الوهاب الشعرا في القواعد الكشفية صفاته عينه وان نقل المذاهب الا بالسلوك على
شيخ وجب عليك السلوك ليرفع عنك الحجاب ونقل بعض الصوفية عن علي قال كمال الاخلاص نقل الصفات اى الزائدة و
قال بعض الكبار كفى المؤمن ان يعتقد ان الله سبحانه له علم قادر مسميع بصير وامر الخوض في العينية والغيرية فتركه اولى
اذلية اى قديمة والاول في اصل اللغة بمعنى الضيق واطلق على القدر لان العقل يضيق عن تصور ابتداءه واختار صاحب

القاموس انه مأخوذ من لم يزل وان هزته مغلبة عن الياء لقولهم في الرحم المنسوب الى الملك ذي يزن اني لا كما ترع الكرامية هم اصحاب ابي عبدالله محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء على الصحيح وقد يقال بالفصح والتشديد طائفة من المشبهة وكثيرا ما يقلد في الفرج اماننا الاعظم كما قال شاعرهم الفقه نفعه ابي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام من ازل صفات نكها حادثة سوى القدرة واستد لواعيب بوجه احد هان السمع والبصر الكلام لا تنقل الا لوجود مسموع ومبصر فخطاب الثاوان تعالي صار خالفا للعالم بعد عالم يكن وصار عالما بان زيلا وجد بعد ما كان عالما بانه سبوجوا واجيب عن الوجهين بان لا يلزم من حدث تعلق الصفة بحدث نفسها الثالث علة صحة قيام الصفة بذاته تعالي هو كونه صفة كمال من غير تقييد بانلية اذ الازلية عدم الالوية والعدم لا يكون علة ولا جزاء علة فيصح قيام كل صفة كمال ولو حادثة واجيب بانه يجوز ان يكون الحدوث مانعا والقدم شرط الاستحالة لقيام الحدوث بذاته تعالي علة للشيء والمراد الحدوث الموجودة وذلك لا الصفة تلتزم على معان احد هان معنى حقيق محض كالحوية ثابها معنى حقيقي ذواضاعة كالعلم والقدرة والسمع والبصر والارادة والكلية والتكوين عند الما ترديدية ثابها ايضا نكرة تعالي قبل العالم ومعدوبعدة والتكوين عند الاشتمالية رابعها سلب النفاض كونه ليس مجسم ولا عرض خامسها سلب ما يجزى كونه تعالي ليس محرزا بعد ما كان فالقسم الاول الرابع لا تجرد فيه مطلقا والثاني لا يتجرد في نفسه وتجد تعلقاته والثالث والخامس يتجذ بنفسه اسماء من العقلاء الالهة امران اعتباريان لا قيام لهما بذاته تعالي في الحقيقة وكثيرا ما يتوهم من تجرد هان فذهب الكرامية حتى فاحفظوا واحتجوا الاشاعرة على الكرامية بوجه الاول لو كان الحدوث نقصا فقيامه بذاته تعالي محال وان كان كمالا فالخلو عنه قبل حدثه محال الثاني لو جاز ذلك بجاز وجود الحدوث في الازل لان القابلية من لوازم الذات والازم انقلاب الاهتمام الذي بالامكان الذاتي وهو محال ووجود الحدوث في الازل باطل الثالث لو قام به الحدوث للزم التعريف بذاته تعالي وهو محال وللقرن في هذه الدلائل مناظرات قاتمة بذاتهم ضرورة انه لا معنى لصفته الشيء الاها يقوم بالا كما يزعم المعتزلة من انه بكلام هو قائم بغيره كاللح المحفوظ ولسان جبريل عليه السلام والنبي صلى الله عليه وآله وشيخه موسى عليه السلام الى غيرها من الاحكام رعاها محمدان الكلام النفسى باطل واللفظي حادث لا يقوم بذاته تعالي واستدل الاشاعرة بالاستقراء الدال على ان اسم الفاعل لا يشترط لشيء والفعل قائم لغيره واوضح عليه المعتزلة بانه يسمى خالقا والخلق هو الخلق لقوله تعالي هذا خلق الله ولا شك ان المخلوق لا يقوم بذاته تعالي واجيب بان للخلق معنيين التأثير والمخلوق والاستتقاق بحسب الاول واعتراض المعتزلة على الجواب بان التاثيرم لا نه ان كان تديما لزم تدم العالم وان كان حادثا احتاج الى تاثير اخر فيتسلسل واجيب بان نسبة والنسب امر معدمية يعتبرها العقل ولا وجود لها في الخارج فلا يحتاج الى تاثير اخر لكن ادهم نفي كون الكلام صفة لا اثبات كونه صفة لغيره قائم بذاته تعالي دفع لما يروى من انك حكمة عنهم نعم الصفات وكما عين الذات فكيف يقولون بان كلامه قائم بغيره اضعيف لا يحتاج اصحابنا عليهم بان قيام صفة الشيء بغيره سفسطة ولما اشروطية والجزء قوله اشار الى الجواب فمسك المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودة ذات قديمة مغفورة لذات الله فيلزم تدم غير الله سبحانه و

تعد القد ماء المغائر الحق تعالى بل يلزم تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين من الاشاعرة والصورج
 به في كلام المتأخرين كما لا مسمي الدين الضري من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته من بيان لما وقعت للحال
 انه قد كفت النصارى باثبات ثلثة من القدماء الوجود والعدم والحياة والمرادهم نصارى الفترة قبل ان يبعث نبينا محمدا صلى الله عليه
 واله وسلم وقد صرح صاحب الشرح بكفرهم مع انهم كانوا على شريعة عيسى عليه السلام وهي من الحق في ذلك الزمان فعلم ان سبب كفرهم
 هو توليهم بالقدماء الثلثة وقد يزعم ان المرادهم النصارى بعد البعثة وهو باطل لان كفرهم ظل بانكار هذه الشريعة المقدسة ولو كانوا
 غير قائلين بالقدماء الثلثة فما بال الثمانية اي ما حال اثبات ثمانية من القدماء وهي الحياة والعدم والقدرة والادارة والسمع والبصر
 والكلام والتكوين والمعنى ان القائل بالثمانية اولى بالكفر من النصارى او اكثر كما ذهب بعض علماء اولاد النهر الى ان التحقيق و
 التزنيق والاحياء والتسوير ونحوها صفات على حدة غير مندرجة في التكوين وكما ذهب اليه الاشعري من ان المنتهات كالميد
 الرجل والاستنارة على العرش والضحك ونحوها صفات لا تعرف كنهها ولا يحصى تاويلها اشار الى الجواب انما قال اشار لان المقصود اصالة
 هوبيا حكم الصفات وكان الجواب انما يتم بغير النصارى بين الذات والصفات وبين الصفات والمصنف الكندي بالادلة ترك الثاني
 مع الحاجة اليه فنفى العينية مع عدم الحاجة اليه فالجواب غير مقصود ولكن في قوله لا غير اشارة الى ان التعدد فرع للتغاير فغير
 به عدم التغاير بين الصفات اي بقوله وهي كاهن ولا غير يعني اوصاف الله تعالى ليست عين الذات ولا هي الذات فلا يلزم
 قدم الغير لا تكثر القدماء مع عدم المغايرة ولما كان ههنا سؤال وهو ان القول بقدم ما غير متغايرة ان لم يكن كقرام بكفر النصارى
 لانهم لم يصحوا بتغاير القدماء الثلثة ولكنهم قد كفروا فعلم ان القول بالقدماء كقرام مطلقا متغايرة ان لا اجاب بقوله والنصارى ان
 لم يصحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزوم ذلك لانهم اشبهوا الاقانيم جمع انتم بمعنى الاصل في اليونانية والرممية الثلثة التي هي الوجود
 والعلم والحياة زعموا ان الذات المقدسة نفس هذه الصفات الثلثة وهموها اقانيم لانها اصل الموجودات وسموها الاب والابن
 وروح القدس لف ونشره رب فسموا الوجود بالاب والعلم بالابن والحياة بروح القدس ومن العجب ان هذا العلم يتقدم لتوجيه
 كلامهم فيقولون لعلمهم ارادوا الصفات عين الذات ولم يذكروا القول لانهم ادروها في الحياة وكذا السمع والبصر لانهم ادروها
 في العلم وانت تعلم انها هذيانات صدمت عن نجم الله على قلوبهم فلا يلزم علينا تطبيقه على القواعد الصحيحة بل الواجب ابطالها
 وزعموا ان تتمم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام يجوز الانتقال وكان انتقال فكانت الاقانيم ذات متغايرة
 ملخص الجواب ان التكرار لما يتحقق حيث تحقق الانتقال فيعلم على النصارى تكثر القدماء بقولهم بانفكاكهم ولا يلزم على الاشاعرة
 لانهم لا يجوزون انفكاك الصفات عن الذات والانتقال فكذلك بعض الصفات عن بعض وفيه الجواب بخلاف البحث الاول انه
 تقر في الشرح ان التزام الكفر لا لزوم الاكفر كثير من اهل القبلة والنصارى لم يذنبوا التكرار لكن لزوم من الاكفر
 الجيب بوجهين احدهما ان النصارى الترموه بعد ما ظهر لهم لزوم ذنب نظرهما او اذ قال هذا تفرح منهم بالقدماء فكيف
 قلتم يصحوا بذلك واما ثانيها فلانه زعم بالغييب لان الكلام في نصارى الفترة لا في الذين ناظرهم المنكسرون ثانياه ان اللزوم

البديهي في حكم الالتزام وكون المنتقل ذاتا من اجلي البد هيئات وعند نافية نظرا لان جمعا عظيما من اهل السنة يعتقدون ان
 الكلام الذي هو الصفة لازمية هذا القران المنزل المقرب للكتوب فهم قائلون بالا انتقال ولم يكفرهم بذلك احد بل هم يكفرون
 من قال بخلافه للبحث الثاني المنصاري كفا ومن وجوه كثيرة تقوهم عيسى ابن الله وتصريحهم بان الالهة ثلثة الله ومريم وعيسى
 كما قال الله سبحانه لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وقال لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وقال يا عيسى بن مريم
 ادانت قلت للناس اتخذني وامى المهين من دون الله وسميهم الى صورة عيسى عليه السلام وانكارهم نبوة موسى عليه السلام الى
 غير ذلك مما يظهر على المناظر في القران والحديث فليت شعري اوجز تحلف المشككين في تكفيرهم بهذا الوجه الضيف مع ان وجوه كفرهم
 كثيرة ظاهرة في النصوص انقلت يحيى عز النصارى انهم يفسرون الثلثة بالصفات الثلاثة قلت يكذبهم القران ولو سلم فهذا مذهب
 بعضهم ولا نسلم تكفير هذا البعض من حيث الشرك ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثير على التغيير بمعنى جواز الانفكاك اى لا نسلم
 ان التكثير لا يوجد بدون الانفكاك كما قال الاشاعرة في الجواب للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد مبنى على ان الواحد عدد وقد
 اختلف فيه فقال بعضهم ليس بعدا اما اولا فلان العدد كم مفصل ومعنى الانفصال ان يوجد فيه اجزاء بالفعل ولا جزم للواحد
 واما ثانيا فلان الكم يقضى القسمة لذاته والوحدة تقضى اللاقسمة واورض عليهم ان لو لم يكن عددا لم يتلف منه الاعداد اجيب بان
 الملازمة متعومة فان الجهر الفرد ليس بحجمه ويتالف منه الاجسام وقال بعضهم عدد وليس كل عدد كما وقال بعض المحققين النزاع لفظي
 كانه ان فسر العدد بالكم المتالف من الوحدات فليس بعدا وان فسر بما يقع في التعدد فعدا ولا تميز الثلثة عن غير ذلك متعومة
 متكثرة مع ان البعض جزء من البعض اعترض عليه بان المحقق هو ان الاعداد لا تتقوم بالا حلال التي فيسبب بالوصلات فالعشرة
 عشرة حلال لا خمسان ولا ثمانية واثنان ولا ستة والرابعة اما اولا فلان ان تصو العشرة بالكمز من الغلة عنهما واما ثانيا فلان بعضها
 ليس اولى من بعض فثبت ان ليس بعض الاعداد جزء من بعض واجيب بان الشارح ارا الجزئي العرفي كما في قوله الكلى اعظم من
 الجزء لا الجزء المقوم ونحوه لا يغاير الكلى اى لا ينفك عنه لانه لو انفك اثنان من عشرة لم يبق العشرة عشرة ولك اصل ان التعدد ثابت مع عدم
 الانفكاك وايضا عطفي قبله للقطع لا يتصور النزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها لا اختلافهم في انها سبعة او ثمانية
 او اكثر متغايرة كانت وغير متغايرة يعنى اذا اعتزوا بالصفات سبعة او ثمانية لزمهم الاعتراف بانها كثيرة متعددة سواء جاز الانفكاك
 بينها او لم يجوز تقويمهم الكثرة والتعدد على جواز الانفكاك فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذات قديمة لا ذات وصفات اى لا
 يجاب المعتزلة بما من انكار التعدد بل يجاب بتسليم التعدد ويقال ليس هذا التعدد محال كذا ذكر بعض المحققين الا فضل ان يفسر كلام
 المص لا هو ولا غيره بهذا الجواب بان يقال المحال تعدد القدماء المتغايرة ولا تغاير في الذات والصفات ولكن الشارح فسر بما فسر لانه
 اشهر واعلم ان بعضهم اجاب عن تمسك المعتزلة بجوابين آخرين احدهما ان القديم هو الارلى القائم بنفسه اما الصفات فهي لينة
 لا قديمة فلا يلزم تعدد القدماء بل تعدد الارليات ولا يخفى ان تستلظف ثانيا بان المحال هو تعدد القدماء بالقدم الذاتي اما الصفات
 فهي قديمة بالزمان لا بالذات واورض عليه ان القدم الذاتي والزمانى من مصطلحات الفلاسفة وعندى فيه نظرا لانه لا پاس في

مواقفهم عندنا لظننا انفساء البراهين وان لا يجترى الاجتهاد ويرى كرون على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها ولا يجترى قول المعتزلة يلزمكم تعدد الواجب لذاته بالتزام هذا التقدير وتسلمه كما فعل بعضهم احتجاجا بجاهلهم بعض المتقدمين والمتأخرين وذلك لان القول بتعدد الواجب لذاته حجة عظيمة مع بطلانها بادلثة التوحيد بل يقال هي واجبة لا غيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعنى ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من نال الواجب الوجود لذاته هو انه تعالى وصفاته هذا ما يدل على سبيل حسن السيرة وان كان كلام بعضهم لا يحتمل هذا التأويل كما تفكده الشارح من كلامه الضميرى في تفسيره القديم يعنى انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس وهذا بان يكون الضميرى في قوله لذاته راجعا الى الواجب لا الى الكلف واللام الموصولة واما في انفسهم اى ممكنة ولما كان في امكانها اشكال وهو انه قد تقر عند الاشاعرة ان كل ممكن حادث اى مسبوق بالعدم لان الواجب محض ناسر و معلول المختار لا يكون قد ما سبق الاحتيار على وجوه اجاب عنه بقوله لا يستحال في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا لغيره منفصل عنه وحاصل الجواب ان قدم الممكن انما يتحتمل اذا كان صادرا عن الواجب بالاخصيار الصفات ليست كذلك بل استنادها الى الذات كاستناد الالزام الى الملزوم على سبيل لا يجاب وكل ما عيى عن الواجب بالايجاب فهو قديم فليس كل قديم لها تقديم على قوله لا يستحال في قدم الممكن حتى يلزم من وجود القدم ما وجود الالهة فنبت ان القول بتعدد القدماء عينا في التوحيد الا اذا كانت واجبات غير ممكنات لكن ينبغى ان يقال ان الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء فلا يقال صفات الله قديمة لثلاثين هب الوهم الى ان كلامها اى كل واحد من الصفات قائم بذاته موصوف بصفات الالهية وهذا الذى انما هو بالنسبة الى الحافة الناس ممن يزعم ان كل قديم الاله اما اهل العلم فلا يباس عليهم في اطلاقه كما لا يخفى واعلم ان التقدير وعديها سبق بتحقيق وجوب الصفات وامكانها وقد افواه بما ذكرهنا وحاصلها ان الصفات ممكنة صادرة عن الذات بالايجاب ففى قديمية اما قولهم كل ممكن حادث فخاص بما صدر بالاخصيار اعترض عليه بانه يخالف قواعد الاشاعرة لقولهم ان الايجاب نقص وقولهم ان علته الاخصيار الى الموجود هو المحرث دون الامكان واجيب بان هذا القواعد خاصة بما سوى الصفات واورع عليه ان تخصيص الاحكام العقلية غير صحيح ولصعوبة هذا المقام اى البحث في ان الصفات هل هي عين الذات او زائدة على الذات وعلى تقدير الزيادة هل هي واجبة او ممكنة ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات اما الفلاسفة فقالوا لوالات على لذات فان كانت صادرة عن الذات لزم ان يكون الواحد الحقيقي فاعلا نشئ وقابلا له معا وهو محال وان كانت صادرة عن غيره لزم استكمال الواجب بالغير وهو محال واما المعتزلة فقالوا لوالات فان كانت قديمة لزم تعدد القدم ما ودان كانت حادثة لزم قيام الحوادث به تعالى والكرامة الى نفي قدمها تخبر عن تعدد القدماء واورع عليه انهم قالوا بقدم بعض الصفات كالقدمية فلو كان قولهم بنفى القدم تخبر عن تعدد القدماء لم يعترفوا بقدم شئ منها بل الذى حملهم على ذلك حدث المعلومات والسموعات والبصريات وغرة من شبه الفاسدة والاشاعرة الى نفي عينيتها وغيرتها وهذا من هب قدم ما نهم اما المتأخرون منهم فاستشكلوا الواسطة بين العينية والغيرية وذهبوا الى انها غير الذات وانها ممكنة صادرة بالايجاب وضعوا بطلان تعدد القدماء المتغايرة القائمة بذاته تعالى وماك بعضهم الى العينية واختار

بضم الكسرة فان قيل هذا اي في الغيرية والعينية في الظاهر فمع التقيض وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي العينية اثبات للغيرية ونفي الغيرية اثبات للعينية: ومن كماله تم المشهور برفع التقيضين جمع التقيضين ثم استدل على تناقض العينية والغيرية بقوله لان المفهوم من الشيء لم يكن هو المفهوم من الاخر فهو غيرا والا فبعض ولا يتصور بينهما واسطة فلما حصل الجواب الكمال التناقض واثبات الواسطة لكن دون اثباتها خرط القناد قدس سره اى الاشاعة الغيرية بكون الموجود بحيث يقدر ويتصور عطف تفسير وجود احداهما مع عدم الاخر اى يمكن الانفكاك بينهما وفرض العينية بتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا قال الشيخ الاشعري الفيلسوف موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر فاترض عليه بان اذا فرضنا جسما قد يمين كانه متناهي بالضرورة مع انه لا يصح عدم احدهما لان القديم لا يمكن عد ونفي التعريف الى قولهم موجودان جازا فلنفاك كما في الوجود والحيز فخرج الجسم ان لان حيزا لحد هما غير حيز الاخر فمفك ان في الحيز ثم اعترض عليه بالهين مقرر صين فانه غير ان مع عدم جواز الانفكاك في الوجود والحيز اذ لا يجزى عدم احداهما ولا حيزه ولا كذا الجردات التي اثبتتها الفلاسفة من النفوس والفقول القديمة الاجبية واختار الشافعية التعريف على الحال الاول ولم يلقط الى هذه النقوض لان مادة النقص ينبغي ان تكون متحققة ولا وجود جسمين قد يمين والهين والمجردات عند الاشاعة فلا تكونان تقيضين بل يتصور بينهما واسطة بيان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهوما مفهوما الاخر ولا يوجد بدون كالجزم مع الكل رغم المتشأن الجزء لا عين الكل ولا غيره اما الاول فلعدم اتحاد المفهوم واما الثاني فللشرع والعرف فانك اذا قلت ليس على غير عشرة دراهم حكم الشرع والعرف بلزوم السبعة مثلا وفيه بحث لازم ان الادوالكم بلزوم السبعة فقط فهو ممنوع او بلزوم السبعة مع ما فوقها من الاحاد اى العشرة فى عين العشرة والصفة مع الذات نقل عن قدماء الاشاعة ان الصفة لا عين الموصوف ولا غيره ثم اختلف المتأخرون منهم في تفسير هذا الكلام فزعم بعضهم ان هذا عام فالصفات القديمة والحديثة و لهذا استدوا على صحة هذا الحكم بان قولك ليس في الدار غير زيد حكم صحيح مع ان في الدار صفات زيد من العلم والشجاعة ولو كانت غير زيد لكان كذا ولا يخفى ضعفه لان المراد ليس في الدار غير من ابناء نوعه والا لزم ان لا يكون ثوب زيد غير ذهب محققهم كالمشأن الى ان هذا الحكم خاص بالصفات القديمة بخلاف نحو مواد الجسم فانه غير بالضرورة وهكذا صفات الافعال كالخلق والترزيق فانها امر ذاتية اعتبارية تتحدت عند الاشعري فتشكك عن الذات تتغيرها وينشده لذلك قول الاشعري والصفة اما عين الموصوف كالوجود او غير كصفات الافعال واما العينه ولا غير كصفات الذاتية الممتعة الانفكاك من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر وبعض الصفات مع بعض كعلم الله سبحانه مع تدته فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلى محال فلا يمكن انفكاك الصفات عن الذات والانفكاك صفة عن صفة فلا عبرية بينهما وكل منهما مفهوما على فلهيئية بينهما ولم يعترض لاثباته لان ظاهر الواحد من العشرة يستحيل بقاءه بدون وهابان لعدم تغير الكل والجزء وكان مقتضى الترتيب تقديم لكن قدم بيان الصفات لانه المقصود ومعناه يستحيل بقاء الواحد من حيث انه جزء العشرة بدون العشرة هذا ما قيل في توجيهه وفي نظريه كالثم ويستحيل بقاءها بدون نداء هو منها فعدمها عدمه بيان لا احتمال الاول اى عدم العشرة مستلزم لعدم الواحد

من حيث ان واحداً من العشرة فالحمل مجازي على المبالغة او حذف المضاف ووجهها وجوده وبيان لامتناع الثاني بخلاف
 الصفات المحذرة فقيام زيد فان قيام الذات كزيد بد ورتك الصفات العينية يتصور وقيد بالمدينة لان خلواتها عن
 الصفات كلها محال ولكن اصفته اخذت منها كقيام الذات بد لها جزاً فتكون الضمير للصفات او الصفة للمعينة
 غير الذات كما كان الانفكاك لذكره المشترح في انبات الواسطة وفي نظري في تعريف الغيرية بما كان الانفكاك لاهم
 اراد واصحة الانفكاك من الجانبين المنتقض التعريف بالعالم مع الصانع فان الصانع ينفك عن العالم المحذرة والعالم
 لا ينفك عن الصانع فالانفكاك من جانب الصانع وحده والعرض مع المحل لا الانفكاك من جانب المحل فقط اذ لا يتصور
 وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلاً بد ان المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة بين
 العالم والصانع وكذا بين الجسم والسواد اتفاقاً واجاب بعض المدققين بان اذا نسرا الغيرية بالانفكاك في الوجود والميز فلا
 اشكال لان الصانع ينفك عن العالم في الوجود والعالم ينفك عن الصانع في التحيز وكذا الجسم ينفك عن العرض في الوجود و
 العرض ينفك عن الجسم في التحيز لان حيز العرض هو الجسم وحيز الجسم مكانه وان الكقول بجانب واحد لزمت المغايرة بين
 الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بد ون الكل والذات بد والصفة قيل اراد الصفة للحادثة
 بناء على ان الشيء الاشعري يعمم عليهم بنهي الغيرية في كل صفة كما يدل عليه استدلاله بنحو ليس في الدار غير زيد وفي بحث اما
 اولاً فلان التعقيب ظاهر البطلان وكذا الاستدلال بنسبتها الى الشيء في غاية البعد واما ثانياً فلان الصفة المحذرة عرض متبدر
 عنه فهي منقبة في كل ان عن موصوفها واما ثالثاً فلان التمر في اول البحث ان الكلام في الصفات القديمة حيث قال
 بخلاف الصفات المحذرة وقيل اراد الصفة القديمة واعترض عليه بان لا يجوز وجود الذات بدتها واجيب بان المراد بالمجاز
 الامكان الذاتي فلا ينافيه امتناع الانفكاك لما نع وهو القدم وقد يدفع بان الظاهر من كلامهم الامكان الوتوي اي الجواز بلا
 مانع واورد على الدفع بان الامكان الوتوي غير ضروري والا لزم ان لا يكون الشيء مغايراً للعرض اللازم وقد يدفع الايراد بان المراد
 بالانفكاك اعم من ان يكون بحسب الوجود وبحسب التحيز وحيز المحل مغاير بحيز العرض وما ذكره من استحالة بقاء الواحد بد
 العشرة ظاهر الفساد دفع لما سبق من استحالة وجود الجزء بد ان الكل وسياق بطلان اعتبار الاضافة التي اعتبرها في بيان
 استحالة وهو ان الواحد من العشرة من حيث هو واحد منها لا يوجد بل لها واعلم ان بعض العلماء ذكر تعريف الغيرية توجيهها
 دافعا للنظر الذي ذكره التمر فارد التمر ابطاله فقال لا يقال في الجواب المراد بقولهم العيران موحداً ان يتصور وجود احدها مع
 عدم الآخر امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض اي ولو كان عدم الآخر بالفرض وان كان المفروض
 محالاً للتعريف مع اختيار الشق الاول وهو الانفكاك من الجانبين والعالم قد يتصور موحداً ثم يطب بالبرهان ثبت
 الصانع فقد امكن تصور وجود العالم مع عدم وجود الصانع اذ لو لم يمكن لكان طلب البرهان بمثابة محال وكذا يمكن تصور
 وجود الصانع مع عدم العالم وهذا ظاهر وثبت تفارها للانفكاك من الجانبين بخلاف الجزء مع الكل فان لا يمكن تصور

ووجه احد هاهم عدم الآخر فانه كما يتم وجوه العشرة بدون الواحد فيمتنع وجوه الواحد من العشرة اى من حيث هو واحد من العشرة
 بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة فعمل هذا لا يمكن تصوره وجوه العشرة بدون الواحد ولا يمكن تصور وجوه الواحد
 بدون العشرة فلا يثبت بينهما التغاير وهكذا في الذات مع الصفة اذ اعتبرنا الذات ذاتا للصفة والحاصل ان وصف الاضافة
 اى كون الواحد من العشرة وكون الذات مقاما للصفة مقبورا ومتناعا لا انفكاك جيفتا اى عند اعتبار الاضافة ظاهرا اذ لا يمكن
 تصور وجود احد المضامين مع عدم الآخر واعلم ان الظاهر من قوله بخلاف الجزء مع الكل انه تكلم بالحواس ذكرها ايضا فان الشيء
 يتبين بوضوح ولكن يكون بيان عدم الانفكاك في الكل والجزء من الجانبين تكلفا فوق الحاجة اذ عدم الانفكاك من جانب واحد يكفي في
 عدم التغاير وقال بعض المحققين ان قوله بخلاف الجزء مع الكل جواب ثانيا باعتبار الشق الثاني وهو الكسوف بجانب واحد ولكن
 التمسح في العبارة لاننا نقول قد صرحوا بالمشأخ الذين فسروا الغيرية بامكان الانفكاك بعدم التغايرة بين الصفات فقالوا
 العلم لا يغير القدرة وهكذا بنا على انها لا يتصور عدمها لكونها اذلية والعدم على الازدي حال مع القطع متعلق بقوله صرحوا بانها
 يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر كالعلم ثبتت تصور وجود بعضها مع عدم بعض فعمل انهم لو يريدوا
 بالغيرية هذا المعنى اى جواز تصور كل مع عدم الآخر والارزوم تغاير الصفات وهذا باطل مع ان اى هذا المعنى لا يستقيم في العوض المحل
 هنا وجه ثان في ابطال التوجيه وكان الوجه الاول يبطل منع تعريف الغيرية وهذا يبطل جمعه وحاصله ان تصور وجوه العوض الجزئى بدون
 المحل الجزئى محال فيلزم ان لا يتغاير وهو خلاف اجماعهم ولو اعتبر وصف الاضافة هذا وجه ثالث لا بطل التوجيه وادع على قوله
 والحاصل ان وصف الاضافة معتبر لزوم عدم التغاير بين كل متضامين هما كل اثنين بينهما نسبة متكررة اى نسبة معقولة بالقياس
 الى نسبة اخرى سواء كان النسبان من نوع واحد كالاحترق او من نوعين كالاتية والبنوة فان اخره زيد انما تعقل بالقياس الى اخره اية
 وابوة زيد انما تعقل بالقياس الى بنوة ابنه كالاتية فان يستحيل تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر فيلزم ان لا يكونا غيرين و
 هو باطل اجماعا وبداهة وكالاتية والمعلول بل بين الغيرين اى بل يثبت عدم التغاير بين الغيرين لان الغيرين
 اقسامه الاضافية لانه لا يطلق على الشيء بالقياس الى شئ اخر ولا فاك بل ذلك اى بعدم التغاير بين المتضامين اى ههنا بين غيرين
 لا تناقض ولا نية يوجب ان لا يثبت التغاير بين شيئين اصلا واعلم ان صاحب الموافقة توجيهها الكلام لا شأخه حيث قال
 اعلم ان قوله لا هو ولا غير مما استبعد في الجوه والحق ان مرادهم انه لا هو بحسب المفهوم ولا غير بحسب الهوية كما يجب ان يكون في
 الملل انتمى مختصرا والشاعر اراد ابطاله فقال فان قيل لا يجزى ان يكون مرادهم اى مراد الاشأخه بقولهم الصفات لا هو لا غير انها
 لا هو بحسب المفهوم ولا غير بحسب الوجود في الخارج ولعل هذا هو ذهب القائلين بان الصفات عين الذات كما هو حكم
 سائر الحوادث بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما في الموضوع والمحمول بحسب الوجود ليصير الملل لان الملل
 حكم بالاتحاد ولهذا لا يجزى حمل زيد على عمر لعدم اتحادهما في الوجود ان قلت يصير الملل في العدم مات نحو شريك البارى محال بالاتحاد
 بحسب الوجود قلت نعم كان الاحسن ان يقول يشترط الاتحاد بحسب الذات حتى يعم الموجود والمعدم ولكنه لم يلتفت اليه

لان الكلام في حمل الموجودات والتعابير بحسب المفهوم ليقيد لان حمل الشيء على نفسه عبث واعرص المدق عليه بان التعابير
 غير كانت بل لا بد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول لان قولنا المليون الناطق ناطق لا يقيد وهذا عجب لان الشيء حكم بان
 التعابير شرط لا بانها ناطق لان فائدة نحائي قولنا الانسان كاتب فالكاتب المحمول على الانسان متحد معه ووجه او مغاير مفهومه وبخلاف
 قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يقيد فلنا لا يجوز ان يكون مرادهم ذلك لان هذا الاتحاد
 بحسب الوجود والمغايرة بحسب المفهوم انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة اى انما يصح
 في الصفة المشتقة من الصفات لانها تحمل على الذات لا في الصفات لانها لا تحمل فلا يقال الله علم وقدرة ولا في الاجزاء الغير
 المحمولة احتراز عن الاجزاء المحمولة وهي الجنس والفصل لقولك زيد حيوان وزيد ناطق كالأولى من عشرة واليد من زيد اذ
 لا يقال لواحد عشرة واليد زيد ويمكن عند تاويله كالمواقف بوجهين احدهما ان لم يقصد من التشبيه بالمحمولات صحة
 الحمل فيما نحن فيه بل اراد تمثيل الاتحاد في الوجود والتعابير في المفهوم توضحها ولا تزعم ان الاتحاد وجود او التعابير مفهومها بايتنا
 صحة الحمل لا التحقيق صرحوا بان لوازم الماهية متحدة مع الماهية وجودا بمعنى ان روح الماهية عين ووجهها كالزوجية للاربعية
 وتغاير مفهومها ظاهر مع ان لا يصح للحمل ثابتهما انه اراد تصحيح كلامه اشاعت في الصفات الالهية فقط لا للمفصوح وان كان سوق
 كلامه على العموم فلا ير عليه الاعتراض بالاجزاء الغير المحمولة واما ان العلم والقدرة لا تحمل عليه فممنوع عنه القائلين بالصفات
 عين الذات فان الحكماء يصرون بان الواجب علم وعالم ومعلوم وانما لم يستعمل اهل اللغة لتصورهم عن نحو هذه الدقائق و
 اعلم ان الشيخ بالمعين ذكر في البصرة توجيهه لكلامه المشاهر فاراد الشرح فقال وذكر في البصرة ان كون الواحد من العشرة و
 اليد من زيد غير علم لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث المعتزلي وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة خص المعتزلة
 بعد ادعاء مخالفة المتكلمين كلامه لا يدخل في الزام جعفر بن حارث عن من هب قومه وعد ذلك من جهالاته اى شغوا عليه في
 ذلك وهذا اى كوز ذلك جهلا لان العشرة اسم لجميع الافراد فيتناول لكل فرد مع غير غيره فيصدق على كل فرد منها انه مع التسعة
 الباقية عشرة فلو كان الواحد غيرها اى غير العشرة لصار الواحد غير نفسه لان من العشرة وان يكون العشرة يد ونحوها بالكمشقة
 نافية معطوفة على قوله لا بد من العشرة والمعنى لا يوجد العشرة يد ونحو الواحد وقيل ان مفتوحة ناعية معطوفة على قوله لصار
 بحسب المعنى اى لزم ان يوجد العشرة يد ونحوه وكذا لو كان يد زيد غير لكان اليد غير نفسها لان زيد اسم لكل عضو مع غير غيره هذا
 كلامه ولا يخفى ما فيه من الخط لان كون الشيء من الشيء وكونه لا يوجد يد زيد لا يدل على عدم المغايرة وهي اى صفات الالهية
 العلم وهو صفة اولية احتراز عن صفة المضافات كتكشف المعلومات اى ما من شأنها ان يعلم فلا يراد بتحصيل الحاصل
 واعتراض بان التعريف دورى اجيب بان المراد بالمعلومات ذواتها غير ملحوظة بصفة العالومية ويمكن ان يقال لغيره هو
 العلم الاصطلاحى والواقع في الحد هو اللغوى عند تلفظها اى عند تعلق الصفة بالمعلومات وفيه اشارة الى دفع اشكال يرد على
 العلم الالهى وهو الله تعالى ان علم في الاصل ان زيد في الدار فهو غير مطابق للواقع وان علم انه سيد دخل لزم تغير هذا العلم عند

دخول في الذات عند حوصها وحاصل لدفع ان للعلم تعلقين بالمعلومات احدهما قديم شامل لكل ما يمكن تعلق العلم به
 من الاولييات والحادثات والممكنات والمحالات وهذا التعلق بالحادث يكون باعتبار انه سيوجد ثانيها باعتبارها فيما لا يزال
 مختص بالمجردات تحدث عند حدوثها فالعلم في الازل متعلق بانه سيدخل فاذا دخل تعلق بان داخل ثم يتعلق بانه
 كان داخلا فالعلم الاول الازل والاخير ان حادثان والاكتشاف ثابت على حسب التعلق ولا يلزم من ذلك تغير في الصفة الالهية
 بل في تعلقها وهي امر اضافية لا يوجب تغيرها تغيرا في الصفة القديمة فانك اذا تحركت حول الاسطوانة كانت تارة
 عن يمينك وتارة عن شمك ومررة امامك ومررة خلفك مع انها في نفسها على حالها وانما المتغير نسبتها اليك وللتعلقين
 عن هذا الاشكال جوابان اخران احدهما لابي الحسين البصري من المعتزلة وهو انه تعالى لا يعلم الا اشياء قبل وقوعها ولا يخفى
 بطلانه عقلا وسعيا فالاشياء المعتزلة وكثير من الاشياء غير المعتزلة تعلقوا باحد فعله بان زيد سيب
 عين علم بانه موجود لان او كان موجودا وذلك لان من علم ان زيد سيدخل الدار عند ثم استمر علمه هذا الى الغد كان علما بهذا
 العلم ان يدخل الان ولكننا نحتاج الى تجل العلم به لطريان الغفلة اما الواجب تعالى فعلمه مستمر بلا غفلة بقي ههنا بحث شريف
 هو ان الغفلة اختلاف في حقيقة العلم الالهي فقال افلاطون صائمة بذاتها ولها نسبة الى الحق سبحانه حتى تسمى عليه لا علم
 غيره وتسمى المثل الافلاطونية وقال ارسطاطاليس وابن سينا عصب سم تسمى في ذاته تعالى واورد عليه ان يلزم الكثرة في الواجب الحقيقي
 وهو خلاف مذهبهم حتى نفوا الصفات لذلك فاجاب الشيخ بان تلك الصلوات متاخرة عن ذاته تعالى تاخر المعلول عن العلة
 وقال الشيخ شهاب الدين السهروردي المقول المشهور بشيخ الاشراف ان النسبة اشراقية بين ذاته تعالى وبين المعلومات وقال
 فرغوريوس تلميذ المعلم ان العاقل يتصل بالمعقول فهذا الاتحاد هو العلم وشعن عليه ابن سينا في الاشارات وهو حقيق بالتنسيع
 وقال الاشاعرة صفة قديمة لها تعلق بالمعلومات ففي كلامه الشارح اشارة الى بطلان بقية المذهب استيفاء مباحث العلم
 الالهي يستدعي دنترا مستغلا والقدرية وهي صفة ازلية تؤثر في المقدرات ظاهرة مبني على ما ذهب اليه الاشعري من
 ادراج التكوين الى القدرة لا على من هب المصنف ومشائخه الماتريدية القائلين بان القدرة صفة مصححة والارادة موحدة و
 التكوين مؤثرة بالدم الا ان ياؤل التأثير يجعل المقدرات ممكنة الصدور عن الواجب سبحانه عند تعلقها بها اختلف في ان
 تعلق القدرة بالمقدرات قديم او حادث فالقائلون بالتكوين على انه قديم لان صحته صدور المقدر عنه تعالى غير مخصوص
 بزمان واما نفاة التكوين كاشعريه فقال بعضهم قديم لان القدرة تعلق في الازل بايجاد المقدرات واولها المخصوص
 فاذا حضر الوقت خرج المقدر ومن العدم وقال بعضهم يحدث عند وجود المقدر وهو محتمل الوجود والحيوية وهي صفة ازلية
 توجب صحته العلم المتقن بالعلم ولم ينكر القدرة معه كما هو معتادهم لان كافي وزيد لفظ الصحة مع ان سلب العلم عن الواجب
 محال لان ما يوجب الحيوة هو صحة العلم واما وجوب العلم فذلك لآخر وهذا تعريف الاشاعرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري
 من المعتزلة الحيوة صحة ان يعلم ويقدر واجبة الاشاعرة عليه بانه لو اختلفت على بصفة موجبة لصحة العلم والقدرة

لكان اختصاص بصحة أمر ترجح بالرحم واجيب بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة المرتحة اذ لا بد ان يكون الرحم يتسلسل
 المرتحات هذا خلف وقال صاحب المواقف وشرحه الخ اذ ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد تقضى ذات
 الاختصاص بأم فلا يلزم الترجيح بالرحم ومن اراد اثبات زيادة على نفس الصفة تغليب البيان انتهى مختصراً والفقهاء وهي بمعنى
 القدرة قيل إنما ذكرها لوجهين احدهما التنبه على ترادفهما ثانيهما الاشارة الى صحة اطلاق القوى عليه سبحانه في الوجهين
 نظراً في الاول فلان الانسب عدم الفصل بينهما واما في الثاني فلانه لا وجه لتخصيصه بالذكر للمهر لان يقال هذا من
 تسامحات الفقهاء كما عرفت من عادتهم والسبب وهو صفة تتعلق بالمسموعات كان الانسب ان يقول صفة ازلية لكن اعتمد
 على ما ذكر في العلم والقدرة اذ كان قوله لا على تأثر حاسة ووصول هو ما تمت تعويضي السمع والبصر اذ كان قوله في ذلك معلوم
 والبصر وهو صفة تتعلق بالمبصرات في ذلك بها معلوم اعلم سبحانه او محجول والجائر الجور ومفعول ما لم يسم فاعله والضمير
 لكل من صفتي السمع والبصر ادراكاً تاماً فوق الادراك العلمي وفيه عز علم فلا سفة الاسلام وبعض المعتزلة حيث زعموا ان السمع
 والبصر في حق قوله تعالى الله سميع بصير هو العلم بالمسموعات والمبصرات لا الحاسة الادراكية التي يجحد هاجداً بالخاصتين وينسب
 هذا الى الاشعري وهو فهم نشأ من قوله ان الاحساس علم تتامل احتجبت الاشاعرة على ان السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم
 بوجهين احدهما ان العلم بالمسموعات والمبصرات حاصل قبل وجودها بخلاف السمع والبصر فهما متغيران اجيب بان العلم
 نوعين من التعلق بالمسموعات والمبصرات تتعلق اولى ابدى وتعلق آخر في وقت حدوث المسموع والمبصر موجب
 لاكتشاف التام وهذا هو المسمى بالسمع والبصر ثانيهما انه لو صح اتصافه بالسمع والبصر لكان عالماً بالمسموعات والمبصرات ليعلم
 اتصافه بالشم والذوق واللمس لانه عالم بالشمومات والمدنوقات والملهوسات اجيب بان عدم اذنين الشريحي ما منع عنه لا
 على سبيل التخييل التوهم التخيل هو ادراك الصورة المخزونة في الخيال فانك اذا ابصرت زيباً او سمعت صوتاً او شممت صوتاً او شممت صوتاً في
 حاسة الخيال بحيث تجرد كما كاضر لكن هذا الادراك اضعف من الادراك بالسمع والبصر والتوهم هو ادراك المعاني الجزئية
 الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات كحلم زيباً شجاعته فانها مدركان بحاسة الوهم لا بالسمع والبصر ومقتضى الشئ من هذا
 الكلام تأكيد قوله ادراكاً تاماً للرد على الفلاسفة وذلك لان العلم بالمسموعات والمبصرات ادراك يشبه التخييل والتوهم وليس
 ادراكاً تاماً كما حصل بالسمع والبصر ولا على تأثر حاسة ووصول هو اشارة الى دفع شبهة ذكرها الفلاسفة وهي ان الادراك
 بالسمع والبصر لا يحصل الا اذا تأثرت الحاسة وازفعلت عن المسموع والمبصر وايضا لا بد في السماع من وصول الهواء الى الصفة الاذنية
 والله سبحانه منزه عن الكل وحاصل الجواب ان تأثر الحاسة ووصول الهواء انما هو في الحيوانات وقياس الواجب تعالى عليهم من
 للمخاتعة على ان تمنع اشتراطها في الحيوانات ايضاً ونعتقد ان الادراك بخلاف الله سبحانه كما صرح به شيخنا الاشعري ولا يلزم من قدمهما
 اي من قدم الصفتين قدم المسموعات والمبصرات دفع شبهة اخرى اوردتها الفلاسفة وحاصلها ان اثبات صفة السمع البصر
 في الازل مع ان المسموعات والمبصرات حادثة يكون سفسطة وحاصل الرد على الاشعري من قدم الصفة قدم متعلقاتها كما لا يلزم

من تدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها اى السمع والبصر والعلم والقدرة صفات قد يمت بحدوث لها تعلقات بالحدوث ولا يجب من وجود الصفة ان يكون لها تعلق كما في سمعنا حين لا يكون صوت والإرادة و المشيئة لفظان مترادفان لفة واصطلاحاً عند الجمهور وزعت الكرامية ان الارادة صفة حادثه والمشيئة صفة قد يمت وهما عارطان عن صفة في المعنى الظاهر ان اراد تعريف مطلق الارادة والمشيئة ويعرف الصفة الاهلية منها اذا قيدت الصفة بالارادة ويجوز ان يراد تعريف الصفة الاهلية وترك القيد اعتمادا على ما مر في العلم والقدرة ولك ان تقول للام في المعنى للعهد توجب تخصيص احد المقدورين وهما الفعل والترك في احد الاوقات بالوقوع الظرفان يتعلقان بالتخصيص والاول بقول توجب مع استواء نسبة القدرة الى الكل اشارة الى الاستدلال على اثبات صفة الارادة وكونها مغايرة للقدرة وتقريرها ان القدرة صفة يصح بها الفعل والترك نسبتهما الى هذين المقدورين على السواء وكذا نسبتها الى الاوقات فان صدرها الفعل في وقت والترك في وقت لزم الترجيح بلام محذورين من صفة اخرى ترشح احد المقدورين في احد الاوقات وهي الارادة واورد عليه ان الارادة من حيث هي ارادة تصليح للتعلق بالفعل و الترك على السواء وكذا باحد الاوقات فتعلق الارادة باحد المقدورين باحد الاوقات لا بد لمن ترشح فيلزم الايجاب التسلسل لان المقدران كان مع المرحم واجب الوقوع فلا يجاب واجاز الوقوع فالتسلسل في المرحمات وهذا اقوى اشكال اورده القائلو بالايجاب واجيب بوجه احد هان الارادة صفة تتعلق باحد المقدورين في احد لوقات بذاتها لا ترشح كما يعلم من اختصارها لهارب عن السبع احد الطرفين المتساويين واختيار الجائز احد الرعيدين المتساويين من غير مرحم وتسلوا عليه بأن تحان الامر الممكن بالذات يوجب سد باب الصانع ودفع بان ترجيح المختار احد مقدره لا يستلزم صحة خروج الممكن عن العدم بلام وجود فان الترجيح غير المرحم واستلزام الاول للثاني محل بحث ثابتهان ارادة الارادة عينها وهو كلام لا يحصل له تالتهما ان تعلق الارادة حال اى ليس موجود ولا معدوم فلا يشدعى مرحمها لان المختار الى المرحم هو وجود الممكن واما الاحوال فلا وجود لها وفيه ان الجمهور على نفي الواسطة يلعب بان المرحم لا يبلغ حد وجوب الفعل بل يجعل جانبه اولى بلا يجاب ودفع بان الاولوية لا تكفى في وجود الشيء ما لم يبلغ حد الوجوب فقد ثبت ان الممكن ما لم يجب لم يوجد ومع كون تعلق العلم تابعا للوقوع مر على الفلاسفة حيث زعموا ان الارادة الاهلية عبارة عن العلم بنظام العام على احسن ما يمكن ويسمى بالاعتناء بالارادة ويرون ان هذا العلم علة لفيضان الوجود على الكل على حسب ما يقتضيه استعداد المواد والاصناف الفلكية وكذلك علم مشائخ المعتزلة كالمجسدين والنظام والباحظز عملا ان الارادة علة تعالى ينفع في العقل ويسمونها الدالية وتقرر بالرحم ان العلم لا يصلح مرحم لاحد المقدورين لانه اما علم بحقيقة المقدر او علم بوجوده في الخارج والاول لا يصلح مرحم لانهم الممكنات والمنتمعات وكذا الثاني لانه تابع للوقوع فلو كان الوجود تابعا لزم الدر وانما كان العلم تابعا لانه صفة للمعلوم وحكاية عنه والمطابقة معتبرة من جهة حتى ان لو لم يكن المعلوم على الوجود الذي تعلق به العلم يكن عملا بل جهلا كما ان صورة الفرس على الجبل لا يعتبر للمطابقة من جانبها فان طابقت الفرس نصيحتها والا تغلط واعترض عليه بوجهين الاول ان العلم اما تعلق او انفعل والاول مفيد للوجود الخارجى كما اذا تصون البيت

ثم بيناه و لنا ف استفاد منه كصننا الشمس القمر وعلم الله تعالى فعله والتابع للعلم هو كالفعل فيجب ان يكون الفعلي مرحا اجيب
بانك اذا زجرت ان العلم الفعلي ليس ظل ولا حكاية للعلوم فغير مسلم وان استرت انه مقدم على المعلوم في الوجي فسلم لكن هذا التقدم
لا يصلح مرحا و ادر عليه ان الحكاية مع عدم الحكمي عنه لا يعقل الثاني ان العلم بالوقوع انما يكون تابعا للوقوع ان كان الحكم بوقوعه
مقبلا بالزمان الماضي اما اذا تبين بالاستقبال او كان مطلقا فلا اجيب بان الامر بدلت بالمتبع المتأخر في الوجي الخارجى بل كونه ظل ولا حكاية
الثالث ما اوردته الطوسي في نقد المحصل انه مخالف لقولهم ما علم الله وحى ك وجب ان يقع ويمكن ان يجاب بان هذا الوجوب
ليس بنفس العلم بل للعلم بان القدرة والادارة متعلقان بوجي الرابع ان دليلكم على الفلاسفة لا على المعتزلة لان علمه تعالى
ينفع للعقل ليس تابعا للوقوع الفعل وظلا وحكاية عنه وقد يجاب بان العلم بالصحة انما يرح لو كان مراعاة الاصطلاح واجبة وقد
رهنها على بطلان رويها كما ذكرتم في ادراجها وتعريفها بصفة تجسب التخصيص وذكرها في الصفات الازلية الوجوبية تنبيه على الرمي على
من زعم ان المشية قد بمة والادارة قد حدثت عند حدث المقدرهم الكرامية زعموا ان المشية تتعلق بمطلق ايجاد الشيء والادارة
باجزائه في وقت مخصوص فائمة بذات الله تعالى وهو كذا يجوز ان تيام المحادث بذات تعالى ومحل التنبه ترادفها وعد هما في
الازليات وعلى من زعم ان معنى ارادة الله سبحانه فعله مفعول كادارة انه ليس بمكره اسم مفعول من الاكراه اى ليس بجبري في
فعله ولا مراه اى ذى سهو بان يكون غافلا عن فعله ولا مغلوب بان يكون غيره غالبا عليه يمنع عن الفعل وهذا الزاعم ليس في الجار
من المعتزلة والادارة على هذا امر عدى ويريد عليه ولا انه يلزم ان يكون الجاد مراد كالمنازق والاحراق وثانيا ان هذا ليس يصلح
مخصصا لاحد المقدار بل هو هاهنا مذ هب الفلاسفة في الاجاب ونفى القصد الاختيار ومعنى ارادته فعل غيره انه امر وكيف
اى كيف يكون الادارة بمعنى الامر وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات مع ان اكثر المكلفين كفار عصاة ولوشاء عدو
الايمان والواجبات عنهم لوقع ولا يلزم الجبر فعلم الامر غير المشية وفيه نظركان المعتزلة يجوز ان يتخلف ارادة تعالى عن ارادته لان
ايمان الكافر عدمهم ولا يقع اجيب بان الشا اعتمد على ان بطلان التخلف بدى كاستناده غلبة العبد على صانعها تعالى والفعل
بالفخر كذا والتخلفين عبارة اى كذاها عن ضعفه اذلية يسمى لتكوين وهو اشهر امره وعرفوه باخره المدبر من عدمه الى الوجود
وسمى بتخلفه وعدل عن لفظ الخلق الى الخلق لشيوع استعمال اى الخلق في المحاولات اى كان في معنى المفعول اشهر منه في معنى
الاجداد والتزريق وهنكون مخصوص متعلق بالرق صرح به اى بالتزريق مع انه اصل في الفعل والتخلف اوصرح بالتخلف
والتزريق مع انه اصل في الفعل اشارة الى ان مثل التخلف والتصوير والتزريق والامياء والامانة وغيرها كالمعروف والمفروض
التعميم التذويب مما اسند الله تعالى كل منها ارجح الجملة خبر ان الموصف حقيقية اذلية قائمة بالذات هي التكوين اى كل منهما
تكوين وانما تعدد الاسماء لتعدد المتعلقات كالحا زعم الاشعري قيل فيه اشارة الى ان مختار الله مذ هب المص وعنده تافيه نظر بل مختاره
مذ هب الاشعري كما صرح به في هذا الشرح وغيره ولكن مشى ههنا على ما يلائم تفسير كلامه المص من انها اضافات فانه قال لتكوين
ليس صفة حقيقية بل اذا غلبت القدرة والادارة بالمرق حدث اضافة تسمى التزريق واذا تغلبت بالحيرة حصل اضافة تسمى الاجزاء

وقس عليه وصفات الاعمال فانه قسم الصفات الموصفات الذات وهي التي لا يجوز خلواتها عنها كالعلم والقدرة والحقيقة والسعور
 والبصر والارادة والكلام والوصفات الاعمال وهي حادثه بجوخلو عنها كالتحليق والترزيق والتصوير ونحوها ولا يلزم من تقيام
 الحوادث بذاته تعالى لان الاهداف اتم اعتبارية لا جرمي لها في الخارج باسم الله الرحمن الرحيم الكلام فصفة الكلام قال رحمه الله
 تعالى والكلام هو صفة اذلية عبر عنها بتعبير عن الموضوع له بالموضوع او عن المؤثر بالآثر فنفية قوله ان الاول اشتهر والثاني اقرب
 الى التحقيق بالنظر اراد اللفظ لكن الاصوليين يعبرون عن لفظ القرآن بالنظم الادب لان اللفظ طرح الشيء عن الفهم والنظم جمع
 اللاتى والسلك المسمى بالقران المركب من الحروف يريد ان الكلام العدد من الصفات الالهية هو المعنى القويم القائم بذاته تعالى
 واما هذا القران المركب من الحروف للجماء فحادث وليس صفة قديمة قائمة بذاته تعالى بل هو حال عليها ويسمى الاول بالكلام النفسى
 والثاني بالكلام اللفظى والمعتزل يتكرونا الاول ويقولون كلام الله هو اللفظى الحادث فقط فهذا تحرير محل النزاع وذلك اى الكلام
 النفسى ثابت لان كل من يامر بنى ويحبر يجد من نفس معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة فهذا المعنى هو الكلام
 النفسى وهو معنى واحد غير مختلف يعبر عنه بأمر مختلف فهو غير هالك ما يختلف غير ما يختلف لما امر المخالف عليه اهذا
 المعنى هو العلم والارادة لان مدلول العبارة في الخبر العلم المتكلم بنى الامر ارادة المأمور به وفي النهى ارادة عدم الفعل فلا يثبت كلام
 نفسى اجاب عنه بقوله وهو غير العلم اذ قد يجبر الانسان بما لا يعلم بل يعلم خلافه كما زر الاخبار الكاذبة فان الخبر فيها علم خلاف
 العلم ثبت تغايرها واعتراض عليه بان الكذب محال فصفة تعالى وقياس الغائب على الشاهد ممنوع واجاب الامام الرازى بالاجماع
 على ان ماهية الخبر متحدة في الغائب والشاهد فمغايرة العلم والشاهد تدل عليها والغائب واجاب بعضهم بان المقصود منه
 تصوير التغاير بين الكلام النفسى والعلم والارادة واما اثباته صفة للواجب فبالاجماع والنقل عن الانبياء واجاب بعض بان
 المخالف بجو قياس الغائب على الشاهد دفع الاول بان الاتحاد ممنوع بل هو ادل بالبحث والثاني الاجماع والنقل بما يكبران
 على ثبوت الكلام لا على انه مغاير للعلم والارادة فلا بد من بيان المغايرة والواجب تاويل ما نقل بالعلم والارادة والثالث بان
 المطلوب اثبات ماهون همها ت الدين لا السمات للضم فقط واعتراض على الدليل بوجه اخر وهو انه يدل على مغايرة الكلام
 النفسى للعلم التصديقي لا التصوى فان الخبر لا بد ان يقع فذهنه صوة ما يريد الاخبار به فهذا التصوى هو الذى ترعون
 انه كلام نفسى ويجاب بان مدلول الكلام الاخبارى هو العلم التصديقي لا التصوى ودفع انه يتم اذا كانت الدلالة وضعية
 وليست كذلك بل هو دلالة الاشتر على المؤثر وقال صاحب الصحائف الفرق الواضح بين النفسى والعلم هو ان النفسى
 لا بد ان يكون مع قصد الخطاب مع نفسه او مع غيره بخلاف العلم فان خال عن هذا القصد وهو من خواص الفكر ناهى
 وعلم الارادة لانه تدبير ما لا يريد من امر عبده قصد الى اظهار عسيانه وعدم امتثاله اى عدم اطاعته لا امره توضح
 ان الرجل تدبير عبده العاصي فيلومه الناس ويقولون لا تضرب عبداً بل احمق فيقول هو عاص فيقولون كذبت فيريد
 يظهر عليهم عسيانه فيما لم يفعل وهو يريد ان لا يفعل العبد ليظهر صدقه واعتراض بان الموجب ههنا صيغة الامر لا

حقيقة الامر فلا طلب كما انك الادة وفيه نظر لان الطلب مدلول صيغة الهم فلا يشكك عنه رسي هذا المعنى كلاما نفسيا واورد عليه بان العرب لا يسمون كلاما ناجبا محججا بجزء البغاء بقوله علموا الشارعية الا حطل شاع من نصارى العرب كان فدولة قد ماء بنى امية ونسب بعضهم البيت الى البروميين على بقوله ان الكلام لفي الفواد وانما جعل للسان على الفواد دليل الفواد بالضم وهمزة العين القلب من فادت الحما اذا وضعت على النار سمي به لسواد لونه او حرازة من احد وقد يستعمل بالفصح والرواق وقال في لقا موس هو غريب وما قبل هذا البيت قول لا تجبين من امر وكلام حتى يكون مع الكلام اصيلا واراد بالاصيل صاحب الاخلاق المحمودة من الوفاء بالوعد الجرد والشجاعة وقال عمر ان زوررت في نفس مقالة الترويا وابتدع الكذب اذ تزين الشيء اذ يدبر الكلام المراد احدا لا غيرين وهذا من مقصود بيعة ابي بكر قال اجتمعت الانصار على ان يامروا سعد بن عبادة فمئيت الهمم مع ابي بكر رضي الله عنه وزوررت في نفس مقالة فتكلم ابو بكر ولم يترك مما زوررت شيئا وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفس كلاما مراد ان اذكره لك ومن الشاهد القوية قوله تعالى يقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول والدليل على ثبوت صفة الكلام بعد ما ثبت صفاته العلم والادة اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى منكم لقولهم امر الله بكذا ونهى عن كذا وفي القرآن قال ربك ونحوه في مواضع كثيرة اعترض عليه بانه سبق في شرح قول المصالحى القادر العليم ان الكلام مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فانها تات الكلام بالنقل عن الانبياء وباجماع الذى هو من الحجج الشرعية دوروا بين كلاميه تناقض اجيب بوجه احد هان قال في شرح المقاصد انه تعالى منكم تواتر النقل بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المجردة من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكميل ليلزم المترتبة وكذلك ثبوت اجماع لا يتوقف على ثبوت الشرع بل على صدق الشارع في قوله لا تجتمع امتى على الضلالة وصدقه معلوم من المجردة ثانيا ان المثبت بالشرح هو النفس وما ثبت به الشرع هو اللفظ ثانيا ان الكلام مترتب على نفس الشرع والمترتب على الكلام ثبوت الشرع ودف بانه لا معنى للتوقف على الشرع الا التوقف على ثبوت مع القطع باستحالة التكميل من غير ثبوت صفة الكلام وزعت المعتزلة ان التكميل ايجاد الكلام وهو تكلف لا يعجب لان الفاعل من قام به الفعل باجماع اللغويين وقد مهاى اى كها نذيمة وفصل الكلام اى كلامه او كلام الله سبحانه بعض التفسير فقال وهو امر الله تعالى منكم كلام هو صفة لانه ضرورة امتناع ثبوت المشتق للشي من غير قيام ماخذ الاشتقاق به وقد يقال ماخذ الاشتقاق التكميل الكلام بل الكلام اثر التكميل كما ان النقوش اثر الكتابة ويحاج بان قيام التكميل مستلزم لقيام الكلام وفي هذا على المعتزلة حيث ذهبوا الى ان منكم كلام هو قائم بغيره كاللوح المحفوظ وجبريل وشجرة موسى بل كل من يقدر ليس صفة له في الحقيقة لعدم قيامه بذاته تعالى اذ لانه ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى د عوى الضرورية في هذه المقدمة النظرية غير مسموعين اثباتها بالدليل يحتاج الى البحث منطوقا لكنهم قد يستعملون الضرورة بمعنى اليقين وهو المقصود ليس من جنس الضروريات والاصوات ضرورة انها اعراض حادثات فان الصوت كيفية تعرض لهواء والحروف صوت مخصوص عند التكميل وقال الحكيم كيفية تعرض الصوت على تحوير قيام العوض بالعرض مشروط حدوث بعضها بقضاء البعض هذا دليل حدثها وحدوث المسوق ظاهرا والمنقضى فلان ما ثبت قوله امتنع عنده

لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بدى في قول ليس من جنس الحروف مر على الحائلة
اصحاب الالهام الرابع احد بن حنبل وعندى انهم لم يصرحوا بذلك وانما لم يسموا حيث ذهبوا الى تدم الكلام اللفظي والكلامية ^{تلك} القائلين
بان كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم القول بقدمه من هب الحائلة اما الكلامية فذهبوا الى حدوثه
لتغيره فيام الحوادث بذاته تعالى ففي كلامه الشم مساهلة ولعل وجه بعض الكلامية قائلين بقدمه وهو اي الكلام صرفة اي
معنى قائم بالذات اي بذاته تعالى منا فية للسكرت الذي هترك التكلم قيل فيه مساهلة ولا بد ان يقال عدم التكلم ثلاثا يشعر
بسبق التكلم مع القرينة عليه يعنى تقابل السكرت والتكلم تقابل لعدم الملكة فلا يوصف بالحجر بالسكرت والا فانه التي هي عدم مطاوعة الالهام
المطاوعة فزمان برن و الالهام التكلم الحجرة واللسان والعضلات المحركة لها اما بحسب الفطرة بالكرة الثالثة التي خلق عليها المولد في
بطرانه كما في القاموس وهذا بيان يخالف الالهام غير قابل للتكلم كما في الخرس بفتحين كنى او بحسب ضعفه وعدم بلوغها حد القرينة كما في
الطفولية ولم يرد الشم حصر الالهامات حتى يرد ان الالهام قد يكون فقد الالهام لا يمكن لا لسان له او فقد السمع لان الالهام لا يكلم بحجرة عن سمع
الاصوات وتعلمها وقد يقال ان الالهامية فطرية ويمكن ان يجاب انه مشى على مصطلح الاطباء فانهم يسمون بالفطرية لمن لم يولد
الذي لا يزول فان قيل هذا اي كون الكلام صفة منافية للسكرت والالهام اما بصدد ق على الكلام اللفظي على بناءه اوصلة الصدق
دون النفس اذ السكرت والخرس ثمانين واللفظ لا النفس قلنا المراد السكرت والالهام الباطنيان بان الالهام برفقته التكلم فهذا
سكرت باطنى او لا يقدر على ذلك فهذا الالهام باطنية كما ان الكلام لفظى ونفسى فلذا ضده اعنى السكرت والخرس ازلت فكان
الواجب ان يضر السكرت والالهامية في كلامه المع عدم التذبذب عدم القدة قلت نضرها بالمعنى المشهور الذي يعزده العقلاء ليكون معرفتها
وسيلة وقهيدا للمعرفة المطلوب والله تعالى مُكَلِّمٌ لِّهَاجِئِهَا اي بالصفة امر تارة مُحَيِّرٌ وَأَشَارَةٌ اي بعض الاشاعة حيث زعم ان الكلام
ليس صفة واحدة بل خمس صفات الالهام والنهى والخبر والالهامية تقهرم والنداء يعنى انه صفة واحدة ويستدل عليه بانها لو تعدت لاستنادها
الى اللغات ان كان باختيار لزم حدثها اذ القائل لا يكون صادرا باختيار ان كان بالاجاب لزم تبوت كلامات غيرتنا هية او
التوجيه بالمرح لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وعندنا فيه نظر لانه لو لم يطل كون الصفات سبعة او ثمانية ولعل هذا
الدليل يفتحق ما ذهب اليه الصوفية من اثبات صفات غيرتنا هية بنتكز الى الالهام والنهى والخبر الكفى بالثلاثة على حسب التمثيل او
لا يتباين المقام باختلاف التعلقات فالكلام الواحد خبر بحسب التعلق بالخبر عنه وام بحسب التعلق بالماضي وقس عليه الكلام جزئى
خفيف يعنى اسماء الاضافات كتنبيه زيد كاتبه وشاعر ومغنيا وليس نوعا جزئيات او كل الالهام والالهام الفاتة وسائر الصفات
كالسمع والبصر فان كلامها واحدة قديمة بنتكز والحديث انها هو والتعلقات والالهامات ذكروا على استطراد على الاشاعة الى
الاستشهاد اي كما ان الصفة القديمة يكون في تعلقاتها واذنا انها حدثت كتعلق القدة بالاجاز زيد يوم الجمعة ولا يلزم منه حدوث
الصفة فكذلك يكون في تعلقاتها واذنا انها كثره ولا يلزم منه تعدد الصفة ولو قال كالحديث لكان احسن لما ان ذلك الين كمال
التوحيد دليل على قوله صفة واحدة وحاصل ان اللاتق بالتوحيد فى الصفات ولكن اثباتا صفات ثمانية للضرورة فلا نسبة لتقبل

الصفات ما أمكن ونفى ما زاد على الضرورة ولنا في هذا الدليل بحث التكوين ولخصان تعدد الصفات لو كان بنا في التوحيد بالقول
 بالثمانية شرك والأفلاسيق في اثبات الف صفة بل هو الأنسب بالكمال ولأنه لا دليل على تنكركل منها في نفسه ما دليل أن
 على وحدة الكلام بل سائر الصفات وهوان الثابت بالدليل هو تنكركل العلاقات ولاضافات لاكثر الصفة ومن ادعاه فعليه
 البرهان ولا يخفى ان هذا النوع من الحجج ضعيف لان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول ولو سلم فعدم الإطراح على الدليل
 لا يدل على عدمه قد يستعمل أمثال في الحظائيات فان قيل هذه اى الامر والنهى والخبر اقسام الكلام لا يقبل حججها بل قلنا
 حاصل ان الكلام كلى والامر والنهى والخبر جزئيات له والكلى لا يوجد في الخارج الا في ضمن الجزئيات المتكثرة فلا يمكن وجود
 الكلام الا مع التكثر لا يصح قولكم الكلام واحد انما التكثر في العلاقات قلنا ههنا مخرج اى لا نسلم انما يقبل وجب الكلام الا فى
 ضمن هذه الاقسام بل انما يصير الكلام احد تلك الاقسام عند العلاقات وذلك فيما لا يزال اى فيما بعد الازل وما لا يزال
 فلا اقسام اصلا لعدم العلاقات ولاضافات فالحاصل ان ليس نسبة الكلام الى اقسامه كنسبة الكلى الى الجزئيات بل كنسبة زيد
 الى عوارضه من الكاتب والضاحك فكما انهما لا توجد تكثر في ذات زيد ويجوز ان يوجد زيد معها وبها فكذا حال الكلام مع
 اقسامه هذا الجواب انما هو على من هب الا قام عبد الله بن سعيد القطان ويجمع من قدمه الا شاعرا حيث ذهب الى ان كلام
 الله سبحانه في الازل ليس اولا وهيا واما ينقسم اليها بالعلاقات الحادثة واما على من هب للجهنم القائلين بان في الازل امر ونهى
 واز العلاقات تذيمة للجواب ان التكثر بحسب العلاقات ولو كان ازليا لا يوجب التكثر في الذات كما في العلم وعدمه بعضهم قيل
 هو الا قام الرازي المنة اى الكلام في الازل خبر ورجع الكل من اقسام الكلام الى اى الخبر لان حاصل الامر الاخبار عن
 استحسان الثواب على الفعل والعقاب على الترتك والنهى على العكس اى العقاب على الفعل والثواب على الترتك عند تعيين
 الاسباب وقرب الارتكاب لمطلقا وحاصل الاستنباط اى الاستفهام لا نطلب الخبر لغيره عن طلب الاعمال اى الاخبار عن ان
 المتكلم طالب للاعلام وحاصل النداء للغير عن طلب الاجابة والمقصود من هذا الاخراج امر ان احد ههنا الجواب عن اشكال وردة
 المعتزلة وهوان لو كان الكلام ازليا لم يكن معنى للامر والنهى والاستفهام والنداء اذ كما نطرب في الازل ثابتهما الشرع على من يجعلها
 تسمى صفات ورح ذلك باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة فان عدل للغير غير مدلول الامر قطع الام تنكرا فاسه متبانية من
 الكلام ولذا كان للغير احتمال الصدق والكذب بخلاف اخواته واستلزام البعض البعض لا يوجب الاتحاد يريد اننا سلم ان
 الامر مستلزم معنى لاخبار عن استحقاق فاعل الثواب لكن لا يوجب اتحاد الامر والخبر ولا لزوم الاتحاد بهر كل متنازعين كالاجاب
 الابن وذا اسفطه فان قيل الامر والنهى بالهما من معنى سفي جهل حيث والاخبار في الازل بطريق المضى بضم الميم وكسه الضح
 مصدر من مضى كذب محض بغير تزيين لله تعالى عنه هذان الاشكالان او رحها المعتزلة على الاشاعة وحاصل الاول ان
 لو كان الكلام ازليا لكان الله سبحانه امر او ناهيا في الازل بلا مخاطبة هذا غير معقول وتقرير الثاني ان الاخبار بلفظ المضى كثيرة في
 القرآن نحو قال موسى ولقد نادانا بالقرنين وصد تلفظ المضى يقتضى وقوع مضمون قبل الاخبار فلو كان الكلام ازليا لم يكن الكذب

وهو محال عند الله تعالى واعلم ان اهل الملل اجمعوا على ان الكذب من الله سبحانه محال مستحيل بوجه واحد ما للمعتزلة وهو
 انه يجب نزيه الله سبحانه عن ثابته ان ينافي في مصالحة بعث الرسل وهو المعتزلة يضيف ومبناها على القبح العقلي ثالثها ان نقص
 يجب نزيه الواجب عنه وهو لا شاعرة ودفعه صاحب الواقف بان قول بالبحر العقلي في ان صاحبها قد حقق ان الحسن والقبح
 بمعنى الكمال النقص هما يدرك العقل انما الخلاف في ايجاب الثواب العقاب راجعها كوكذب لكان كذب قد يما يقتضيه عليه
 الصدق لان القديم لا يتقدم خاصه اجماع الامم عليهم السلام وهو المعتزل ارجع عليه ان صدق النبي صلواته تعالى عليه ولم
 ينصدق الله تعالى اياه فيلزم الدرر اوجب بان تصديق بالفعل لا بالقول على ان العلم الماصل بالبحر في العباديات التي لا يطلعها
 الشبهات كما سيند في محل الشاهد الله تعالى قلنا لم نحمل كلامه في الازل امر او غيرا وخبرنا كالقطان فلا اشكال اذ لا يتوجه الامر
 والتي الا الى مخاطب موجوب وان جعلنا ككلامه شعري فلا امر في الازل لا يوجب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور بالمراد ظروف
 التحصيل وصيرورته اهدا التحصيل بالبلوغ هناك جوابا عن الاشكال الاول بانه ان اهل السنة اختلفوا في وصف كلامه
 سبحانه في الازل بكونه امر او غيرا فقال عبد الله بن سعيد القطان وجماعة بان كلامه في الازل لا يوصف به بل انما يصير امر او غيرا
 عند نزول على الانبياء وقد مضى الشارح قيل هذا على من هب ذهاب الشيخ الاشعري الى ان الاوصاف بما تقيم وكذا العلاقات قد تامة
 والتام في الجواب على كل من المذاهب هين ولخص الجواب الثاني ان السفة العبث انما يلزم لو طلب الفعل من العدم في حال عدمه
 ليس كذلك فيكفي وجود المأمور في علم الامر اشارة الى ما قيل ان الخطاب لا يدان يكون الى مخاطب موجوب في الخارج والجواب
 ان هذا انما يلزم في الخطاب اللفظي واما في الخطاب النفسي فالوجود العلي كاف كما اذا قدر رجل اى تصور ابناءه قبل تولد فامر
 بان يفعل كذا بعد وجود امر عليه ان يحزم على الطلب او تخيل له اما حقيقة الطلب فهي سفيل محال اوجب بوجهين احد هما ان لو
 صح لم يامر النبي عليه الصلوة والسلام بشئ دون فاعلم بان امره ضمن امر الموجد من في عهدته والكلام في الامر الصريح ثانيا ان
 المراد هو ان يقول الرجل للحاضرين انى امرين ان يشتغل بالعلم فبلغ اليه امرى فهذا حقيقة الطلب والاخبار بالنسبة الى الازل لا
 يتصف بشئ من الامثلة جواب عن الاشكال الثاني اى لا يتصف الخبر بالواقع والارزمنة من ماضى واستقبل اذ لا ماضى ولا
 مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لثبته عن الزمان لما تقر بان الموصوف بالزمان هو ما يتجدد ويتغير فانه تعالى لا يوصف به و
 حاصل الجواب ان الكلام في الازل منزلة عن الوجود والارزمنة وانما يوصف بالارزمنة فيما لا يزال يحدث العلاقات والارزمنة وقال
 العلامة القوي في شرح التبريد تحقيق هذا مع القول بان الازل مدلوله لا يظ غير جوا كما ان على ان لا يتغير تغير الزمان اشارة
 الى نعم اشكال امره المعتزلة على الجواب هو ان التغيير على القديم محال فلزم ان يكون الكلام في الازل موصوفا بالارزمنة استعمال ذلك فيما
 لا يزال وحاصل الجواب ان حدثت العلاقات الصفة لا يوجب تغييرا في الصفة كما في العلم فان علم الحق سبحانه بوجه زيد تقيم مع انه فيما
 لا يزال تدعى بان سبب جواز ثابته بان موجبه وتارة بان كان موجبه وهذه العلاقات لا توجب تغييرا في صفة العلم ومثله باسطة
 يمشى رجل حولها فتكون تارة عن يمينه وتارة عن يساره وتارة عن خلفه وتارة قدامه فهذه تغيرات في الازواضع بين هذا الرجل والسطح

من غير تعبير في ذاتها واعلم ان المعتزلة انكسرت اختراعها ان الاله لو كان ازيل لزم استمرار التكليف في دار الجزاء ايضا لان ثابت قدمه
 امتنع عنه ثانياً بان الكلام لو كان ازيل لكان مستقراً ازاو ابد فلا معنى لاختصاص محادثة موسى عليه السلام على الطور ايجاباً عنه بما ارتفعت
 الكلام حادثة بارادة الخلق سبحانه لتعلق بالكليف في دار الجزاء فقط وبمكالمته موسى عليه السلام على الطور فقط ثالثاً بان نسبة القديم الى
 جميع ما يصير تعلقه به على السواء كما في العلم فيجب تعلق الاله الذي بكل فعل فيكون الما من منها وبالرغم من ان على اي ما تريدية القائلين
 بان حسن الفعل وتجب لصفه في ظاهر الالهام محتجاً واما عند المشعوبه فاللتعلقات حادثه بالارادة المرجحة ولما صح المصايرية الكلام
 حاول اي قصد التنبه على ان القرآن ايفاء الكلام قد يطلق على هذا الكلام النفسى القديم كما يطبق على النظم المتوالجاءت وهو
 الشهور في العرف العام وعرف اهل الصواب والفقهاء والقراء بالقرآن وعمل التنبه قول غير مخلوق لان الموصوف بعد الخلق هو النفسى لا
 اللفظي فقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وعقب القرآن بكلام الله تعالى التعقيب درسي ورن اي ذكر قول كلام الله
 قوله القرآن لما ذكره المشاع من ان يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرأ غير مخلوق لثلاث اسباب الى الوم ان المؤلفين
 الاصوات والحرف قديم لان اطلاق لفظ القرآن على الكلام اللفظي اشتهر كما ان اطلاق كلام الله تعالى على النفسى اكثر في عرف الاشاعرة
 كما ذهب اليه الخنابلة المنسوبون الى الامام احمد بن حنبل جملوا وعناد الجاهل عدم العلم والعناد انكار الخلق مع العلم به قالوا
 كفى ليلاً على جملهم قول بعضهم بالجلد الغلاف تديمان وقول بعضهم ان الجسم الذي يكتب فيه القرآن يصير قديماً بعد ما كان حادثاً
 بالجملة فامتنكهم على المتخالفة تشييعاً عظيماً وهوان الامام احمد صاحب الذهبي عظيم المناقب في من هبه ائمة كبار مشاعراً
 عظام منهم الشيخ الثوث الاعظم عبد القادر الجيلاني القائل بان الحرف التهجى قديمه فيجب الكف عن اساءة الالاب اليهم ثم السعوى
 توجيه كلامهم فانقول قد ثبت عن الامام احمد ان الكلام اللفظي غير مخلوق وهكذا عن كثير من ائمة المحدثين وفيه احد هاهنا احتجاً
 وهوان رادهم هو ان اللفظي قائم بذاته تعالى غير مرتب الاجزاء كما اختار صاحب المواقف وسيل كره التثني اخراجه وهو قول معتقولي
 وان بطل فليس بحيث يشنع قائم لكونه من هبه طائفة من اهل التدقيق تايها ان نحاشي عن ان يتبرم المنزهون ان الكلام النفسى
 مخلوق ثالثاً ان اردنا بغير مخلوق غير المقتضى يقال خلق الكلام اذا افتراه ثم مره المناقلون بالنعى غلطاً فوضعو القديم مكان غير
 مخلوق وفيه نظر اما القول بقدم الجلد الغلاف فصادر عن بعض المصنفين الى من هبه يقال كان يقول الامام احمد غلاف
 المعتزلة وقد جرى عليه في ذلك همة عظيمة فان خليفة كان معتزلياً فخر ارضه بضمه وارجحاً ليعترف بان القرآن مخلوق فلم
 يعترف ورهى ان الشافعي اتى بقبض تيل هذا قبض احمد ضرب فيه فضله بالماء وشربه وصب منه على وجهه لراى بعض الصالحين
 احمد في المنام بعد موته فسأله عن حاله فقال دخلت على الله فقال يا احمد قد اوديت فينا فانظري وبعنا واقام غير المخلوق مقام غير المخلوق
 مع ان المستعمل عند المتكلمين في بحث الصفات هو لفظ القدم والحادث تنبها على اتحادها اخلاقاً فالرافعة حيث زعموا ان القول
 والا فالك غير حادثه وليست غير مخلوقه فغير الحوادث ام وقصد الى جرى الكلام على وفق الحديث حيث قال عليه الصلوة والسلام
 القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم قيل يحتمل الباء التسمية والحديث مره بن عدى في الكامل

عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال قال القرآن مخلوق فقد كفر وجاهد بعض الرائيات من مات وهو يقول القرآن مخلوق لقوله تعالى يوم القيمة وجهه المقفاه وبالجملة جاء الحديث بالفاظ كثيرة لكن موضوع عند المحققين وذكره ابن الجوزي في الموضوعات وقال في هام الصغاني صاحب المشارق هو موضوع وقال البخاري هذا الحديث من جميع طرقه باطل قال مجد الدين فيروز آبادي اللغوي لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء وكل ما ثبت فهو من مقالات الصحابة والتابعين وقال البخاري صححه عن عمر بن دينار قال ادركت تسعة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا يقولون من قال القرآن مخلوق فهو كافر قد يقال انتم المثلقات فلا يكون احد يتأ موضوعاً قلت هذه مقالة الجاهل بل يعلم الحديث فان الاعتقاد في تعبير الاحاديث هو على ائمة الاسانيد وحدهم وتصبصاً على محل الخلاف اى تصريحاً بالعبارة المشهورة بين الفريقين اهل السنة والمعتزلة وهى اى محل الخلاف والعبارة ان القرآن مخلوق وغير مخلوق ولهذا اى لا يشتهر هذه العبارة بتبريم المسئلة اى تسمى بمسئلة خلق القرآن لا بمسئلة حدثه قيل المناسب مسئلة عدم خلق القرآن احيب بان هذه التسمية وقعت عن المعتزلة ثم استمرت وتخصيت الخلاف بيننا وبينهم مرجعهم الى اثبات الكلام النفسى عندنا ونفيع عندهم والا وان لم يختلف الفريقان في اثبات النفسى ونفيع فلا نزاع فانا اذا قلنا القرآن غير مخلوق اشرنا الى النفسى واذ قالوا القرآن مخلوق ارادوا اللفظى فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والمعروف بل بحدوثها كما قالت المعتزلة وهم لا يقولون بحدوث النفسى بل يتكفرون ووجهه ولو ثبتت عندهم لقا لبقدهم مثل ما قلنا فصاحراً محل يحدث هو ان النفسى ثابت امر لا ولد ليلدنا على ثبوت النفسى ما امره الضمير للشئان نديزعم انه للكلام ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الالبياء عليهم السلام التواتر مصدر معطوف على الاجماع وقد يزعم انه ماض انه تعالى متمم فاعل ثبت ولا معنى له سوى انه متصف بالكله اذ الصفة لا يجمع الا اذا قام ما خذها بما موضوع واوحى عليه ان الماخذ هو التكلم واجيب يا زان الاضاف بالكلام من لوازم التكلم وثبت انه يتمتع قيام اللفظى الحادث بذاته تعالى لان الحوادث لا تقوم به سبحانه في التوصيف اشارة اليه فعبين النفسى القديم فهو الصفة القائمة به تعالى اذ لا ثالث اجماعاً واما استدلالهم على نفى النفسى القديم وحدوث القرآن بان القرآن متصف بما هو صفات مخلوق وسماوات للمحدث اى علاماته وهو بالكلية جمع سمته بالكلية فالفتح من الوهم من التأليف اى كونه مؤلفاً من الحروف والآيات والسوى والتنظيم اى كونه منظم على اسلوب مطبوع كسلك الالهي والاضاف بما ثابت في عبارات العلماء وقد قلنا ان كل مؤلف مخلوق والاثر الالهي والتنزيل لقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر وقوله تعالى انزلناه تنزيلاً وفرق صاحب الكشاف بينه ما بان الاثر الالهي والتنزيل تديجي وكلاهما صحيح في حق القرآن لما صح انه نزل من الوحي المحفوظ الى السماء الدنيا فدفع في ليلة القدر ثم نزل منها تنزيلاً جلياً وثلاث وعشرين سنة قالوا نزل الصفة القائمة بذاته تعالى في الحال وايض النزول حركة والمتحرك هو الجسم اعراضه وحوادثه وكونه غير متعلق بقوله تعالى انا انزلناه قرآناً عربياً والعرب الذين صنعوا العربية محلثون مسموعاً لقوله تعالى واذ قرأ القرآن فاستمع له وللمسموع هو الصوت وهو عرض قائم بالهواء والعرض مخلوق حادث فصيحاً بالاجماع والفضاحة سلاسة اللفظ مع كونه كثيراً استعمالاً وذا لا يتصدق الابد استعماله مجزاً بالاجماع وقد شرط في المحجزات

يجدث عند الخدم وفان لو كان سابقا على المعارضة لم يكن لها اختصاص بتصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم المغير ذلك فبما ان
بعض منسوخ والنسخ رفع الحكم وانها ذم وعائنت قدم استحلال عدم ومنها قوله تعالى وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث وهو من
ادفع ما استجبروا عنهم فماذا يقوم جواب اما حجة على الحناينة لا حرام قائلون بقدم اللفظ لا عليه لا قائلون بمحدث النظم وانما الكلام
في المعنى القديم وما ذكرتم لا يدل على حدث ثم اراد ابطال جواب المعتزلة عن استدلالنا فقال والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى
متكلما لهم ويحاث القرآن به تواتر الخبر عن الانبياء عليهم السلام ذهبوا الى التاويل وهو ان متكلما بمعنى ايجاد الهوات والمخرفون في
محالها كالنظر وشجرة موسى عليه السلام اوفى الهوات وفي لسان جريريل اوالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم اوايجاد اشكال الكتابة والوحي
المحفوظ وان لم يقم فعل معلوم اى يصير كون ايجاد تكلمها وان لم يتلفظ الله سبحانه بنسب الهوات والمخرفون واستدلوا على ذلك بان
العلماء يسيبون ما في الكتب الى المصنفين فيقال قال الامام الازاري في المحصل وهذا كلامه في المحصول مع ان اثبات النقوش في
الاوراق كانت والتصنيف بلا حجة الى القرعة على اختلاف بينهم في كيفية اخذ جريريل القرآن عن الله سبحانه فقال بعض المعتزلة
يخلق الله تعالى صوتا فيسمعها جريريل وينزل به قال بعضهم ينظر الى النقوش المكتوبة في اللوح المحفوظ وانت جبريل بان المتحرك من
قامت به الحركة كما من اوجدها في غيره بان حركتها كما ولا اى وان كان المتحرك من اوجد يعصم انصاف الباري تعالى بالآخر ارض
المخلوقاته فيصير يقال له اسوة اوجد السواد والماء هو الاضواء من حيث الفتاوى وما قيل من ان اسماء الله توقيفية لعل
المانع من الاضواء عدم اذ الشارع تعالى عز ذلك اى تنزه عن الاضواء بها علوا كبيرا تنزهها قياشيدا ومن اقوى شبه المعتزلة
على ان القرآن مخلوق اكملها الاشاعة متفقون على ان القرآن اسم لما نقل اليها من دفنى المصاحف الربة بالفتح والتشديد
الجنب د فتا الطائر جناحها ودنتا المصحف لوحان على جانبيه حفظ الاوراق والمصحف مثلث الميم الاوراق المجلدة التي كتبت فيه
القرآن وادرج على التعريف بان مشتمل على الدر واجيب اولا بان المصحف لا يجتاز الى التعريف لانه معلوم حتى للصبيان ثانيا
بان المراد المصحف اللغوي وهو مجمع الصحائف اى الاوراق المكتوبة لا المصحف العرفى ان قيل لو اراد المصحف اللغوي حل الكتب
الالهية وكتب الاحاديث النبوية بل كتب العلوم في التعريف قيل تخبر بقيد التواتر اذ لم ينقل شئ منها اليها تواتر وعندنا في دعوى
عدم التواتر حجة والحق ان المراد هو النقل عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولم ينقل عنه كتاب بالتواتر سوى لقران اقلت
تواتر بعض الاحاديث كقوله عليه الصلوة والسلام من كذب على متعمدا فليتبوا مقعده من النار قلت المراد ان يكون مجموع ما بين
الدينين متواتر وهذه الاحاديث نادرة جدا تواتر مفعول مطلق اى نقل متواتر الاحوال وهو احتراز عن اللفاظ المنقولة برواية
الاحاد فانها ليست من القرآن كما وقع في مصحف عبد الله بن مسعود والى بن كعب ونسبوا الشاذ وروىها للحددهم بالام وايضا
بكسر اللال ومنها ملك يوم الدين بلغة الماضى وضرب يوم الدين وعرف بعضهم القرآن بما نقل اليها من فتى المصاحف نقلها
متواتر بلا شبهة واحتراز بالقياس لا يخرج عن التسمية فانها وان تواترت لكنها محل شبهة عند الحنفية فلا يكون من القرآن قلت والحق
انها عند ابي حنيفة من القرآن لكنها لم يجعلها جزءا من كل سورة نفهم الناس ذلك وطابق بعض الامم بان التسمية جزءا والسورة

في بعض القراءة دون بعض وكل من القارئين متواتر وهذا في غاية الجحوة وهذا اي هذا التعريف ينشأ من كونه مكتوبا في المصاحف مقروا
 باللسن مسموعا لاذن لا نالقرع المكتوب في المصاحف نسمع وكل من ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشارة الى الجواب بقوله
 وهو اي القرآن الذي هو كلام الله تعالى اي النفس مكتوب في مصاحف اي باشكال الكتابة وصرح بالحروف الدالة عليه وبسمى هذا
 وجود كتابيا محفظ في قلوبنا وبسمى هذا وجوده اذ هنيا اي بالالفاظ الخييلة الظاهرة ان ارادوا بحيلة المحررة في حاشية الخيال على وفق
 من ذهب للحكماء من ان الحس المشترك ياخذ من الحواس الظاهرة ويصلها الى الخيال وذهب بعض علماء الشيع الى ان
 محل العلم والمخاطبة هو القلب المنصوص معاوضة لهم وينسب هذا القول الى الشافعي ومضى ابي حنيفة ان الدواعي لا اختلاف القوي
 المدرك بالضرورة على الراس وهو قريب من ذهب للحكماء وعندى ان مستقر العلم القلب كواسية القوى الداعية جمعها بين الادلة في
 لعل الخلق لا يبدؤة ولهذا يرتفع للنفاة بين كلامه المص والشارح مقروا يا لنتنا بحر نه المفرقة المسموعة وبسمى هذا وجوده
 لفظيا مسموع باذنانك اذ ايضا اي بخبره والمفرقة غير حال بنشيد الامم من الحلول فيها اي مع ذلك اي مع كون مكتوبا
 محظوظ مقروا مسموعا ليس غرضه الا في المصاحف ولا في القلوب اذ هو عليه ان المعنى اتم يحصل في القلب لم تقم تفسير القرآن
 اجيب بان الحاصل في القلب ليس عين الكلام النفسي بل مثاله كصورة الفرس على الجدار ولا السنة والاذان نلاحظه جواب المص
 ان وصف الكلام النفسي بان مكتوب محفظ مقروا مسموع وصف مجازي وهي في الحقيقة اوصاف الالوه الدالة عليه اعني الاشكال
 والا لفاظا قولنا زيد مكتوب محفظ مقروا مسموع فلا يلزم منه حدث الكلام واجاب بعض الاشاعرة بوجه آخر وهو ان المراد بالقرآن
 حيث وقع موصوفا بسمات الحدوث هو الكلام اللفظي لا النفسي على هذا يكون الوصف حقيقيا بل الكلام النفسي هو معنى تديم قائم
 بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظر الدال عليه اي يلفظ النظر الدال عليه يسمع ويحفظ بالنظم الخيالي اي يحفظ النظم الدال عليه
 ويكتب بنقوش واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه اي يكتب النقوش والاشكال الدالة على معنى القديم النفسى بالواسطة كما
 يقال لنا جرح مضى محرق يدرك باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه اي من كون النارد كور امكنه يكون حقيقة النارد صوتا وحرفا و
 تحقيقه اي تحقيق الجواب عن تمسك المعتزلة ان الشيء وجودا في الايمان اي في الموجودات المتحققة في الخارج عن الذهن هو ان
 يكون الشيء موجودا وان لم يتصوره متصور وجودا في الازهان الذهن فوه مدركة قائمة بذات النفس الناطقة متوجهة نحو الكسب وقد يسمى
 للحواس الباطنة ذهنا ايضا ولما ادهنهما باعم الكل وهذا تصريح بان المختار اثبات الوجود الذهني كما يقول الحكماء وان انكره المتكلمون
 وهو وجود صورة الشيء في ذهن من يتصوره وجودا في العبارة وهو اللفظ الخارج عن الفهم وجودا في الكتابة وهو النقش المرسوم
 على الكاغذ مثلا والوجود ان الالوان حقيقيان والاخيران مجازيان اذ ليس في العبارة الا اسم النار والكتابة الا اللفظ الدال على
 الاسم وكلاهما لول دون لفظ الالوان فنفذ وكل من المتوسطين دال باعتبار اوله باعتبار الثانية تدل على العبارة وهي اي
 العبارة على في الازهان وهاتان الدالتان وضعبتان تختلفان باختلاف الالوان واختلاف في الالفاظ موضوعة
 للايمان الخارجة والصلح الذهنية وهذا الخلاف متفرع على خلاف آخر وهو ان العلوم بالذات هو الصورة الذهنية او العين

الخارجي فذهب ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا الى الاول وان العين الخارجة لما يعلم تبعاً لصحة تلك الصلة في الذهن ذهب الامام
الرازي الى ان المعلوم بالذات هو العين الخارجة واختار الثم الاول لانه قد تنصص ونسي ما لا يخرج له في الخارج وهو اى ما في
الاذهان يدل على ما في الاعيان وهذا الدلالة عقلية لا تختلف بحسب اختلاف الاشخاص الصطلحات فيجب ان يوصف
القران بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القران غير مخلوق فالمراد به حقيقة الموجد في الخارج وهي الكلام النفسى وحيث
يوصف بما هو من لوازم المحدثات والمخلوقات يراى به الالفاظ المنطقية المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القران اى
بوجوده في العبارة او الالفاظ الخيلية كما في قولنا حفظت القران اى بوجوده الذهني او الاشكال المنقرشة عطف على الالفاظ
كما في قولنا يحمر للصدت مثل القران اى بوجوده الحظي انقلت هذا التحقير بحسب اخر وهوالذى حكيناه سابقاً عن بعض الاش
وليس تحقير بحسب المصاحيب بان معنى قوله فالمراد حقيقة الموجبة في الخارج انها المرادة بدون ملاحظة ما يدل عليها ومعنى
قوله يراى به الالفاظ ان المراد هي حقيقة ملاحظة الالفاظ الدالة عليها وههنا اشكال وهو انكم تحققم ان اطلاق القران على
الالفاظ والنقوش مجاز فلا يصح تعريفكم القران بالمقول بين اللفظين اذ التعريف انما يكون لمعرفة المعروف لا لمعرفة غير فاجاب
عنه بقوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية من الوجوب والحرفة وغيرها هو اللفظ دون المعنى القديم لخفا عن عقولنا عرف
اى القران ائمة الاصول اى اصول الفقه بالمتكاتب المصاحف المنقول بالتواتر لمخص للجواب ان كان مدار علم على اللفظ وكان
اللفظ هو المقصود اهم عندهم فانتصر على تعريف اللفظ ذلك وجعله اسماً للنظم والمعنى النفسى جميعاً كما وقع في عبارة الاول من
اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى هذا تفسير من المتأخرين قال صد الشريعة في التوضيح مشافهاً قال الاول ان القران هو النظم
المعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى انتهى وقال الثم في التلويح للنظم بان كونها عربياً مكتوباً في المصاحف منقولاً بالتواتر
صفة اللفظ الدال على المعنى لا مجموع اللفظ والمعنى وكذا لا يجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الواجبة للالفاظ باعتبار اوله المعنى
انتهى وكذلك قوله تعالى فاقترعوا بينا وبين القران يلويه فؤادة اللفظ والمعنى لا مجرد المعنى عطف على قوله للنظم والمعنى جميعاً في التلويح
مقصود المشائخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعاً فع التزم الناس من كلام ابى حنيفة جواز القراءة بالفارسية ان القران عندنا
اسم للمعنى خاصة انتهى ويروى عليه ان لم يكن القران عنده اسماً للمعنى لما جاز القراءة بالفارسية واجيب بان الفارسية قوية الى الرومية
فانصاحت فكان النظم موحى تقديره ولا انصاف ان هذا القول من الامام ما ينكسر توجيهه تدصيف الكرخى فيه تصنيف طويل
لكنه لم يشف ليصحح ان الامام رجع الى قول صاحبه وهو عدم الجواز بالفارسية بقى صحتها بحسب تحقيقه وهوان الكلام اللفظى يوجد
في محال متعددة فيلزم ان لا يكون القران واحداً بل قرانات لا تخص اذ الموجد في محل غير الموجد في محل اخر وفي حله قولان الاول
ان القران اسم للوظائف بخصوص القائم بأول لسان خلقه لله تعالى فيه كالملاك اذ الرسول صل الله تعالى عليه وآله ويروى عليه انه
يكون على ما يقر بعدة مثل القران لاسيما القران الثانى من هذه المحققين وهوان القران اسم للالفاظ المخصوصة الموجبة بدون
اعتبار الشخص بالحل فيكون القران واحداً بالزوج ويكون كل تارى يقر القران نفسه وهكذا الحال في كل كتاب ينسب المصنفه و

كثيرا ما يسمي جزء القرآن قرآنا على جعل القرآن اسم الملقى على صادق على الجمع وعلى كل بعض من اعراض ثم لما ذكر القرآن القرآن اذا
 وصف بلوازم الحدوث كالقراءة والمحفظ والمسلم فالمراد به الكلام اللفظي اراد ان يبين حال وصف بالمسموعيت بل هو من لوازم
 الحدوث حتى يراد من المسموع الكلام اللفظي ام لا نذكر اختلافهم في ذلك وقال ولما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى في هب
 الاشعري الى انبيجي ان يسمع وان لم يكن صوتا وذلك على خرق العادة كما كان اللفظ سبحانه يري يوم القيامة على خلاف عادة الدنيا مع
 ان لا يهكل له وله كما كان وبالجملة المسموع عند خلق الله سبحانه الادرارك والحياصة او النفس فيحيى في الاصوات وغيرها فعلى هذا يكون
 الوصف بالمسموعة مشتملا كما بين القديم والحدوث فيحيى في الكلام الموصوف. بالمسموع ان يراد النفس كقولهم سمع موسى عليه السلام
 كلام الله سبحانه واللفظي كما في قولك سمعت القرآن ومنه الاستاذ ابو اسحق الاصفهاني لان المسموع صوت بل بالضرورة والكلام
 النفس ليس بصوت فعلى هذا يكون المراد بالكلام المسموع هو اللفظ فقط والاستاذ هو الامام الكبير المتكلم الاصولي نزهة ابراهيم
 ابن محمد بن ابراهيم منسوب الى بلدة اسفراون وهو المراد بالاستاذ في عرف الكلام والاصول تليد على الشيخ ابى الحسن الباهلى
 تلميذ الشيخ ابى الحسن الاشعري وقال كنت في جنب الباهلى كقطرة في البحر وقال الباهلى كنت في جنب الاشعري كقطرة في البحر
 توفي الاستاذ يوم عاشوراء سنة ثمان وعشرون وبعثت في نيسابن وحمل الى اسفراون وقبره يستجاب عنده الدعاء كذا ذكره الشيخ محمد الحافظي
 في فصل الخطاب وهو اختيار الشيخ ابى منصور هو الامام محمد بن محمد بن محمد السمرقندي منسوب الى فاطمة اسم قرية من سمقند
 ويلقب بعلم الهلك وهو يثير على اهل السنة والجماعة ما ورده النهر وكان خفي المذهب تليد على ابى نصر عياض تلميذ ابى بكر الخوجاني
 تلميذ الامام محمد صاحب ابى حنيفة وتسمى اتباعه بالماتريديين والشيخ ابى الحسن الاشعري هو رسيه في سائر البلاد وكان شاعرا في الدين
 وتسمى اتباعه بالاشعريين ويسمى جميع الفريقين بالاشاعرة غلبه ما سمى ابى الحسن الاشعري لانه اشهر واكثر عملا بالدين والادلائل و
 توفي الامام ابو منصور سنة خمس وثلاثين وثلاثمائة ودفن بموضع يقال له جاكريز وقبره مشهور بزائر يتبرك به فعنى قوله تعالى
 حتى يسمع كلامه الله يسمع ما يد له عليه اى اللفظي كما يقسمعت علم قدره على الالفاظ الدالة على علم كيفية قائمته هذا
 لانهم وعندي في تفريح هذا التاويل على مذهب الاستاذ بحث وذلك لان الآية في شأن الكفار تمامها وان احد من المشركين
 استجارك فاصرفه حتى يسمع كلامه الله اى ان طلب الالهام منك فامن حتى يسمع القرآن من المسلمين لعلم يهتدى بسماعة لاشك
 ان ما يسمع الكافر هو الكلام اللفظي لا النفسى فالتاويل باللفظي في الآية متعين سواء قلنا بجواز سماع النفسى او بعدم جوازه
 فالواجب الكفر في التمثيل بكلام موسى عليه السلام فوسى عليه السلام سمع صوت الاله على كلام الله تعالى النفسى واوضح
 عليه ان كل حد من ايمع الصوت الدال عليه فواوجه اختصاصه باسم الكليم فذ نفعه بقوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب
 والملك بل كان صوتا ابدع الله تعالى من غير ان يكسبه احد من خلقه خص باسم الكليم بخلاف ما سمعته فان صوت العباد
 مع توسط الكتاب اى النقوش الرسومية والصحف وجوبيل النازل باللفظيننا وبين الله تعالى وهذا جواب ابى منصور واجاب
 الاستاذ بانه سمع الصوت من كل جهة بجميع البدن لا بالسمع فقط فلها هذا الخلق بالاسم وقال الامام الغزالي تبع الاشعري سمع

النفسى بلا صوت وحرف ولحق سبحانه قادر عليه كما از الغلة تصد عنها افعال جميع الحواس بالقوة الشامة فقط فان قيل واخر على قول المؤلف ليس من جنس الحروف ولا اصوات وقول الشارح معنى قديم قام بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه وقوله حتى يسمع كلام الله له مع ما يدل عليه فهذا الكل يدل على ان الكلام في الحقيقة هو النفسى واللفظ انما يسمى كلام الله مجازا للذات على الكلام الحقيقي تسمية الدال باسم المدلول لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف لصح نفيها عن نفي الكلام عن النظم فان ذلك من لوازم المجاز فان يصح ان يقال لرجل الشجاع ليس باسد بان يقبل النظم المنزل المعجز المفصل الى السوء والآيات كلام الله تعالى انما وصف النظم بهذه الصفات فهو بلا لسان مع لئلا يلزم نفي الكلام عن النظم والاجماع على خلافه اى على عدم صحة النفى وايض المعجز المتخدى به اسم مفعول والتخدى المعارضة والمنازعة مع دعوى الغلبة وقد طلب الله سبحانه من بلاء العرب ان يعارضوا القرآن بكلامه بليغ فوا يعجزهم عن ذلك ان ليس من كلام البشر وذكر المعجز تهديد لذكرى المتخدى به فلما جرد انه تكرار هو كلام الله تعالى حقيقة لا مجازا وذلك بالاجماع مع القطع بان ذلك اى التخدى انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السوء اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة اما اوله لانه لا معرفة لهم بتلك الصفة التي لا يعرفها الا خالق المتكلمين الخيا معيين بين العقل والنقل واما ثانيا فلانه ليس في وسعهم ان يأتوا بصفة قد تمت مثلها واجاب القويحي في شرح التجويد بان منكر كلامية ما بين اللفظين انما يعرفوا اعتقد في الكلامية بمعنى انه مخبرات البشر اذ ان اللفظية بمعنى انه ليس صفة تامة بلذاته تعالى بل اللفظية فلا كفر بل هو من جنسهم الا شاعرا قلنا حاصل الجواب ان الكلام ليس مجازا واللفظ بل هو حقيقة واللفظ والمعنى كليهما بالاشتراك وانما يسميه المشارح مجازا لانه مشابه للمجاز في اعتبار علاقته بالدلالة التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين كلام الله النفسى القديم ومعنى الاضافة اى اضافة الكلام الى الله سبحانه كوزن صفة له بين اللفظي الحادث المؤلف من السوء والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق والله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين انزلت خالق افعال العباد هو الحق سبحانه فيصح ان يسمى كلامه زيد بكلام الله وهو باطل قلت اراد ان مخلوق الله تعالى بلا توسط كالتا من المخلوقين اما بما يباد الصوت حتى يسمع الملك او الرسول صلى الله تعالى عليه ولم واما بما يجد النقوش في اللوح واما بخلق ادرك الحروف في قلب الملك او الرسول صلى الله تعالى عليه ولم واما بخلق الحروف لسان بلا اختيار اى كلامه زيد فليس كذلك فلا يصح النفى اصلا لان المشترك حقيقة في كل من المعنيين والحقيقة لا يوجب فيها ولا يكون الا حجازا والتخدى الا في كلام الله تعالى بمعنى مخلوقة تعالى بلا واسطة واما وقع في عبارة الشارح من انه مجاز في النظم فليس معناه ان غير موضوع النظم المؤلف بل معناه ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى لتمامه بالنفس وتسمية اللفظية بالكلام ووضع لذلك اى وضع الكلام اللفظ والفظ تفسيرى انما هو الضمير للتسمية والوضع على تاويل المذكور باعتبار دلالة على المعنى يريد ان الكلام او كما كان موضوعا للنفسى ثم وضع اللفظ له لانه على النفسى وارج عليه ان اوضح معنى ثان باعتبار العلاقة يسمى منقولا لا مشتركوا لنقل مجيل المعنى الثاني حقيقة واولا واجب بوجهين احدهما ان المنقول ما يتاخر فيه الوضع الثاني عن الوضع الاول تاخرا زمانيا والوضعان في المشترك لا

يتأخر واحد هـ عن الآخر الزمان اما قولهم كان موضوعا للنفسى ثم وضع اللفظى عبارة عن التأخر بالذات واوخر عليه انه يصعب على اثبات الاشتراك لعدم العلم بالعمية وعدم التأخرتاينهما ان المقول ما هجر استعماله في المعنى الاول واطلاق الكلام على النفسى شائع فلا يكون منقولاً بل مشتركاً وهذا المحاب هو المعتد الموافق لما ذكره العلماء في تعريف المقول فلان نزاع لهم للمشائخ في الوضع والسمية اى في كون لفظ الكلام موضوعاً للنظم وكون النظم مسمى به بل انما يسمونه بحال المشاهدة المجاز في اعتبار العلاقة واعلم ان بعض الاشاعرة ذهب الى ان النظم ايضاً قائم بذاته تعالى وهذا لو ثبت اندفع كثير من الاشكالات فارد الشان ان يذكر ويريفه فقال وذهب بعض المحققين وهو القاضي عضد الدين صاحب المواقف الى ان المعنى اى لفظ المعنى في قول مشائخنا اى قدماء الاشاعرة كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومنه موهبة فيلزم ان النظم ليس كلاماً بل في مقابلة العين وهو ما يقوم بذاته والمراد به بالمعنى لا لا يقوم بذاته وهذا شامل للفظ والمعنى جميعاً وهذا اولى من تفسيره بالقائم بالغير كما فعله القاضي لان الصفات عند الاشاعرة ليست غير الذات ولعل القاضي اعتمد ان عدم الغيرية غير ثابت كما في الصفات من العلم والقدرة فاعلم ان ما علمت قائم بذاته تعالى لا بانفسها ومرادهم من قولهم كلام الله تعالى معنى قديم ان القرامم للفظ والمعنى شامل لهما خبرتان ادعت للاهم واوخر عليه ان كلام الله ان كان اسماً للشخص القائم بذاته تعالى لا يكون ما نزل على النبي صلى الله عليه واله وسلم وما نزل في قرآن بل مثله وذو باطل قطعاً وان كان اسماً للنوع القائم بذاته تعالى مع قطع النظر عن خصوصية المحل لزم ان يكون اطلاقه على هذا الشخص من حيث خصوصه بحال يصح النفي وهو خلف ان كان موضوعاً بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية من القائم بذاته تعالى والقائمة بذوات القارئ لزم انصاف كلامه تعالى بالحدوث انصافاً حقيقياً كحدث الجزئيات القائمة بالقراء وهو باطل و ايضا القاضي لا يميل بل يقول كل من اللفظ والمعنى قديم وانما الحدوث للقراءة اوجب بوجه الاول اختيار الشق الاول وان ما يقره البرهان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وان كان معاً فربما باعتبار تعلق قرآننا بعندنا فيه نظراً للمعنى القائم بحال يغاير المعنى القائم بحال اخر مغايرة حقيقية كما اعتبارية بل بحجاب الحق ان الغايرة وان كانت ثابتة بالتدقيق الفلسفى لكنها منفية عرفاً لان اختلاف المحل في العرف كما اختلاف المكان لا يوجب التعدد والاحكام الشرعية مبنية غالباً على العرف المتبادر لا على التديقات الفلسفية ولذلك لو نقص شئ قليل من الحجر الاسقى ليقبل ليس هذا الحجر الاسقى الذى يسلم كان باطلاً فربما يجب التقبل شرعاً مع ان الكل غير الجزء وان تذكرت هذا المحل عندك كثير من الاشكالات الثانية اختيار الشق الثاني وان صحة النفي ممنوعة اذ لا يصح سلب النوع عن قرءه واما نفي كون القرآن موضوعاً للشخص من حيث خصوصه فلا نسلم بطلان الثالث اختيار الشق الثالث وان لا استحالة في انصاف الكلام بالحدث من حيث بعض اوله الرابع ان لفظ الكلام مشترك بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع ولا يلزم حدث النوع لتحقيقه في القرء القائم بذاته تعالى في الاول وانما الحادثة بعض جزئية وهو قديم اى القرآن وكل من اللفظ والمعنى كما حتمت الحائلة اى لا نقول بقدمه كما زعم من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بدى في الاستحالة للقطع بان لا يمكن اللفظ بالسبب من سبب الله الا بعد التلطف بالبدء فالسبب حادثه وكذا سائر ما بعد هاتماخر ووجهها عن جود البدء والبدء ايضاً حادثه لانها لو قدمت

لم يتم التلغظ بما يدل به هويته بمعنى اللفظ القائم بالنفس بذاته تعالى ليس ترتيب الاجزاء ونفسه كالقائم بنفس اللفظ القرآن من غير ترتيب الاجزاء وتقدم البعض على البعض هذا حال عن القائم بنفس اللفظ او نبت له والترتيب انما يحصل في اللفظ والقراءة اى الترتيب في الكلام الالهى انما يحصل بالنسبة بين الالفاظ فبالتالي والترتيب في القائم بنفس اللفظ انما يحصل اذا تلغظ به لعدم مسأله الال مسأله الموافقة على سبيل الامانة اى عدم تداه اللسان على التلغظ بالقرآن دفعة بلا ترتيب وهذا معنى قولهم المقترين وتديم والقراءة حادثة وكذا قولهم المصحح المحفوظ المكتوب تديم والسماع والحفظ والكتابة حادثة واما القائم بذاته تعالى فلا ترتيب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى وسمع غير ترتيب الاجزاء لعدم احتياجه تعالى الى الال هذا حاصل كلامه وقد افتر القاضى في ذلك رساله وقال فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وتارة على الامر القائم بالغير والشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسى فمما اصاب من اد مراده مدلول اللفظ وحده وانه هو القديم فقط عند وان العبارات تسمى بالكلام مجازا وهذا الذى فهمه من كلامه الشيخ يلزمه مفساد كثيرة لعدم تكفير من ان يكون ما بين القديمين كلاما وكعدم وقوع التحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقتر والملقى كلام الحقيقى والكل باطل كما علم من الشرط الدللىة فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد بالمعنى ما يقوم بالغير فيكون الكلام النفسى عند ارشاد ملا لفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى مكتوبا وانصاح مقرر المحفوظ وهذا الذى ذكره وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد التامل يظهر حقيقة انتهى وقال السيد السند هذا المحل الكلام الشيخ مما اختاره عبدا لكيوم الشهرة ساني في هامة الالاد مشبهة في انه اقرب الى الاحكام المنسوبة الى ظاهر الملة انتهى واجيب ان المفسد مد فوعة بما حققه الشارح من ان الكلام مشترك وليس مجازا وان وقع في كلام بعض المشائخ فهو ما دل وهو اى ما ذكره القاضى جيد لمن يتعلل لفظا قائما بالنفس بذاته تعالى او بالحقا فظ حال كونه غير مؤلف من الحروف النطقية او الخيالية المشرطة ووجد بعضها اللاحق بعدم البعض السابق ولا مؤلفا من الاشكال المكتوبة المترتبة الالته عليه علم اللفظ يريد ان كوز اللفظ قائما بذاته تعالى جييد لموافقة قواعد الشرح بلا تكلف ولكن غير معقول لوجه الاول ما ذكره القويى في شرح التجويد من ان عدم ترتيب الملفوظ او خارج عن طر العقل كحركة يكون اجزاؤها مجتمعة فى الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على بعض الثانى انه لو لم يكن ترتيب فالفرق بين لمع ولمع اسم الله الرحمن الرحيم الكلام فى التكرين قال الله والتكرين وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل بفتح الفاء والظن والتخبيق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك كالصنع والابداع وهذه اسماءه مع قطع النظر عن خصوصية المكون ومع النظر اليها يسمى تزيقا وتصويرا واحياء واما تة الى غير ذلك ويفسر بتخرجه المعدم من العدم الى الوجود اى جعل المعدم موجبا لافلازم ان الخراج يستدعى كون الخرج موجبا للفرق بين ما يعبر بغير الال اول لاشتمالك الصفة والثانى تعريف لها وهو موجبه من حيث اللفظة اذ التعبير من العبر على الشئ والتفسير من الضرو هو الكشف عن المستتر وما يجب ان يعلم ان فى هذا التعبير والتفسير تسامحا فان الفعل للظن والخراج ونحوها معان مصدبة اضافية فلا يمكن جعلها من صفات الحق سبحانه اما ولا فلانه لا وجود لها فى الخارج بل هى امر اعتبارية واما ثانيا فلانه لا يوصف الشئ بالاهنات الا عند جم المضاف الاخرى باجماع العقلاء فلا يعقل ان تصاف البارى بالخراج الا عند جم الخرج فيلزم اما

حدثت الصفة الالهية او قدمه المصنوعات وكلاهما محال فوجب ان يكون الصفة هي المعنى الذي يكون مبدل الخلق والايجاد والاخراج
 ونحوها صفة الله تعالى اعلم ان اهل السنة اختلفوا في التكوين على ثلاثة اقوال احدها قول الاشعرية ان الصفات الحقيقية سبع
 للبرق والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام واما التكوين فمعنى اضافي حادث راجع الى القدرة والارادة فانها اذا تعلق
 الارادة بوجوه شئ اخرج القدرة من العدم الى الوجود فهذا الاخراج هو الذي يزعمونه تكويناً ومن ادعى ان احوالها حدثت بغير
 صفة تامة فعليه البرهان بتأييدها قول الامام ابي منصور الماتريدي واتباعه كالمصنف ان التكوين صفة تامة لان القدرة صفة مصححة
 لصدور المقدور والارادة صفة متحركة لصدور التكوين صفة مؤثرة ولها اسماء مجب متعلقاتها فان تعلقها بالبرق فتزريقاً وبالجمرة
 فاحياء وقس عليه ثانياً قول بعض ائمتنا ورايهم ان التزريق والايحاء ونحوها صفات حقيقية وليس مجموعها الى صفة واحدة
 فعلى هذا تكون الصفات خارجة عن الحصر وهو مذاهب بعض الصوفية لا يهابون العقل والنقل لا تقادما على انه تعالى خالق
 للعالم يكون له وامتناع الاطلاق الاسم المشتق على الشئ عطف على الالهاق او على انه خالق من غير ان يكون ماخذ الاشتقان كالتكوين
 والتكوين وصفه قائماً به وفي دلالته هذا الكلام على كونه زائداً على الصفات السبع نظراً زليلاً بوجهه احدها انه يتمتع قيام الحوادث
 بذاته لما مر من دعوى الضرورة في مجتهد العلم بتأييدها انه وصفه انه في كلامه الاولي بان الخالق كقول تعالى خالق كل شئ فلو لم يكن في
 الازل خالق لزم الكذب والدلل على المجازي الخالق فيما يستقبل والقادر على الخلق من غير تعدد الحقيقة وفيه اشارة الى الجواهر
 الذين ذكرهم الاشاعرة عن هذا الدليل احد هما انه مجازي بالنظر الى ما يستقبل وهذا تاويل الامام الغزالي قاله كونه خالقاً في الازل
 يخلق ثانياً القادر على الخلق وهو تاويل صاحب جمع المجموع قال ازيلية اسم الخالق راجع الى القدرة لا الفعل فالخالق من له القدرة
 على الخلق لا انه بالفعل موصوف بالخلق وحاصل الرد انه عدل من الحقيقة الى المجاز وهذا لا يجنب الاعند تعدد الحقيقة ولا تعدد ههنا
 مجاز ان يكون الخلق صفة ازيلية ثم ذكروها ثانياً للرد على التاويل الثاني بقوله على ان لوجهاً لاطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق
 بجواز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض فيجوز اطلاق الاسم عليه لقدمه على السواد وادرج عليه ان يجوز ان لا يتمتع بالخلق
 لغة ولكن يتمتع لعدم الاذن الشرعي وفيه نظره لان هلا للغة لا يسمون الصباغ اسقوا حجر ثانياً انه لو كان التكوين حادثاً فاما بتكوين
 اخر كان الحادث يحتاج الى ايجاد الموجد فيلزم التسلسل لان انتقال الكلام الى التكوين الثاني وهو ايضا حادث بتكوين ثالث وهلم جرا
 وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم لان وجوهه صار موقوفاً على تكوينات غير متناهية ووجهها محال فكل ما يتوقف عليه
 مع انه متشاهد واما بدنه اي بلا تكوين اخر يلزم بنفسه فيستغنى الحادث اي التكوين عن الحادث والاحداث وفيه
 تعجيل للصانع لانه اذا اجاز حدث حادث واحد بلا محدث لزم جواز ذلك في الكائنات كلها فالبرقي حاجة الى الصانع وهو
 سفسطة واجب عنه وتوجهين احدهما ان تكون التكوين عينه فالتكوين ممكن بتكوين هو نفسه لا يخفى انه كلامه غير محصل بطله
 ما سيدكر ان التكوين غير الممكن ومن البديهي ان الاثر غير المؤثر ويحاج بان معنى العينية انه ليس في الخارج الامكنون اما التكوين
 فانه انبأرى فعلى هذا لا يحتاج الى تكوين ثانياً ان نفس التكوين الذي هو صفة الحق سبحانه تعلق اولاً بوجه نفسه ثم بوجه الكون

ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده سبقا ذاتيا كما كان قيام الاعراض بجبالها مقدم على وجودها فقد ما ذاتيا لما تقر ان محل
العرض مقدم له والقوم مقدم على الوجود بالذات فعلى هذا قيام التكون بذاته تعالى مقدم على وجوده فيجب ان يكون في المرتبة للمقدّم
متعلقا بوجود نفسه في المرتبة الثانية وان لم يكن هناك تقدم بالزمان وادرج عليه ان كون الشيء علة لنفسه سفسط لا تسع وتسد باب
اثبات الصانع ربها انه لو حدث محدث اصاب في ذاته فيصير محلا للمحدث او رجع عليه ان تكرار الدليل الاول واجب بان الدليل
الاول مبني على ان صفة الشيء لا تقوم الا به وان ذلك ظاهر مستغنى عن البيان ولذا كان الدليل شقا واحدا واما هذا الدليل ثانيا
ابطال الاحتمالات ولذا احتل على شقين اولى كما ذهب اليه ابو الهذيل المعتزلي من ان تكون كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا
وكونا لنفسه اذ لا معنى للخالق والمكون الا من قام به الخلق والتكوين والاختفاء في استحالة وذهب الرازي وبشر بن المعتزلي
ان التكوين حادث لا في محل وهو ظاهر الفساد لان الصفة لا توجد الا قائمة بموصوف ثم اراد الشرّ ترجيح مذهب الاشعرية فقال
وبني هذه الأدلة الدالة على الزلية التكوين على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة واما اذا كانت صفة اعتبارية كما ذهب
اليه الاشعرية فالادلة غير تامّة اما الاول والرابع فلان لا يلزم كون تعالى محلا للمحدث كما لا يلزم من كونه مسجودا زيد به المعبود واما
الثاني فلانه يجب التاويل لتقدم الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المصنوعات او تحقق الاضافة بدون احد المضافين كما هو
محال واما الثالث فلان المحتاج الى الاحداث وهو الموجب لا الامر العدم الا اعتباري المحققون من المتكلمين وهم الاشعرية وتبعهم
الشيخ على انه من الاضافات الاضافة عند المتكلمين معنى موهوم يتعقل من نسبة شيء الى شيء فان التكوين اضافة بين الخالق ومخلوقه الاضافة
العقلية الاعتبارية العقلية كما يكون لوجود في الخارج ولا قيام الا في اذهان المعبرين مثل كون الصانع تعالى وقدر من تيل كل شيء
ومعه وبعدة وهذا كورا بالسنتنا ومعبود لنا وعيينا او عيبتنا ونحو ذلك ولا شك في ان بعض هذه الاضافات حادثه لا يلزم من
حدتها محال فكل ذلك التكوين والملاصق في الاول عطف على الضمير في ان بعض هذه الاضافات هو مبدأ التطبيق والترتيب والاحياء
وغير ذلك ولا دليل على كونه اي كون البداء صفة اخرى سوى القادرة والارادة والكسفي بعضهم بالقدر وهو غير صحيح لان نسبة القدرة
الى وجود الشيء وعدمه سواء فكيف يترجحها وجوده على عدمه بدون الارادة والذلك اشار الشيخ بقوله فان القدرة وان كانت
نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء ولكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين انتهى كلامه المحققين وادرج عليه ان
التكوين هو المعنى الذي يجرح العقل في الفاعل ويميز الفاعل بعن غيره ويرتبط به بالمفعول وان لم يكن المفعول موجبا فانك تجد
في الضارب عند تصوره ضارا بمعنى يميز عن غير الضارب ويرتبط بالضرب في العقل وان لم يتحقق من الضرب في الخارج وهذا
المعنى يصح في الموجب ايضا مع ان لا تارة له ولا ارادة فهو غيرها بل هو موجبه في الواجب بالنسبة الى وجود القدرة والارادة
المستندتين الى ذاته تعالى فهو غيرها البتة اقول ومن رجعي الى وجان لم يجحد في الضارب قبل ضربه معنى الا كونه نادرا على الضرب
اوضاريا فيمسياني وايضا يد عليه انه لو كان هذا المعنى موجبا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة لزم ان يكون بالنسبة الى نفس
هذا المعنى ايم فيلزم الدورا والتسلسل اما الجواب بان هذا المعنى صادر من الواجب بتوسط نفسه فيلزم ان يكون الشيء علة لنفسه

ولما استدل القائلون بحادث التكوين بانه اى وحادث التكوين لا يتصور بدون وجود المكون بالفصح كما ضرب لا يتصور وجوده بدون
المضرب فلوكان قدما يلزم قدم المكونات كزيد وعمر وهو محال اشارة الى الجواب بقوله وهو اى التكوين تكوينه تعالى للعالم قيل اى
من شأنه تكوين العالم فلا يرد ان تكوينه ذوقه وجوده غير قديم وكله جزم من اجزاء حركه من زعم ان بعض اجزائه قد يسر
كاهيولى والبدن المجرد والنفس الناطقة والعقول وهو من هب ابن زكريا الرازى الطبيب لاني الازل بل لو نعت وجوده على حسب علمه
وارادته صفة للوقت اى ذوقه المعين في علمه امراد به واعلم ان لما تريد به عن هذا الاستدلال جوايب احدهما ان نسبة التكوين الى
المكون ليس كنسبة الضرب الى المضروب لان الضرب معنى اضافي لا يعقل بدون وجود الضارب المضرب بخلاف التكوين فارضفة
حقيقية اذلية اذ انعلقت بالمكون صار موجودا وتعلقاتها حادثه فالمكونات حادثه ولا يلزم من قدم الصفة قدم متعلقاتها كما لا يلزم
من قدم القدره والمعمر والبصر قدم المقدرات والسموعات والبصريات تأييدها ان التكوين قديم وتعلقاته ايضاً قديمه ويمكن تدلن
في الازل بوجود كل مكون ذوقه معلوم فيكون حادث المكونات بحادث اوقاتها فلا يلزم قدمها وكلام المصنئ للرحمين لانه وقع
غير واضح المعنى ولكن الشئ محمل على الجواب الاول فقال فالنكون باق ازل ابدل والمكون حادث بحادث التعلق كما في العلم والقدره ونحوها
من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها كون تعلقاتها حادثه وهذا الجواب الذي ذكرناه تحقيق ما يقال اى هو
حاصل الدليل الذي ذكره صاحب العمدة على قدم التكوين فمعارضه استدلال الاشعريه ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او
صفة من صفاته لزم تعطل الصانع واستنفا للحوادث عن المحادث وهو محال وان تعلق فاما ان يتلزم ذلك اى التعلق قدم ما يتعلق
وجوده به الضمير الاول لما الموصولة والمرادها العالم والثاني للذات والصفات بتاويل المذكور فيلزم قدم العالم وهو باطل والا اى ان لم
يتلزم قدم الذات والصفة قدم المكونات المتعلقة بها فيمكن التكوين ايضاً قديماً كما في الصفات مع حادث المكونات المتعلقة به وانما
كان كلام الشئ تحقيقاً الوجهين احدهما ان المقصود على خلاصة ما يدفع استدلالهم وهو قدم الصفة مع حادث تعلقاتها بخلاف عبارة
العمدة فانها مشتتة على بطل مقدمات لا يكثر الفاضل ههنا في ابطالها كعطل الصانع و قدم العالم وغير ذلك لانفاق الفريقين على
بطلانها تأنيها ان الشئ وضح حادث المكونات مع قدم التكوين بالشواهد من الصفات بخلاف صاحب العمدة وما يقال في جواب استدلال
الاشعريه والقائل صاحب الكفاية قال استدلال المضمم بقوله لو كان التكوين ازلياً لتعلق وجود المكون به في الازل فكان العالم قديماً
قلنا اذا سلمت تعلق وجود المكون بالتكوين فقد سلمت انحادثه اذ القديم لا يتعلق وجوده بالغير كما يتعلق وجوده بغيره فهو حادث
انتهى كلامه من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول مجده انه اذ القديم لا يتعلق وجوده بالغير كما يتعلق وجوده بغيره
نظراً لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقوله الفلاسفة فانهم يقسمون كل من القديم والحادث الى ذاتي ووافي فالقديم
بالذات فالاحتياج في الوجود الى غيره وهو الواجب تعالى فقط والقديم بالزمان ما لا يسبق عد على وجوده سواء كان غير محتاج الى غيره
كالواجب واحتجاجاً كالغائب زعمه والحادث بالذات ما يحتاج الى غيره سواء كان قديماً بالزمان كالغائب عندهم اذ لا يزيد للحادث
بالزمان ما يسبق عد على وجوده وكزيد واما عند المتكلمين فالحوادث ما يوجد به بانية اى يكون مسبوقاً بالعدم والقديم بخلافه وهم

يكون القديم بالزمان الحادث بالذات نعم قد ذهب بعض المتأخرين من الأشاعرة الى الصفات الالهية كذلك لكن القدماء
 يتكرونها ويحذفون وتعلق وجوده اى وجود المكون وفي لفظ المحرر اشارة الى فاسيد كوقوله نعم بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى اى كون
 عدمه سابقا على وجوده بخلافه اى كون محتاجا الى الغير اراد به الواجب عز اسمه صادرا عنه تفسير لقوله محتاجا ووقال بطريق الاحتياج
 لكان احسن دأما من انزل الى الابد بدوامه بتمام هذا الغير كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالمهيولى
 مثلا وكذا العقول العشرية والنفوس الناطقة والاملاك والكواكب والناصر فانهم قالوا هو صادرة عن الواجب مع ذلك ليس محتاجا
 مسبوقا لعدمه وحاصل هذا النظر ان اللازم من تعلق المكون بالتكوين هو حدثه بالذات ومعناه الاحتياج الى الغير هذا لا ينافي
 كون المكون اذليا والواجب انما يتم بانبات الحدوث الزماني اى كون وجوده مسبوقا لعدمه نعم توجيه الكلام الكفاية واعتراض بصحة
 اذا ضم اليه خصيصة من خارج وهي كون الصانع تعالى مختارا كما قال اذا اشتبنا صمد العالم من الصانع بالاحتياط كما هو ذهب
 اهل السنة دون الاحتياج كما هو رأى الفلاسفة والاحتياج ضد الاحتياط معناه وجوب صمد الاثر عن المؤثر من غير ان يكون له اختيار
 في تركه كالخروج من النار الهضبة من الشمس بدليل لا يتوقف على حدث العالم ولا لزوم الدور وتوضيحه ان المشهور عند المشائخ
 اثبات حدث العالم ولا يبرهان بالحركة والسكون الذى قدر في الشرح تفصيله ثم اثبات اختيار الصانع بحدوث العالم تالين لم
 يكن الصانع مختارا لكان العلم قد ما كانه ليس بقديم فالصانع مختارا فلواتبنا اختيار الصانع بهذا الدليل لم يكن تخصيص كلام الكفاية كانه
 اثبات للحدث بالاختيار فلزم الدور كان القول بتعلق وجوده اى العالم بتكوين الله تعالى قولنا وجد اى سبق العلم عليه و
 ذلك لان مصنف القادر المختار لا يكون قدما يسبق الاختيار على وجوده فعلى هذا يكون كل ما يتعلق بوجوده بالتكوين حادثا بالزمان
 فلا يلزم قدم العالم من قدم التكوين واذا ذهب اليه الفلاسفة من قدم بعض الممكنات لمبنى على ان الصانع موجب تعالى عن ذلك
 ثم لا يخفى ان الاشاعرة ادلة على اختياره بله توقف على حدث العالم فلهذا ان الاحتياج نقص ببداية العقل يجب تنزيه الواجب عنه
 واورد عليه انه موجب للصفات عندكم فاجيب بان الاحتياج والصفات كمال وذلك لان الصفات كالات فالاحتياج كمال كمال
 للخالق عنه نقص منها ان النظام الجبري يستحيل ان يصدر عن غير مختار سين كونه الله ومنها انه لو كان الصانع موجبا لزم نفي
 الحوادث او صدرها بلا علة او التسلسل واتخلف المعلول عن العلة التامة لانه ان لم يوجد شيء فاول وان وجد بل هو حادثا
 وان وجد عن موجب فاما ان لا ينتهى الى قديم فالثالث واى ينتهى فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة وتعالى التسلسل المحال و
 لو للمتناقيات فالرابع وفي شرح الواقفي قيل هذا برهان بدعي تفرد به المص غير محتاج الى الحدوث العالم ومنها النصوص الناطقة
 بالادته تعالى ومثبتة اختياره ان قلت فواجه قول المشائخ اذا اشتبنا مع الاله لا غير خافية عليه قلت لا بما غير مشبهة ولعلها
 محل نظر ومن ههنا اى من الحوادث عند المتكلمين ما يسبق على وجوده والقديم بخلاف هذا الكلام من بقية وجه النظر قوله
 نعم الى ههنا جملة معترضة يقال ان التخصيص اى تصحيح المص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض
 الاجزاء كالمهيولى فهذا الرد انما يتم اذا كان المراد بالقديم كمالا بدلية والحادث ماله بدلية والاى وان لم يكن المراد ذلك بل ريد

بالحادث ما يحتاج إلى غيره وبالقديم ما لا يحتاج فلا معنى للدور على الفلاسفة فهم اى الفلاسفة انما يقولون بقدمها اى الهوى بمعنى
 عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونها بالغير كما هم معتزون بان مبدءها الواجب سبحانه فبى عدمهم حادثه بالذات والحاصل
 اى حاصل الجواب الذى ذكره المصنف عن استدلال الاشاعره اننا لنسلم اننا لا نخصص التكوين بدين وسجد المكون ولا نسلم ان وزان معه
 اى نسبة التكوين مع المكون وزان الضرب مع المضرب فان الضرب صفة اضافية لا يخصص بدين المضافين اعنى الضارب و
 المضرب والتكوين صفة حقيقية هي مبداء الافئدة التى اخراج المعدم من العدم الى الوجود لا عينها اى ليس التكوين عين الافئدة وان
 وقع فى عبارة المشائخ تاسعا وهذا رد على من لا يفهم تاسع المشائخ فى عبارتهم فزعم انهم قائلون بان التكوين هو اخراج المعدم من
 العدم الى الوجود حتى لو كانت صفة التكوين بينها على ما وقع فى عبارة المشائخ حيث عبروا عن هذه الصفة بالتكوين واليجاد و
 الضيق وفسرها باخراج المعدم الى الوجود لكان القول يتحقق اى صفة التكوين بدون المكونات كقوله اى انما الحق الصريح تكبرا
 وانكار المضربى واعلم ان صاحب العمدة حمل كلام المشائخ على ظاهره وزعم ان التكوين نفس الافئدة واجاب عن استدلال الاشعرية
 بالفرق بين الضرب والتكوين بان الاول يقتضى حصول المفعول لعدم بقائه بخلاف الثانى بقاءه فذو فاعلم بقوله فلا يردع اى
 استدلال الاشعرية بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل لبقاء فلا بد لتفادىه بالمفعول ووصول لام اليه من وجوه المفعول متعلق
 بلا بد معه مع الضرب اذ لو تأخر المفعول لانعدمه اى الضرب بخلاف فعل الباري تعالى فاننا زلنا وجب الدوام ببقاى الوقت
 ووجه المفعول وانما لا يندفع لان هذا استدلال ضعيف فى مقابلة الضرورة فلا يعاب به وهو اى التكوين غير المكون اى المخوق
 عندنا اى عند المتأخرين بخلاف الاشعرية على ما اشتهر عندهم لكن يجب ان يعلم ان تغاير التكوين والمكون اظهره من الشمس القول
 بانحاده ولا يصح عن لد احدى عقل فكيف يصح عن الاشعرى الذى هو شيخ المحققين ورئيس المخلصين وقد تحير بعض الناس فيه
 وشنع بعضهم على الاشعرى تشبيها شديدا وذكر بعضهم ان الشيخ قال الخلق هو المخوق تغاير الغويا مجازيا فغذاط الناقلون وسيد ذكر
 الشواهد اخرى من تأويله لان الفعل يعاير المفعول بالضربة كالضرب والمضرب والامثلة مع المأكول اورد عليه انك حقتان
 التكوين مبداء الفعل لا نفس الفعل وان نسبة التكوين مع المكون ليس كنسبة الضارب والمضرب ايجابا وان الدليل الزامى
 والاشعرى يجعله نفس الفعل وثانيا بان المراد بالفعل مبداه وقوله كالضرب ايراد للنظير المشابه لا تمثيل وان لو كان نفس المكون
 لزوم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه بلا احتياج الى صانع ضرورة انه مكنون بالتكوين الذى هو عينه فيكون تديما لان وجوهه
 عن ذاته هذا هو معنى الوجوب والواجب قد علم قالوا والعجب ان الاشعرى لم يقل بقدم التكوين تخرا عن قدم العالم فلزمه ما فرغنه
 مع محالات اخر مستغنيا عن الصانع اذ الاحتياج اليه ليس الا فى اليجاد وهو محال ولزم ان لا يكون الخلق تعلق بالعالم سوى ان
 قدم منه اى الزمان وقيل بالرتبة الاستواء فى القدم والنتيجة بان وجوبه ليس بالتكوين وفيه انه لولا حظنا الدليل السابق
 اتفقنا لتقدم بالرتبة ايضا للاستواء فى الوجوب الذاتي وقادر عليه من غير صنع وتأثيره ضرورة تكونه بنفسه وهذا اى التقدم والقدرة
 لا يوجب كونه خالقا وكون العالم مخلوقا فلا يهيج القول بان خالق العالم وصانعه وهذا خلف بالضم القول الباطل المخالف للحق

ولزم ان يكون الله تعالى مكونا للاشياء انزلت هذا هو الحال الذي ذكرنا في الاقامة واعادة قلت قد ذكر في كل من الوجهين وجه
 آخر في لزوم هذا الحال فلا تكرر ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين قيل هذا بحث لغوي لا ينفع في المطالب العلمية
 وفيه نظر والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى ولزوم ان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا
 الحجر خالق السواد اذا لا معنى للخالق ولا اسود الا من قام به الخلق والسواد وهما اى الخلق والسواد واحد لان الخلق تكوين والسواد
 مكون والتكوين عين المكون لهما واحد وهو الحجر وذلك لا يتحداهما تكون الحجر محلا للسواد يتزوم كونه محلا للخلق ايضا فيصح
 وصف الحجر بان خالق وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغيير الفعل والمفعول ضروريا يريدان الحكم بتغيير التكوين والمكون بدوى و
 البدوى لا يحتاج الى الدليل بل لا يحتاج الى الدليل عليه فهذه الوجوه التي ذكرها الماتريدية ليست بدلا من بل تنبيهات على
 بله الحكم لكنه ينبغي للعاقل ان يتأمل في امثال هذه المباحث هذا اعتراض من الماتريدية على الماتريدية وتوجهها لما اشتهر عن
 الاشعرية ولا ينسب الى الراشدين من علماء اصول كمالاشعري ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تميز بل يطرد خبر
 بمعنى الامر لكرامهم محلا اى معنى يصلح محلا للترافع العلماء وخلاف العقلاء لئلا يلزم نسبة الماتريدية الى الراشدين وان لم يمكن الجدل
 نسب الوهم الى الناقلين فان من قال للتكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول اما المعنى
 الذي يبرعنا بالتكوين والايجاد ونحو ذلك امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امر محققا مغايرا
 للمفعول في الخارج وهذا من هبه المتكلمين وزعم الكهلاء الاضامة عرض موجود في الخارج ولم يرد هذا القائل ان مفهوم التكوين
 هو عينه مفهوم المكون ليزوم المحالات وهذا اى قولهم التكوين عين المكون كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج يريد فع
 الاستبعاد عن هذا التوجيه باثبات نظرية وهذه مسألة اختلف فيه العقلاء على اقول فلا يتم ابطال هذا الراى اى اذا كان
 مراد الاشعرية من قولهم التكوين عين المكون ان التكوين امر اعتباري غير موجود فلا يتم ابطاله مادام ذكره الماتريدية من الادلة الاثباتية
 ان تكون الاشياء وصدورها عن البارى تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدر والارادة وهذا محل بحث فما
 قال الاشعرية يصلح محلا للترافع وليس استحالته بديهية بل هو الحق كما قال والتحقيق ان تدلق القدرة على رتب الارادة بوجود
 المقدرة لرتبة الابداء متنقذ بالتعلق والاراد بمعنى متعلقة بالوجود اذا نسب الى القدرة خبر لان يسمى ايجابها لى ايجاب
 القدرة للقدر وذا السبب هذا التعلق الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك من الايجاد والاختراع حقيقة اى حقيقة
 التكوين امر اضافي وهو كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدرة لرتبة اى وقت وجوده المقدرة على عمل تعالى ثم يتحقق حسب
 خصوصيات الافعال كالترزيق فاذا كان المقدرة رتبا وتعلقت القدرة والارادة به يسمى التعلق ترزيقا والتصوير والحياء و
 الامانة وغير ذلك اى ما لا يكاد يشاهد اى ما يكون كل من ذلك من الافعال صفة حقيقية ازلية لما تقدر به بعض عملها وادراكه بالتميز
 بيان عن هبه ثالث وذهب اليه بعض الماتريدية وهوان التكوين ليس امر اعتباريا كما قال الاشعري ولا صفة حقيقية واحدة كما
 قالت الماتريدية بارجح التصوير والترزيق ونحوها اليه كل من هاهنا صفة حقيقية فعلى هذا تكون الصفات الحقيقية خارجة عن

الحصر وما وراء النهري بلاد بخارا وسمرقند وسف واسبغيا ب محمد شاش واوزجند و خوارزم وكاشغور والنهر هو جيحون يخرج من جبال
 بدخشان ويمر الى المغرب الشمال الى ارض بلخ و ترمذ ثم ينطفئ الى الجنوب ثم الى المغرب ينصب في بحيرة خوارزم وقد ينصب في بحيرة
 طبرستان والبحيرة ما لم يحرسيم الطول والعرض غير متصل بالبحر المحيط ومحيط بحيرة طبرستان الفخمسائة فيسبح وهذه البلاد
 على شمال نهر والتمية بما وراء النهر ما من اهلها او من اهل البلاد الجنوبية فان وراء من الاضداد يطلق على القدام والمخلف
 وقد نشأ ما وراء النهر من لا يخصي عددهم من الفقهاء الحنفية ونية تكثير اللقد ماء اعراض على هذا المذهب بيان ان الاثني عشرية
 حصر القدام في ذات الحق سبحانه وانما اثبتوا صفات القديمة السبعة والتمانية للضرورة الموجبة لا ثباتها ولما كان صفة التكوين كافية
 في وجوه الزنن والصورة والهيئة وغيره لم يكن ضرورة في اثبات صفة سوى التكوين فينبغي نفى الاضدية فيه جدا انما قال لان
 التثنية يلزم القائمين بالسبعة والتمانية ايضا وان لم تكن متغايرة ان وهلية وقدرة في بحث الصفات ان الحلال هو نقد القد ماء
 المتغايرة لا تعد صفات قد يمة قائمة بذات قد يمة والصفات ليست غير الذات ولا بعضها غير بعض فليس فيها اثبات القد ماء
 المتغايرة والله يقول ان القد ماء وان كانت غير متغايرة لكن الانسب بالتوحيد لتقليل اثباتها وعندى ان هذا كلام شعري لا
 يباسبه في المباحث العلية الا لا يخفى على عاقل ان اثبات الصفة القديمة ان كان محظا بالتوحيد وجب نفى السبع ايضا والقول
 بانها عين الذات وان لم يحل فلا جاس في اثبات صفات غير متناهية بل هو الاثني عشرية بالكمال الا لم ياذكل صفة فهو كمال و
 المناسب ان لا يخصي كماله بل يجب ذلك ومن البراهين القاطعة على ذلك ان بعض الاعداد ليس اولى من بعض فثبتت
 القدر المتساوي من الصفات الترح بل مرجع وهذا الذي ذكره العلماء من هب الصوفية والده سبحانه اعلم والا قرب الى التوحيد ما ذهب
 اليه المحققون منهم يريد ترجيح مذهب الجمهور المتأثرية على مذهب هذا البعض منهم وليس مرادة اختيار هذا المذهب على سائر
 المذاهب فان المختار عندنا ان التكوين امر اعتباري ارجع الى القدر كما صرح به في مؤلفاته وهو ان مرجع الكل من الترتيب و
 التصوير ونحوهما الى التكوين فان ان تعلق بالحوية يسمى احياء والموت امانة وبالسوية تصوير وبالرقق ترزيق والغير ذلك فاحمل
 تكوين وانما الخصوص اى التسمية باسمه بخصوصية التقلبات بسببه الله الرحمن الرحيم الكل في الازادة قال الله
والازادة صفة لله تعالى ازلية قائمة بان التبرك ذلك مع انه مفهوم ما سبق في اوائل بحث الصفات توكيدا وتحقيقا
 لاثبات صفة قد يمة اللام صلة لقول تحقيقا لله تعالى تقتضى تخصيص المكونات بوجه دون وجه فو وقت دور وت يريد
 البرهان على رجوعها وتقرير بان نسبة العلم والقدرة الى كل مكون على السواء فتخصيص بعض المكونات بوجه من الشكل الرب
 والوضع وبعضها بوجه اخر منها وايضا بعضها في زمان وبعضها في زمان اخر ليس بالعلم والقدرة بل بصفة اخرى وهى الازادة
 والا لفر الروحان بل مرجع لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بكمالهم الذات اى انه توجب صدق الفعل عنها بلا
 اختيار كصدق الاحراق عن النار كما فعل بالازادة والاختيار واستدوا بوجوه احد ها لكونه يريد تعلق الازادة باحد المقدورين
 املا لها فيلزم الروحان بل مرجع وهو باطل واما لا لذا هبل لمرجع فننقل الكلام اليه ويتسلسل المرجحات واجيب تارة باحتيا

الشيء الاول والمتخالفه ان يبرح احد مقدميه بلا ربح كما في قدم العيشان ولا يلزم من مجرد ربحان وجود الممكن على عد من
تأخر باختيار الشق الثاني وان التصورات المتعاقبة في الواجب تغلب مبرحات ولكن يرد عليه برهان التلبيق ثانياً ان القدر
والارادة عندكم متعلقتان من الارز بوجوه الحوادث فوقت معين فهذا يوجب وجوده في ذلك الوقت وجوباً وهو لا يجاب
اجيب بالفرق إما في الافراد وجوب بشره تعلق القدرة والارادة بخلاف الاجباب وانما ثانياً فاللا يمكن عقلاً من المختار ان
يختار الظروف الاخر بخلاف الموجب فان صدر الطرف الاخر عند محال عقلاً فانها ان ارادة المختار إيجاد الاثر في حال
وجود الاثر و حال عدمه وكلاهما محال لانه في الاول واجب الوجود وفي الثاني ممتنع الوجود اجيب بانها في حال عدمها متعلقة
بالإيجاد في ثاني الحال ففي ههنا يختار البحث الاول ان قلت المتكلمون قد يجعلون الايجاب في مقابلة الارادة كما فعله الشيخ وقد
قد يجعلونه في مقابلة القدرة كما فعله صاحب المواقف فما وجه ذلك قلنا الايجاب منافع القدرة والارادة جميعاً لان
الاجباب وجوب صدر الاثر الواحد واستحالة تركه والقدرة هي التمكن من الفعل والترك والارادة ترجيح احد الاثرين
المقدرين فعمل من القدرة والارادة يقتضي جواز صدر الاثر وعدمه البحث الثاني زعم الفلاسفة المسلمون ان ارادة تعالى هي على
الحيط بكل العالم وبما يجيب ان يكون الكل عليه من النظام الاكمل فهذا العلم مصدر لفيضان الوجود على الممكنات من غير قصد
وسموها العناية الالهية وحره الاشارة بان العلم تابع للمعلوم فلا يصح مرجحاً فاجاب الجلاء بان التابع هو العلم الانفعال اما
العلم الفعلي فليس تابعاً للمعلوم بل للمعلوم تابع ل فيصلح ان يكون مرجحاً فاجاب المشائخ بدعوى الضرورية في استثناء نسبة العلم
الى المعلومات فعلياً والفعاليات التجارية بتقيام النون على الجيم قوم من المعتزلة اذ قرئ مستقلاً يسبون الى محمد بن الحسين البخاري
من انه يريد بذاته لا بصفته ولا يخفى ان كون الذات عين الصفات مذهب المعتزلة والفلاسفة تخصيص البخارية بحمل نظرو
لعلمه ذهب الى العينية والارادة خاصة وحر الهمام عليهم بان فعله وتلك في كونه مرئياً وبعض المعتزلة وهم الجبائية وعبد
الجبار من انه يريد ب ارادة حادثه لا في محل اي فائمه بنفسها لانها لو حدثت في ذاته تعالى لزم قيام الحوادث به تعالى وفي محل
غير ذاته لزم انصاف هذا الغير بصفة الله تعالى ورح بان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة لغيره اما استدلالهم على حد ثنا بان قد هما
يستلزم قدم المراد فيا بلان الصفة قديمة وتلقم حادوث والكرامية من ارادته تعالى حادثه في ذاته لغيره لزم قيام الحوادث
بالواجب تعالى وقال جماعة من كبار المعتزلة كما للحسين والنظام والملاحظ والعلاف والرافع القاسم الطنجي ومحمد بن الخواري ان ارادته تعالى
هي علم بنفع في الفعل وقال لنعبي هي وفعل العلم بنفع وفي فعل غيره الامرية قال البخاري قوله انها امر عد في اي كونه غير ساه و
لا مغلوب ولا مكره ويبطل الاولين ان الفعل للتعلم استعمال لغيره تغلب والامر غير الارادة كما في قصة العبد السيد والثالث
صدر على الجواد والدليل على ما ذكرنا من انها الالية قائمه بذاته تعالى الايات الناطقة بآيات صفة الارادة والمشيئة تعالى لقوله
تعالى يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وهذا من على الفلاسفة والارادة والمشيئة صفة واحدة عندنا مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به
وهذا من على البخارية وبعض المعتزلة وانتفاع قيام الحوادث بذاته تعالى هذا دليل على الكرامة وايضاً دليل ثان نظام العالم ووجوه

على الوجه الاوفى واذا هلم وهذا ما اتفق عليه الحكماء واهل السنن دليل على كونه صانعة تادرا مختارا لان غير المختار لا يستطيع فعلا بل يبا
واحد فكيف يفعل انفة لا يخصص عدوا محايها وهذا بالضرة وادع عليه بوجهين احد هما ان الدليل لا يتم الا اذا ابطنا قول
الفلاسفة ان هذا النظام اعمل الوجوه الممكنة فلنا نسبة الكمال واجبه الكامل اجيب بان كلامه شوي في مقابلة الضرورة فلا يعاب به
الثاني انه يجزي ان يصدر عن الموجب بالذات موجبه مختار فيحدث العالم على اللفظ العجيب بالتوسط اجيب بان ماسوي الله سبحانه
حادث واصله للحادث مختار البتة ودفع بان الثابت هو حدث الاحسان وكلامه اضر فقط فيحتمل ان يكون الواسطة مجرد اجيب بان
لا يخرج غير الواجب قلت ولكنك لم يتم دليل عليه كماله يتم على اثبات مجرد غير الواجب ولكن لم يذهب الى الواسطة المختارة احد فلا يخرج
الى ابطالها وكذا حدث دليل ثالث اى حدث العالم يدل على ان صانعة مختارا ولو كان صانعة موجبا بالذات لزم قدمه قدم العالم
ضرورة متناع تخلف المعلول عن علتها الموجبة التخلف وليس مانع وتخلف المعلول عن علتها ان يكون العلة موجبة والمعلول غير موجبه
واما كان محال لا يتخلف لكان تخلفه صفة وصدرة مرة رحمانا بله رحمة وهو محال وانما قيد بالموجبة لان العلة المختارة يجب تخلف
المعلول عنها لان ارادته تخرج صدرة تارة وعدم تارة ودعوى الضرورة في هذه المسئلة النظرية على نظر لعل اراد بالضرورة اليقين
بسم الله الرحمن الرحيم الكرام في الرؤية تال المص وشرعية الله تعالى بمعنى الاكتشاف التام بالبصر لا بالقلب فان ليس محل النزاع
وهو اى الاكتشاف المدكور معنى اثبات الشيء ادراكه ثابتا كما هو اى كما يكون الشيء عليه في الواقع وفيه احتراز عن الخطا في الاصدار
كيفية الواحد اثنين وشارقة الى ان المرئى ان كان في جهة كان ادراكه فيها وان كان منها عن الجهة والمكان والشكل كان ادراكه
كذلك بجاسة البصر يريد ان مال التعريفين واحد ومن عادة الشئ انه يذ كر تعريفين او تعريين للمسئلة ويشير الى ان حاصلها
واحد اما دفعا مظنة الاختلاف واما الحسن نظمها لا يخصص على جمعها واذ لبعض المحققين ان تفسيرها بالاكتشاف ثم ارجاع الاقبا
اليه يدل على انها مجهول وان لا ثبات كذلك بمعنى كونه متبنا والنكتة فيه ان محل الخلاف هو صحة كونه تعالى متبنا لان الخصم يقهر
المانع من جانبته تعالى وان كان احدها مستلزما للاخر ويؤيد عدم الحذف اما على المعلم فيقال لئيتنا الله تعالى وقد يقال هي
معلوم كما يدل عليه قوله لنا بالنسبة اليه حاله بخصوصه هي الرؤية وان تفسيره بالاكتشاف تفسير بالادوم وعندى ان تفسيره بالاكتشاف
ولا ثبات الى انه يجزي ان يقبل الرؤية معلوما وهو لا وان المضاديقه فيقبل الجدى وذلك اى كون الرؤية اكتشانا ثابثا ثابتا انا
اى لا انا انا انظرنا الى البدر القميتل به مقتبس من الحد يث ثم غمضا العين التعميض قسم لبعض فلاخرا في انه وان كان منكشفا
لدينافى للحالين النظر والتعميض والاكتشاف عند التعميض لا يتقاسف في حاسته الخيال عند الحكماء وفي العقل عند المنكلمين لكن
اكتشاف حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حاله بخصوصه وهو المعاصرة بالرؤية واما اطنب الشارح في تفسيرها فعلمنا
قد يعرض الالهام من استبعادها وحملها على المشاهدة الرحمانية المسماة برؤية القلب كون الرؤية البصرية من خواص الحواسيات
حتى ان السيد الشريف الجرجاني مع جلالة تداه قال من الراد من الرؤية الكشف التام فذل لك مسلم لان عند كشف الحجاب
قطع العلائق والدخول في سلك الملا اعلى تصير المعارف كالمشاهدات ومن اراد منها الحالة التي يجدها عند الابصار للاجسام

لا يقبل من ذلك تلك الحالة لا تنطبق الا عند ارتسام المرئى او عند اتصال النفس بالخارج من العين به على اختلاف الحكماء والرؤية
 وذلك محال فحق تعالى انتبه وهذا ميل من السيد المرحوم الى من ذهب للحكماء او المعتزلة وتوقف الرؤية على الارتسام الشائع
 ممنوع عندها وما ذكره الشُّهُوم من ذهب السلف جازماً ^{بأنه} في العقل انما احتيج الى بيان جوازها عقلاً ليحتمل الاستدلال بالنصرص
 على وقوع الرؤية وذلك لان النصوص الناطقة بما يستحيل العقل واوله غير محمولة على ظاهرها بمعنى ان العقل اذا خرد نفسه
 فاض مجهول من التخلية وهو الترك وتخليص المقييد الواو بمعنى مع اى اذا ترك العقل مع ذاته جرحاً عن الاحكام الوهمية العينية
 لم يحكم بانتفاء شئيته فالم يقم له العقل برهان على ذلك اى على الامتناع مع ان الاصل عدمه اى عدم البرهان اذا حصل في ما سوك
 الواجب تعالى العدم وهذا علاوه الدلائل اى العقل ينجح الرؤية ويستقوى تجويزه بان الاصل ذلك وهذا القدر من الجواز ووري
 فمن ادعى الامتناع فعلياً البرهان وادعى عليه ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية امكان ذهني وهو تجويز العقل فرضه مع
 عدم ملاحظة المانع وهذا يجري في المحالات التي يكون استعمالها نظرية ولتضم يعترف به في الرؤية لانه يقول العقل الخلق لا يمتنعها
 والبرهان يمتنعها لاستدعاءها للجهة والمكان والمطر انما ثبتت بالامكان الذاتي وهو كما لا بد له ضرورة ولا دليل على نفيه فاجيب بان
 الامكان الذهني كانت في العمل بالظواهر قبل قيام برهان الامتناع اذ لا يجوز تاولها وبعلا والتوقف فيها مجرد احتمال ان يظهر
 برهان نعم لو قام البرهان فالامكان الذهني لا يمتنع ولكن لم يقم كما سيحكي في دفع شبهات المتضم وهذا المسلك لا يمكن الرؤية
 مما تقدم به الشارح وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وهو مختار الشيخ الى الحسن الاشعري ولكن يريد عليه ما
 يصعب دفعه وسمعي وهو مختار علم الهنكا الى منصور الماتريدي تقرير الاول انا فاطعون برؤية الاعيان ولا اعتراض
 هذا من ذهب الاشاعرة وقال الحكماء المرئى هي الاعراض فقط ولكن العقل يحكم بان ما بين السطح المرئى وجوه وهو الجسم
 والاشاعرة يدعون الضرورة وهو الحق وبعضهم يتدل عليه بانا نرى الطول والعرض والطول جوهراً والجسم مركب من الجواهر
 الفرعية فان كان الطول عرضاً فاما ان يقوم بجوهراً واحداً واكثر ولا اول محال لان الطول موجب للاقتسام والتالي محال ايضاً
 لان العرض لا يقوم باكثر من محل واحد وهو ضعيف لان الطول قائم بمجموعها لا بكل واحد فلا يلزم قيام العرض بالمثل واحد
 ولذا اعرض الشرح عن البرهان الى الضرورة فقال ضرورة ان الفرق بالبين جسم وجسم وعرض وعرض فلو لم تكن رؤية لم يكن
 الفرق بالبصر هذا تنبيه على الضرورة لكنه محل بحث لان الفرق بالبصر بين الاصح الاقظ مع انهما غير مرئيين لدخول العدم في
 مفهومهما قلت لكن لا يلزم من فساد التنبيه دفع الضرورة ولا بد للحكم المشترك وهو صفة الرؤية المشتركة بين الجوهرة العرض
 من علة مشتركة بين الجوهرة والعرض فلا يصح ان يكون علة رؤية الجوهرة خاصة بالجوهرة وعلة رؤية العرض خاصة بالعرض لان
 الرؤية شئ واحد الواحد لا يكون معلولاً لعنتين تامتين لان المعلول مختار العلة ومستغن عن غيرها فلو كان له علتان لمكان
 مختاراً الى كل واحدة ومستغنيا عن كل واحدة معاً هذا خلف وهي العلة المشتركة بين الجوهرة العرض هي اما الجوهرة والمحدث او
 الامكان اذ لا يبرهن مشترك بينهما بالاستقراء وادعى عليه ان الحصر باطل بالتحيز المطلق اى ذاتيا كما للجوهرة او تبعاً كما للعرض لكذا بالوجوب

بالغير وكذا يكون الشيء مقابلاً للشيء وكذا بالاهم العامة من للعلمية والمادية والمعلولية اجيب عن التخيير بان الذاتي والعرضي نوعان
 متباينان والوجود بالغير اما اعتباري والمقابلة من الاعراض النسبية وهي اعتبارية عند المتكلمين والاهم العامة كذلك ايضا تستلزم
 صحة سرية العدمات وبعضها كما هي ليستلزم المطر وهو صحة سرية الواجب في بعض هذه الاجوبة موانع النظر والحديث عبارة -
 عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا يدخل العدم في العلية لان التاثير بصفة شبيهة فلا بد
 ان يكون موصوفها ثابتا لا عدوكا لا يكون العدم جزءه وادعى الشيء في كونه البديهة فان العدم لا يصلح علة والمراد هو العلية للاهر
 الموجود فالوجود عدم العلة علة لعدم المعلول فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره واعتراض عليه ان وجود كل شيء عنده
 عند الاشياء فلا يشترط باطل عنده واجاب الهمدي بان الدليل الزايمي فان المعتزلة تآكلون بان الوجود زائد على الهية ومشارك
 بين المهيئات واجاب المحققون بان مراد الشيخ من العينية ان الوجود والمهية ليس للحل واحد منهما هويتان مما زانان يقوم احدهما
 بالآخرى كالجسم والسراد وقد مر في التكوين فيصح ان يرى الواجب تعالى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود وادرج عليه ان
 سلطان الوجود علة لرؤية الجسم والاعراض لكن لا يلزم منه صحة سرية الواجب تعالى يجوز ان يكون سرية الوجود مشروطة بشرط
 الوجود الا في الممكن كالخيز واللون او يكون بعض صفات الواجب تعالى ما فاعان الرؤية كالتزهر عن المكان للجهة فاجاب عنده
 بقوله ويتوقف امتناع اى امتناع تحقق الرؤية على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرط او من خواص الواجب ما فاعلم بنيت
 شيء منها وفي شرح المقاصد الشرعية والمانعية تتصل بتحقيق الرؤية لا بصحتها وكما هي اية النهي وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات
 من الاصوات والطعوم والرؤى وغير ذلك كالعلم والارادة والامالاترى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد سرية بطريق جرى
 العادة لانه على امتناع سرية فيها وهذا جواب اشكال ودر على الدليل وهو انه لو لم يصح سرية كل موجود كالطعم والرائحة وهذه سفسطة
 فاجاب بالترام ما ووجه ان سريةها صحيحة بلا سفسطة فان الرؤية عندنا مخلوقة الله سبحانه وقد جرت عادة بعدم خلق سرية لها ولو
 شاء خذ العادة لرأيناها والخالفين على هذا التخيير كذا عظيم ولحق انه استبعادنا من عدم الخلق عن قيد العادة وحسن
 اعتراض طرف لقوله اجيب ولو ترك الطرف كان اسهل على المبتدى بان الصحة عدمية لان صحة الرؤية متماثلها والامكان امر
 عدمي وادرج عليه بان لم لا ينجح ان يكون سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع وجري فلا تستدعي علة مشتركة لان
 الحاجة المعلقة انما هي للوجود واما العدمي فيكفي عدم علة الوجود ولو سلم ان الصحة تستدعي علة فالواحد لئلا قد يعلل بالاختلاف
 كالحواجة المعلقة بالنسبة والنار واما دليل امتناعي فلانما يجري في الواحد الشخصي فلا تستدعي الصحة علة مشتركة ولو سلم ان الواحد
 النوعي يستدعي علة مشتركة فالعدمي يصلح علة للعدمي فيجوز ان يكون الامكان العدمي علة للصحة عدمية فلا يلزم صحة سرية
 الواجب تعالى ولو سلم ان العدمي لا يصلح علة للعدمي فلا نسلم اشتراك الوجود بين العين والعض والواجب تعالى بل وجود كل شيء
 عنده كما ينسب المطابق من العقلاء حتى يبان له لوزاد على الهية فان قام بالمهية حال عدمها لاجتماعه القيصان او وجودها لزم
 تحصيل الحاصل فيه نظرا المراد بالعينية ما سبق اجيب الهيب امام المؤمنين وفي هذا الجواب نوع تغير للدليل السابق بل كان دليل اخر

بان المراد بالعلية اي بعلية صحة الرئية متعلقة الرئية بفتح اللام القابل لها لا ما يؤثر في الصحة ولا يخاطب بالضرورية في لزوم كون وجوب اي امر او وجوده الان المعدوم لا يصح رئية وايضا لا شك في ان الصحة ووجوبية كانت او عدمية تختارح العلة بهذا المعنى بهذا المبدأ من اعتراض الاول الثالث ثم لا يخفى ان يكون متعلق الرئية بخصوصية الجسم او العوض لا ما اول ما نرى اول منصرف بقوله نذكر على لظرفية يتخا بتحتين وبالسكون هو الشئ المرئي من غير ان يحقق ما هو من بعيد انما ذلك منه هو يتخا ما نذكره وقعت نعمتا لهوية لتعريفها اباها والهوية قد تطلق على الشخص وعلى الوجه الخارجى وهو المراد دون خصوصية جوهريته او عرضية او انسانية او فربية ونحو ذلك وبعد رئية طرف لقوله قد نقدر برؤية واحدة متعلقة بهوية ما قد نقدر على تفصيله الى الشرح الى ما فيه من الجواهر المراد من العراض وقد لا نقدر ان يكون المدك خصوصية الشرح لا ذكرنا ما فيه من الجواهر المراد من العراض والامر باطل لا ما قد لا نقدر على تفصيلها عندنا ما سلنا عنها وواجبها نافي التامل واورث عليه ان المدك لا يخفى ان يكون للخصوصية لكن على حسب الجمال وليس كل جمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدك لتفاوت مراتب الجمال قوة وضعفا وفيه ان قد لا يمكن معرفة ان جوهرا وعرض فليكن تلك الخصوصية فتعلق الرئية هو كون الشئ هوية او هو المعنى بتشديد الياء وتخفيفها الى المراد بالوجود اعلم ان قوله ثم لا يخفى الى ههنا جواب لقوله فالواحد النوى معر ان دليل مستقل على ان متعلق الرئية هو الوجه من غير حاجة الى اثبات ان الجوهر والعرض مترى وان الحكم المشترك يستدعى علة مشتركة وعلتها معنى قولنا علة صحة الرئية مشتركة بين الجوهر والعرض هو ان متعلق الرئية لا يخفى ان يكون خصوصية الجسم او العوض بل امر مشترك بينهما وهذا ثابت لا نقدر ان نرى الشئ وذلك منه هوية فخصه من غير ادراك خصوصية ان جسم او عرض فعمل ان المرئي هو الهوية المشتركة لا للخصوصيات التي يفتقران بها والهوية هو الوجه واشتركة ضررى جواب عن الاعتراض الرابع وحاصل ان كون الوجود امر مشترك بين الموجودات امر بى ومنكوه كما يرمى في هذا الدليل بحت من وجوه احد هان الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات مفهومه اعتبارى معدوم في الخارج فيلزم ان يكون المعدوم مترى وهو سفسطة فالمرئى هو الحقيقة الخاصة اجمالا فالرؤية صحة رئية كواجب ثانياه لو كان المرئى هو الوجه فقط لم نفرق بين المبصرات واجيب بان الفرق معلوم بالضرر لا بالضرورة قال الامام الرازى هذه محاربة ثالثها ان صحة المحلوقية مشتركة بين الجوهر والعرض فيلزم ان يكون علمه الوجه لعدلين واذكرتم من الدليل فيكون صحة مخلوقية الواجب تعالى اجيب بانها اعتبارية فالاستدعم علة ولو سلم فالحديث يصلح علة لها اذ المانع عن ذلك في الرئية هو امتناع تعلق الرئية بالمعدوم رابعها ان صحة الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض فيلزم صحة الملموسية الواجب تعالى اجيب اذ لا بان الملموس هو العرض فقط وفيه ان دليلكم على رئية الاعيان جار على مسها بعين وثانيا بالترام صحة ثانياه على ان ما يدك بحجة يتجوز ان يدك باخرى عندنا لا شعري فصحة الرئية تستلزم صحة المس لكنهم لم يجتوا عنها لعدم مراد الشرح واورث عليه انه يستلزم صحة المدنية والمشمومية والمسموعية واذا سفسطة قلت غلط المحيب في البناء ولو سلمت على صحة الترام بل دليل الاستدعاء يتوجه اليراد بالمدنية ونحوها لعدم اشتراكها بين الجوهر والعرض كما يظهر مما مر في بحث الحواس وتقرير الثاني اي الدليل المعنى وهو

دليلاً نظهما في سلك واحد لان ماخذها واحد وهو قول تعالى فلما جاء مليقنا وكلمه به قال رب ارفى انظر اليك قال من تراني و
 لكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى به للجبل جعله ركاماً وخرموسى صعقاً فلما افاق قال سبحانك تبت
 اليك وانا اول المؤمنين فاولهما ان موسى عليه السلام قد سال الرؤية بقوله رب ارفى اى وجهك انظر اليك فلولم يكن النظر
 ممكناً لكون طلبها طلب الرؤية بجملة بما يجوز في ذات الله وما لا يجوز الباطن والاصل ان الجمل اوسفها وعبثاً وطلبها للحال وذلك لان
 ان كان غير علم باستحالة الرؤية فطلبها جهل وان علمها به ثم طلب فهذا سفه وعبث والاينبا عليهم السلام منزهون عن
 ذلك اى عن الجهل والعبث في الالهيات وثانيتها ان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو اى استقراره ام يمكن في
 نفسه ضرورة انه لا يلزم منه محال وكان كل جسم يمكن ان يكون ساكناً والمعلق بالممكن ممكن لا معنى اى معنى التعليق الاحتجاب
 بشيئ المعلق كالرؤية عند ثبوت المعلق به كاستقرار والحال لا يثبت على شئ من المقادير الممكنة فثبت ان الرؤية غير محال
 وقد اعترض بوجهه الراجحة الواجزة على الدليل الاول وهى خمسة فاحد ما قول الجبائى واكثر معتزلة البصحة وهو ان لا نسلم
 ان موسى عليه السلام سال الرؤية بل سال علم الضررى بذاته تعالى واطلاق الرؤية بمعنى العلم شائع والنظر مجاز عن العلم
 ايضاً وربما كيف لا يكون عالماً بالله سبحانه ضرورة وهو يحتاجه وبان النظر للوصول بالى نص في الابصار وثانيتها قول الكعبى
 ومعتزلة بغداد وهو انه سال رؤية اية من آيات الله سبحانه الدالة على القيمة فحذف للمصنف والتقدير انظر الى آيتك وورد
 تاويل بعيد وايضاً يلازم قوله فان استقر مكانه فسوف تراني لان الآية الدالة على القيمة وذلك الجبل لانه في استنقاره الثالث
 انه سال يعلم استحالة الرؤية بدليل السمع بعد ما كان يعلمها بدليل العقل وربما ان السؤال بهذه العبارة جزء عظيمة من اعجاز
 يكفيه ان يقول يارب هل يريك احد الزايع ان يجتمل انه لم يكن يعرف استحالة الرؤية وربما ان قصود علم النبي للمتكلم بالاراسطة
 عن علم المعتزلة في الالهيات من اشكال الحركات وانما اعرض الشئ عن ذكر هذه الوجوه لانه ضعيف وتاويلات بعيدة عن نظم القرآن
 ونظر العقل الخامس ما ذكره الشارح بقوله اقوالها وهذا الوجه من مخترعات الجاحظ كان معتزلياً عالماً با انواع الفنون وله
 مصنفات غريبة وكان تمييز الصوكة حتى قيل لوجه المنزى برصحاء ثانياً كان اقل قبها من الملاحظ وهذا الوجه مما نقله طليعية
 عن ابي القاسم على بن موسى الرضا والظاهر انه افتراء عليه ثم ويجملذ همهم فانهم يوافقون المعتزلة في منع الرؤية ان سوال موسى
 عليه السلام كان لاجل قوم جيث قالوا ان نؤمن بك حتى نرى الله جهمرة نسال ليعلموا امتناعها كما علم وهو باننا لا نسلم عطف
 قول بوجهه وهذا اعراض على الدليل الثانى ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهى حال التجلى للموجب لله
 والتزلزل وهو محال لانه اجتماع الضدين والناقضين واجيب بان كلامه ذلك اى السؤال من اجل لقوم والاستقرار
 حل الحركة بخلاف الظاهر اما الاول فلا قال ارفى ولم يقل ارحم وقال انظر اليك ولم يقل ينظر واليك واما الثانى فلانه ليس
 في قوله فان استقر مكانه تعقيد بحال الحركة ولا ضرورة في ارتكابه وقد تقرر ان صرف النصوص عن الظم بلا ضرورة باطل ثم اجاب
 ثانياً عن الاول بالعلامة بقوله على ان القوم ان كانوا مؤمنين كما هم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة وان كانوا

كفا لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالافتتاح واما ما كان اى سوا وكانوا مؤمنين او كافرين يكون السؤال عبثا ثم اجاب ثانيا
 عن الثاني بقوله والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل للحركة وانما الحال اجتماع الحركة والسكون وهوليس
 بمعلق عليه وادرج عليه ان الاستقرار عند التحلي لا يمكن واجيب بان الخلق لا يمنع امكانه الذاتي ويدل عليه قوله جعله دكا
 حيث لم يقل انك علم انه تعالى حك باختباره فلو لم يدرك استقراره اجاب بعض العلماء عن السؤال الثاني بوجه اخر هو ان المعلق
 عليه هو استقرار الجبل من حيث هو غير مقيّد بحال كما يدل عليه اطلاق الآية ولا ضارة خلاف الاصل وادرج عليه ان استقرار
 الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها واجيب بان المراد استقراره في ذلك الوقت خاصة كما يدل عليه قوله ولكن انظر
 الى جبل فان استقراره كانه واجبة عن انبثاق النقل عن الاربعة عليهم السلام وقد ورد الدليل التخي من الكتاب والحديث
 المتواتر والاجماع بان يحجب رؤيته المؤمن يذره تعالى في الدنيا الاخرى اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
 ناظرة وجوه مبتدأ وناصرة خبره وناظرة خبر ثان والناظر متعلق به قدم لرعاية الفواصل والنضارة للصنح والجمحة واجيب بان المعنى
 الى نعم الله تعالى منتظرة وقد فهم توجيهين احدهما ان الانتظار موت فالتسليم لا تحسن ثانيا ان العرب تستعمل النظر بمعنى التفكير
 مع في تقول نظرت في امرك ومعنى الرؤية مع الى كقول الشاعر نظرت الى من حسنا لله وجهه ومعنى الرأف مع الباء فحفظ الامير
 يزيد ومعنى الانتظار ابراهم كقول الشاعر فان يك صد هذا اليوم ول فان غدا لناظرة قريب والنظر في الآية متوصل بالى وادرج
 عليه بوجه اما اوله فلا يثبت ان يكون الى واحدا لا بمعنى العمارة لا حرف جر فيه ان خلاف الظاهر واما ثانيا فلان النظر
 المتوصل بالى قد يعنى كقول الشاعر وجوه يومئذ ناظرات الى الرحمن ترجو بالفلاح اجيب بان تصحيف يوم مركب تأكد
 من اتباع مسيلة الكتاب الملقب في اتباع بالرحمن ويوم بكره حوب بينه وبين خالد بن الوليد الصحابي واما ثالثا فلان
 النظر هو تعقيب الحجة لا الرؤية فحفظت الى هلال فلم ادره اجيب بان لم يصح عن العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال و
 من الايات قوله تعالى انهم عن يوم يومئذ لمحجوبون فتحقير الكفار اهانتهم بذلك يدل على ان المؤمنين غير محجوبين ثم
 لا شك انه لا يحجب عن الله تعالى شئ فالمعنى انهم يرونه فلا يحجب عنهم ومنها قوله تعالى للذين احسنوا الحسن زيادة فسر النبي
 صلى الله عليه وسلم الحسنى بالجنة والزيادة بالنظر الى الله تعالى كما في صحيح مسلم عن صهيب في الباب عن ابن عمر والى بن كعب
 والى موسى الاشعري وغيرهم واما السنة فنقول عليه الصلوة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشرق رآه
 احد وعشرون من اكار الصحابة وراه البخاري ومسلم والامام احمد والحاكم وابن ماجه وغيرهم وهو عندنا محققين حديث متواتر
 رواه عن الصحابة بخلاف من التابعين ومن بعدهم واحدهم وعشرون لا يقصر عن عد التواتر كما يرونه المحجوب وقد جاء هذا
 الحديث مفسرا بحيث لا يحتمل التاويل فعن ابي هريرة قال قالوا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم هل ترى ربنا يوم القيمة
 قال هل تضامرن في رؤية الشمس في الظهيرة ليست في سحابة قالوا لا قال هل تضامرن في رؤية القمر ليلة البدر ليس في
 سحابة قالوا لا قال فالذي نفسى بيده لا تضامرن في رؤية ربكم الا كما تضامرن في رؤية احداهما رآه مسلم واما الاجماع فهو ان

الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرئية في الآخرة وان الآيات الواضحة في ذلك محمولة على ظواهرها وهذا الاجماع يدل على صحة الرئية ودورها معاً ثم ظهرت مقالة المخالفين فشاغت اشتهرت شبههم ذلك لهم الباطلة ذنابهم الفاسدة فلا يهياً بهم بعد الاجماع وهنأ بخان الاول اصح الامام الرازي بان الامة اجمعت على قولين الاول ان يصح ويرى والثاني ان لا يرى ولا يصح فلما اثبتنا انه يصح فلوقلنا بان لا يرى لكان قولنا ثالثاً خارقاً للاجماع ودفع الأمدى وصاحب المواقف بانة ليس خرقاً بل موافقة لقوم فمسللة ولقوم فمسللة الثاني ان تصح صاحب المواقف من النصوص على قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم قال امثال هذه الظواهر لا تقيد الاطنونا ضعيفة فلا تقيد للمتعبين في المسائل العلمية ثم قال المعتمد في اجماع الاجماع واقول هذا من الخاطف الفلسفي المتمكن في امرجة المتوغلين في علم الكلام المعوزين عن علوم السنة والا فآلية الاول وانحة الدلالة وفي الاحاديث ما يكفي للمؤمن ولا يقبل التاويل والله يهدي السبيل ثم ان شبه المعتزلة امامية وما عقلية واقوى شبههم من العقليات ان الرئية مشرفة تكون المرئى في مكان وجهته ومقابلة من الراى وثبوت مسافة بينهم بحيث لا يكون المرئى في غاية القرب فان غاية القرب يمنع المرئى كالاجتماع ولا في غاية البعد اتصال شعاع من الباصرة بالمرئى ذهب افلاطون ومن تابعه الى ان الرئية تهى بشعاع شفاف يخرج من العين ويقع على المرئى وذهب ارسطو الى انها بانضباع صورة المرئى في العين ونخص الم المذهب الاول بالذكون انه اصح واشهر وكل ذلك محال في حق الله تعالى ودل التجربة على انه اذا فقد شرط من هذه الشروط لم تصح الرئية والمجواب منع هذه الاشتراط وتحقيق ان الرئية عند بائلق الله سبحانه فلذا جاز المشاخر ان يرى اعمى بالصين بقية تظير ما يندس من المغرب نعم العادة الالهية جارية بخلق الرؤية عند تحقق الاسباب المذكورة وعدم خلقها عند امتقائها ويجوز ان يخرقها لما يشاء فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يرى خلفه كخبرى اصاحه بلا مقابلة المرئى واليه اشار بقوله فيرى لاي في مكان ولا في جهة من غير مقابلة او اتصال شعاع او نبوت مسافة بين الراى وبيد الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد جواب ثان على تقدير التزلزلية انه لو سلمنا هذه الاشتراط فانما هي شرط وهذه النشأة الالهية فقط وفي رئية الجواهر والاعراض فقط ويجوز ان يكون المحال في النشأة الآخروية وفي رئية الخلق سبحانه علا خلاف ذلك وقد يستدل لدفع اشكال المعتزلة على عدم الاشتراط اى اشتراط الرؤية بالشرط المذكورة برؤية الله سبحانه ايانا فان الخلق سبحانه يرانا مع فقد الشرط المذكورة وفيه نظر لان الكلام في الرئية بحاسة البصر ورئية الله سبحانه ايانا ليس كذلك ويمكن ان يقال ودفع النظر ان الاكتشاف للماصل بالرئية حقيقة واحدة فخصص في الواجب بدن الشرط لكي في نفى الاشتراط فان قيل هذه شبهة للمعتزلة من العقليات تسمى شبهة الموانع لو كان جاز الرئية والحاسة اى والمحال ان بصر الناظرين في الدنيا سميعة لوجب ان يرى في الدنيا لكل احد ولا اى ان لم يرحاز ان يكون بحضر تنابحال شاهقة عظيمة لآخرها وان فسفتها الحكا للبيد وي تقرير هذه الشبهة ان للرؤية ثمانية شرط سلامة البصر وكون الشيء جاز الرئية كالا كاطعموم والرؤية وكونه ذالون كالهواء والمقابلة وعدم غايبة الصغرو عدم غايبة القرب عدم غايبة البعد عدم جملولة اللحم الكثيف لا يعقل منها احد تعالى الا الشيطان الاول ان اذا الشرط الباطية مختصة

بالحجابات وهما حاصلتان فوجب حصول الرؤية تعالى في الدنيا لكل بصير رؤية مستمرة وذا باطل وان ادعيتم انه لا يرى مع
وجوه الشرائط الرقع الامان عن المحس فيجب ان يحضر باجبال لانها وذا باطل فثبت انه غير جائز الرؤية فلنا منع اي لانه بموجب
الرؤية بموجب هذين الشرطين فان الرؤية عند المخلت الله تعالى فلا تجب عند اجتماع الشرائط اما الجواب عن السفسطة فاقالوا ان
الجزم بعدم الجبال من اليقينيات العادية وهي علوم جازمة تجري العادة الهئية بايجادها في العقلاء مع جواز نقاضها بالامكان
العقل كما اننا نعظم قطعان اواني البيت بعد ما خرجنا عنه ثم نقبل اناسا علماء بعلوم الهندسة والمنظر والمسطح مع ان الانقلاب
يمكن عند العقل فثبت ان تجوز هذه الجبال لا ينافي في الجزم بعدمها فلا سفسطة واقرى شبهه من السمعيات قوله تعالى لا تدركه
الاصصار لان الجمع المعرف باللام للاستغراق باجماع اهل الاصول والعربية والمفسرين فالمعنى لا تدركه بصر من الابصار والجواب بستر
وخبره ان لا دلالة بعد ذكره مجموع ثلثة فالاجوبة اربعة بعد تسليم كون الابصار للاستغراق هذا جواب اول اي لانتم ان اللام في
الابصار للاستغراق لانه مشروط بعدم قرآن العهد قد دلت النصوص على رؤية المؤمنين في قبة عدم الاستغراق وبعد تسليم
افادته عموم السلب كاسلب العموم جواب ثان اي لو سلمنا الاستغراق فلا دلالة على مطلوبكم غير مسلم لان قولنا يدرك الاصصار
موجبة كلية واذا دخل عليها النفي الرقع الاحجاب الكلي وصار المعنى لا يدرك جميع الاصصار على سبيل سلب العموم فلا ينافي في
ادراك بعضها لقولك ليس كل حيوان انسانا ومطلوبكم تماميتهم لو كان المعنى على عموم السلب الذي هو معنى السالبة الكلية وبعد
تسليم كوز الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي جواب ثالث اي لا تسلم ان الادراك هو الرؤية
مطلقا بل هو الرؤية على وجه الاحاطة يقال رايت الهلال وادركته للغير فالنفي هو الرؤية على وجه الاحاطة لا الرؤية
المطلقة ولا شك في ان المؤمنين يرونه يوم القيمة ولا يحيطون به ان لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال جواب رابع ومخلص
انما يخص عدم الادراك ببعض الاوقات كالدينيا وبعض احوال الاخرة لما ثبت ان الرؤية لا تكون في الجنة في جميع الاحوال في هذا
المقام نكات شريفة الاولى قيل لا رؤية للملكة الا ليجبرئيل عليه السلام مرة واحدة وقال الشيخ جلال الدين السيوطي هذا غير
صحيح ويرى اليه في اثبات الرؤية لهم احاديث وصرح الاشعري بانها الثانية قيل لا رؤية لجن بل نسب الى اقام الاكظم
ان قال لا يدخل لجن الجنة وغاية ثوابهم النجاة من النار لعل هذه النسبة غير صحيح لقوله ولم يخاف مقام ربين جنتان فيناى
الاخر كما تكذب بان والاحماع على ان لجن مكلفون فيعذبهم بالبشارات والذنات الثانية قيل لا رؤية للنساء وقال السيوطي
الحق اثبات في نحو ايام العيد قال بعض العلماء كيف يراه عوام المؤمنين ولا يراه خواص النساء كفاطمة وحدها وانشرو
هم رضوا الله تعالى عنهم وقال بعضهم لا رؤية لآل فاطمة رضي الله عنها وهذا خلاف الصحيح ومن استدلل بانهم مقصودات
في الجنان فقد سعى لان الجنان لا تختص بالجن سبحان الرابعة قال السيوطي هذه التخصيصات في الرؤية انما هي بعد دخول الجنة
واما في الموقف فببارة كل احد حتى الكفار بصفة القهر والجلال الخامسة قال السيوطي الرؤية يتخاض المؤمنون في الصباح
والمساء ولعوامهم يوم الجمعة كما نطق بالاحاديث وقد يستدل بالآية لا تدركه الابصار على جواز الرؤية هذه معارضة للمعتزلة حيث

قالوا تمدح الحق سبحانه بأنه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح والصفة التي يكون عدمها كما يكون وجوبها نقصا فنعارضهم
اصحابنا بان التمذح لا يدل على امتناعه بل على جوازها اذ لو امتنع لما حصل التمذح بنفسها كما لم يمدح بعدم رؤيته لامتناعها
لاستناع رؤيته المعدوم وانما التمذح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمتع تمتع الامير اذا احاط به الحاجيون والحراس فقد اوصول
اليه والتعزاي صيرورته عزير تاقه الا لا يتناول احد بحجاب الكبرياء بالكسر النظرة واراد عليه ان التمذح يقع بنفسه ما يستحيل في
حقه تعالى كنعني الزوجة والولد قال الله تعالى لم يتخذ صاحبة ولا ولدا وقال الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في
الملك ولم يكن له ولي من الذل وان جعلنا الا دراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب الحدو كما زعم قوم مستدلين
بقولهم رأيت الهلال وما دركته فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اى وقوعها اظهر ما يفهمه المخالف اذ دلالة اسلوب
لان المعنى ان تعالى مع كونه شيا لا يترك اى لا يحاط به بالابصار لتعالى لتهزهه عن التهاهي عن التصانف بالحدو والمجواب
فلا يمكن الاحاطة به فاحصل ان تعالى تمدح بان رؤيته ليست كروية الاجسام باحاطة الحدو ووجهها اى من شبهة المعتزلة
السبعية ان الايات الواجزة في سوال الرؤية مقررة بتبالي استعظام والاستسكاب كقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن تؤمن لل حتى
نرى الله حجة فاخذتم الصاعقة وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى الكبرى
ذلك فقالوا ان الله حجة فاخذتم الصاعقة بظلمهم وقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملك اشك او
نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عن ربهم وقرآنا ان ذلك استعظام والانكار لتعتنهم التعتت كس اد
كار وشواربنا من العنت يفتحين وهو الهلاك والشدة وكانوا يسألون الانبياء وامثالها اعجاز الهم وعنادهم في طلبها لا
لامتناعها ولذا لك استعظام انزال كتاب في الآية الثانية وانزال الملكة في الآية الثالثة مع انها ممكنات السبب واستعظامها
ان طلب المعجزات على سبيل العناد وقصد اعجاز الانبياء عليهم السلام من اعظم الاسباب لغضب الالهى كما يظهر من
القياسير والاى لو كان الاستعظام لامتناع الرؤية لمنعهم موسى عليه السلام عن طلبها عن ذلك كما فعل حين سألوا ان
يجعل لهم الهة فقال بل انتم قوم تجهلون كما قال الله سبحانه وجاونا بنى اسرائيل الجوفانوا على قوم يعكفون على صنم لهم
قالوا يا موسى جعل لنا الهة كما لهم الهة قال انتم قوم تجهلون وهذا اى عدم منع موسى عليه السلام من غير ما كان الرؤية في الدنيا
ففي الاخرة بطريق الاولى ولهذا اى كما كان في الدنيا اختلفت الصحابة في ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم هل اى ربه ليلة
المعراج ام لا واختلفت في الوقوع دليل على لا مكان فان الرؤية لو كانت محالا لا تقف الصحابة على عدم وقوعها وقال بعض العلماء
الرؤية في الدنيا محال لغير النبي صلى الله عليه وسلم اذ الحاسة البشرية ضعيفة ولا يخفى ان استبعاد الامر هان ولكن عدم وقوعها لغير
النبي صلى الله عليه وسلم ثابت باجماع التنكبين للحدوثين القدماء والصوفية وقالوا من ادعيها فهو ندين وهايتها هذا الصوفية من التجليات
فتشاهدوا رحلتها بصريته واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف فعز الامام الاعظم ان راي مائة مرة وقال هجر بن سيرين
التابعي قام للعبرين من الله سبحانه في منامه دخل الجنة وتخلص من الغوم عز الامام احمد قال رأيت الله سبحانه في المنام فسألته عن

افضل العبادات فقال تلاوة القرآن وعن حمزة القاري انه قرء القرآن فمناحه على الله سبحانه من اوله الى اخره ولا خفاء في انها نوع مشاهدة بالقلب دون العين فلا يكون محالاً وادرج عليهم اشكال صعب هو ان الموتى في المنام مصححون ولحق سبحانه منه عن الصلوة واجاب عنه صاحب الفتوحات المكية ان هذا من حصة الجنائز فانه يتجلى فيه العلم بصلوة اللين مع ان العلم لا هوارة والتجلى في الصلوة لا يكون حلولاً فيها ولا مستلواً لتشكل المتجلى بل ذهب بعض الكبراء كالقاهم الشعراي صاحب البواقيت والجواهران الرئية الاخرية انما تقع في حجاب الصلوة وقد فصلنا هذا في مرام الكراه فرأجه والله اعلم بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في خلق الافعال قال المص وانه تعالى خالق افعال لعباده كلها من الكفر واليمان والطاعة والعصيان لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وهكذا الخراف في افعال الحيوانات ولكن المقصود بالبحث افعال المكلفين ومحل النزاع افعال الاهتيازية فان الاضطرابية بخلافه سبحانه اجماعاً وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون محترزون عن اطلاق لفظ الخالق عليه ويكتفون بلفظ الموجود والمخترع ونحو ذلك وذلك لقرب عمدتهم من السلف الصالحين وحين راي الجبائي وابنه ان معقل الخلق احد يخرج من العدم الى الوجود تجاسر ديري كر عن اطلاق لفظ الخالق على العبد لا يقال اذا كان معنى الكل واحداً فلا تجاسر ولا تقول الترادف ممنوع ولو سلم فنقول المعلوم من عرت الصحابة والسلف تخصيص اطلاقه عن الواجب كتخصيص قولهم عز وجل باسم الله سبحانه وان كان النبي صلى الله تعالى عليه ولم عزوا جليلاً اختر اهل الحق بوجه مذكورة في المطويات فلا مرد ان الشارح ذكر وجهين ومنها انه قادر على كل شئ فلو كان فعل العبد بقدره لم اجتمع الموتى على اثر واحد منها ان لم قد العبد على فعله لقد على اعادة مثله ولا يمكن ولو جهد كل المجد بالتجارب فلا يستطيع كاتب الكتاب ان يكتب مرة ثانية بحيث يكون مثل النسخة الاولى ومنها انه يلزم ان يكون بعض العباد احسن خلقاً من اذ من خلق اليمان ومن خلق الله الشيطان والاول ان العبد لو كان خالقاً لافعاله لكان عالماً بتفاصيلها ضرورة ان إيجاد الشئ بالقدره والاهتيازية لا يكون الا كذلك واجاب المعتزلة بان الاحجاد لا يستلزم العلم ولذلك لا يستدل العقلاء على علمه تعالى بما يجاد به بل يشتال مصنوعات على حكم ومصالحه ونظام عجيب ولو سلم ان الاحجاد بالقصد يستلزم العلم بالموجد فنقول العلم الاجمالي كاف وهو اصل للعبد في افعاله وادفع الشارح جوابهم بدعوى الضرورية في وجود العلم التفصيلي واللازم اي علم العبد بتفاصيل افعاله باطل فان الشئ من موضوع الى موضوع قد يشتمل على سكنات مختلفة اي واقعة في خلال حركاته وقد احسن الشارح حيث ادركه قد ولم يلزم وجوب تخلل السكنات بين الحركات اما قد ما المشارح فادعوا وجوب التخلل زعماً منهم وان بعض الحركات البطل من بعض البطل لا يكون الا التخلل السكنات وخالفهم الفلاسفة وقالوا لو كان البطل للتخللها لم تحس بحركة الطائر السريع واللازم باطل بلهه و بيان اللزوم ان الطائر يتحرك في النهار مثلاً جسماً تهتميل والفلك الاعظم يتحرك نصفه ورة وهو اكثر من مسافة الطائر بالفالف مرة فلو كان البطل للتخلل كان زيادة سكنات الطائر على حركاته كزيادة حركات الفلك على حركات الطائر وهو الفالف مرة فيكون زيادة سكنات الطائر على حركات الفالف مرة فيجب ان لا يحس قط بحركته بان الحركة اولى بان تحس كونها وحرية والسكنات

Vertical text in the left margin, likely a library or collection stamp.

والنهاد مثلا خمسة ثم ميل الفلك الاعظم يتحرك نصف دورة وهو اكثر من مسافة الطائر بالف مرة فلو كان البطء
 للتحلل كان زيادة سكنات الطائر على حركاته كزيادة حركات الفلك على حركات الطائر وهو الف مرة فيكون زيادة
 سكنات الطائر على حركاته الف مرة فيجب ان لا يحس قط بحركته ان الحركة اولى بان تحس كونها جزئية والسكنات
 يفغل عنها الحس كونها عدا مية ثم فيجاب بان العترة برفاعوز المشأخر في ان البطن للتحلل فالدليل يصح الزامها عليهم قال
 صاحب المواقف المسئلة تدري الجزء فان صح الجزء فالبطي للتحلل وان بطل بطل وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها البطيء
 ولا شعور لما شئ بشئ من ذلك واجيب بانه يجوز ان يكون عدم الشعور للذ هول عن العلم لا بالحصل والفرق ان الحجل عدم
 العلم والذ هول عدم الترجيح الى المعلوم الحاضر في الذهن كذ هول الحافظ عن تفصيل الفاظ القرآن فدفع الشأخر للجواب
 بقوله ليس هنا أصم الشعور ذهولا عن العلم بل لو سل عنها عن التفصيل يعلم بيلان الذاهلا ذائل عن الذهور عن جاعن والمأشى اذا سئل عن
 تفصيل حركاته وسكناته لم يعر فيها وهذا في ظاهر افعالها وهو الحركة الظاهرة والاعضاء الظاهرة واما اذا نادت وحركات اعضا
 الخفية في الشئ والاحذ والبطن هو الاحذ بقرة ونحو ذلك مما يحتاج المتحرك اليه من تحريك العضلات العضلة
 مركب من لحم قوى وغشاء محتوي عليه وخيوط عصبية وتترقى وسطها خلق الله تعالى الة الحركة بان جعل طرف التور متصلا
 بالعضو ووضع في العضلة قرة الحركة فاذا انقبضت العضلة انقبض لعضو بان جذاب التور واذا انبسطت انبسط العضو
 عضلات البدن الانساني يزيد على خمسة على حركاته وعضلاته وقد يكون لعضو احد عضلات كثيرة على حسب
 كثرة حركاته وكل عضوا عضلة له فلا حركة له كالأذن والجنف والأسفل وكل عضو انقطع عضلة انقطعت حركة المتعلقة
 بتلك العضلة ومثل الاعصاب التمديد شيدن والا عصاب جمع عصب وهي اعضاء كالخيط والجلال ينبت من الدماغ
 والنخاع فبها حامل للحس منها حامل لقره الحركة نتج فرعها والعضلات ونحو ذلك من التصرفات الواقعة في البدن بلا علم
 صاحب حركات الآلات النفس من الرية والحنجرة واللسان في الصوت للجهم والحفي والغليظ والديق على وجه لا يعرف سره
 الا المذ تقون في التشريح فانه مظهر القطع بان احدنا لا يعرف ذلك بل لا شعور بوجود العضلات والاعصاب توقف
 الحركة على تمديد ها الا لعلم التشريح ولذا قال بعض الحكماء من اعجب العجايب ان الحركة المخصوصة في العضو تحصل الا
 بحركة عضلة مخصوصة ولا علم لصاحب العضو بتلك العضلة ولكنه اذا المراد حركاته العضو تحرك تلك العضلة لان فيها من
 العضلات فسبحان الله الخفي بذاته والظاهر بصفاته واياته وقد استدل بعض المشأخر باننا تم يتقلب باختياره من جنب
 الى جنب ولا يشعر بكيته ذلك الفعل وكيفيةه ولكن اعرض الشأخر عن هذا كما كان يدفعه بان الشعور يفصل بالوهم الثاني
 التصور الواجدة وذلك في ان الله سبحانه خالق الافعال لقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون هو من خطاب ابراهيم لاية
 وقوله اتمدن ما تعملون والله خلقكم وما تعملون والحق تراشيدن وكانوا يخشون الا صنم ويعبدن لها اي علمك على ان
 ما معدنية وينبغي حمل الاضافة على الاستعراق بمعونة القرينة وهو موقفاً التمدح فلا يريد ان يحتمل ارادة الفعل لغيره اختلا

ثم لا يحتاج الى حذف الضمير يريد ترجيح المصداق على الموصوفين لان الموصوفين لابد لهم من حد فالضمير المنصوب المحذوف خلاف الظاهر
 وانما ردحا هلك الاحتمال بالمدعية اظهر لان نسيان الذهن من الموصولة الى ان المعنى ما تقبلونه من الاضنام كقولك
 علمت سيفا وعلمت سريرا وعموكم علمان ما موصول ويشتمل لافعال لانها من جملة الموصولات وقد تقر ان ما الموصولة
 من الفاظ العموم وحمل بعضهم الاضمان على العموم ولكن تاويل الموصول بالمفعول غير متوهن بخلاف ما المصدية لانها
 اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او بالعلم زد بالفعل المعنى المصدى الذى هو لايجاد ولايقايع دليل على صحة
 كون الفعل معمولا اى ليس محل نزاع اهل السنة والمعتزلة في الفعل بالمعنى المصدى لانها امر اعتبارى غير موجود في الخارج
 لا يصح ان يكون مخلوقا لاحد بل الحاصل بالمصد الذى هو متعلق الوجود واليقايع بفتح الهمزة وهو المسمى بالمعول اعنى
 ما نشاهد من الحركات والسكنات مثلا ولذ هو من هذه النكتة اى اشتمال المعول الالفى قد يتوهم كما توهم القاضي
 البضاوى في تفسيره وصاحب الهداية ان الاستدلال بالآية موقوف على كون المصدية واعترض على الاستدلال بالآية
 ان ما قبل الآية يدل على ان المراد بالمعول الاضنام وكقوله تعالى خالق كل شى فاعبده اى يمكن تفسير الشى اى بدالة العقل
 اى فسر الشى ما يمكن مع انه يطلق على الواجب الممكن بل على المدعى ايضا بماذا عندنا وحققة عند المعتزلة لدلالة العقل
 على المنفرد هو الممكن وفعل لمعنى وارجح عليه ان الآية تخص منها الواجب وصفاته والعالم المخصوص منه البعض
 لا يبقى حجة اجيب بانها اذا كان المخصص هو العقل واجاب بعضهم بان لم يخص منه شى اذا التخصيص اخراج ما تارة
 اللفظ واهل اللسان يفهم منها ان الواجب وصفاته غير داخل كما اذا قلت انا ضرب كل من في الدار فهنا انك لا تضرب
 نفسك مع انك فيها وهذا الجواب عنى هو الاول وكقوله تعالى فمن يخلق من لا يخلق استفهام الحارى اى لا يستوى
 الخالق وغير الخالق ومقام التمدح بالحقيقة وتكونها مناطاى موضع تعلق الاستحقاق للعبادة فلا شك انه لو شارك في الحقيقة
 احد لم يكن للتمتع معنى وكان غير مستحقا للعبادة واجاب المعتزلة بان المعنى ان من يخلق للجواهر يمكن لا يخلفها وان مناط
 العبادة خلق الجواهر لا مطلق الخلق ولا يخفى انه تكلف مناقض لظواهر النصوص ومن الحجج القوية ما تواتر الذي صلى الله عليه
 وتم ما يصح بان افعال العباد بل كل كائن بتقدير الله ومشيئته و ارادته لا يقال اذا كان الخالق مدبرا للعبادة فالخالق يكون
 العبد خالقا لا فعالة يكون من المشركين لان قوله زيد خالق لفعل كقول زيد مستحق للعبادة دون الموصوفين مع ان المذهب
 عدم تكفير المعتزلة لانهم من اهل القبلة لا نناقول الاشراك هو اثبات الشرك في الالهية بمعنى وجوب الوجود كما للجوس
 فانهم يعتقدون الهيين يزوان خالق الخيرو امرن خالق الشر وبمعنى استحقاق العبادة كما بعدة الاضنام فانهم يعتقدون
 ان الواجب واحد ويرعون الاضنام مستحقه للعبادة لرجاء الشفاعة عنها والمعتزلة لا يثبتون ذلك وامان يلزمهم
 الاشراك في استحقاق العبادة وهم لا يلتزمون والزم غير الالتزام وقد تقر ان من زعم الكفر هو تير ومنه فليس بكافر
 بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لا لتفادير الى الاسباب والالوهية التى هى خالق الله تعالى بخلاف خالقية

لحي سجانة فاقها بلا انفاس الا ان مشأخ ما وراه المهرد بالغراني تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا ان المحوس اسعد احسن
 حاكمهم حيث لم يشيق الا اشريكاً واحداً وهو ابر من المعتزلة اثبتوا شركاً لا تخصي ازلت فيعود السؤال قلت اولاً السكوت
 عن تكفير اهل القبلة انما هو من هب الاشعري لا المازني واهل القبلة واهل المازنية وهم مشأخ ما وراه المهرد انما بانهم ذكره ان من انكر بعض
 ضرريات الدين فليس من اهل القبلة وزعم ان اخصار الخلقية في الله سبحانه من ضرريات الدين وقد يستدل على تكفيرهم
 بحد يث عبد الله بن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال القدية محوس هذه الامة شرارة الالهام احمد ولكن في سنة مقال
 ولو صح كما قال بعض المحدثين فهو ضرر واحد فلا يجوز التكفير به واحتجت المعتزلة بان انفرد بالضررة بين حركة الماشي و
 حركة المرتعش ونعت بالضررة ان الاولى باختياره دون الثانية هذا الاحتجاج لا في الحسين البصري واتباء وهو يدعي
 الضرر في ان البعد خالو لفعلة وهذا تنبيه منه ودفع بيان من كان قبله من المعتزلة يحتجون عليه بالدلائل من دعوى
 الضرر في ما يعترك عليه الا دلل غير مبررة بان لو كان الكل اى الاختيارى والاضطرابي مخلوق الله تعالى بطلت عبادة التكليف
 للجماع على ان التكليف لا يقع الا بفعل العبد والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر وقد يجاب كما في الموافقة بان
 التكليف اى العبد الى ان يختار الفعل ليجن الله تعالى الفعل عقيبه على حسب جرى العادة والمدح والذم المحلية كما يمدح
 بالحسن ويذم بالقبح والثواب والعقاب من العاديات المرتبة على الافعال كالا حراق النار فلا يقال لم اثناب لهذا وعاقب
 على هذا كما لا يقبل احرق بمس النار ولكن اعرض الشارح عن هذا الجواب لان مما يصلح جواباً عن جانب الجبرية اذا اوجرتنا
 عليهم ما اوجرت المعتزلة علينا والجواب ان ذلك الاحتجاج انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفى الكسب والاختيار اصلاً
 حتى ان الانسان عندهم كالجماد واما نحن فنثبت اذم الضمير لان الكسب والاختيار كشيء واحد على ما نختصه انشاء الله
 تعالى فثبت الفرق بين حركة الماشي والمرتعش وقوع الاولى بالكسب والاختيار الثانية بدونها وصح التكليف بان
 يصرف كسب واختياره الى الخير لا الى الشر وصح المدح والثواب على هذا الصنف وعوض هذا الدليل بان لو لم يكن اختيار
 العبد كافياً فاستناد الافعال اليه ومصححاً للتكليف نيرد عليكم مثل ما اوجرت علينا لوجود احد هان علم الله سبحانه سابق
 بافعال العبد وتختلف علمه محال ثانياً فان فعل العبد عند استواء الداعي المفضل فتركه او رجحان الداعي الى تركه متمم و
 الا لزم رجحان المساوى والمرجح وعند رجحان الداعي المفضل واجب والا متناع والوجوب ينأفان التكليف ثالثاً ان
 ايمان ابي لهب ما سبق به واما نه محال اذ في جملة ما يؤمن به انه لا يؤمن فلا فائدة في تكليفه وقد يتمسك اى يتمسك المعتزلة
 بان لو كان الله تعالى خالفاً لافعال العباد لكان هو القائم والقائد والاحمل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك قالوا
 لان معنى القائم والقائد فاعل القيام والقعود فاذا كان فاعل الفعل هو الله سبحانه لزم اتصافه بما فعل واللازم باطل شرعاً
 وعقلاً وهذا اعتمك المعتزلة بحمل عظيم لا للتصنيف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده في محل اخر او اوجده
 ان الله تعالى خالق السواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام كالطعم والرائحة واللحمه والثقل ولا يتصف بذلك

بل المتصف بالسواد هو الحجل الذي يقوم به ويلزم المعزلة ان يقولوا به لقولهم هو متكلم خلفه الكلام في الاجسام وربما
تخفيف الباء ونشدن ها يستعمل للتقليل والتكثير وتمسك بقوله تعالى فتبارك الله اى تعالى وتعظم احسن المحققين
قالوا جمع الخالق يدل على ان غير الله سبحانه يكون خالفا واذ خلق خطاب لعيسى عليه السلام من الطين كهيئة الطير
فتنفخ فيها فتكون طيرا باذنى وذلك لان قوم عيسى عليه السلام سألوه خلق الطير فقال اى الطير اشد خلقا قالوا
للمغاش ففعل والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التذرية وهو شاعر في استعمال بلغا العرب لقول الشاعر ولانتم تقرى ما
خلقت وبعض الناس يخلقون ثم لا يفرى اى تقطع ما قدرت وافول كما يضطر المعزلة الى الاعتراض بذلك انه لا
يجوزون خلق الجواهر من غيره سبحانه والطير جوهر وقد يستدل المعزلة كسب القبح بالخلق واللام يحفظ الله سبحانه
الشیطان فانه اصل لقبنا نحن اياها ان فعل العبد في الوقوع وعدمه تابع لقصد وعدم قصد وكل ما هو كذلك لا يكون بالاجب
غيره اجيب بان الحق سبحانه اجرى العادة بالخلق فعل العبد على حسب قصده وهي اى افعال العباد كلها ابرارته تعالى
ومستبين قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد خلافا للكرامية زعمران المشية قديمة والامرارة حادثة وحكمه
لا يبعد ان يكون ذلك اى الحكم اشارة الى خطاب التكوين وهو قوله تعالى كن فان سماعة من الامم ذهب الى ان ايجاد
الاشياء بقوله تعالى كن وهل هو كلام نفسى اولفنى قال بعض المحققين نفسى اما اولاد لان اللفظي حادث يحتاج
الى خطاب كن ويلزم التسلسل واما ثانيا فلنلا يكون الواجب محلا للحوادث وقد يزعم انه لفظى والامر التكوين فى
الاولى ويجاب بان الخطاب انى وتلقه موقوف على وقت مخصوص كخطاب التكليف وذهب كثير من المحققين الى
ان قوله كن فيكون عبارة عن امرارة الابدان وسرعة التكوين عند ها وليس ههنا خطاب ويجتمل ان يكون المراد بالحكم
والقضية واحكاما ان المراد بالامرارة والمشيية واحد وقضية اى قضاء وهى عبارة عن الفعل بالفتح مع زيادة احكام
بالكسرى اى قوة بحيث لا يمكن لاحد تغييره واشتمال على الحكمة والمصلحة فهو عبارة عن صفة التكوين واعلم ان لهم فى
تفسير القضاء كلمات مختلفة والمنعم له معان اربعة مشهورة الاول لغوى وهو اتمام الشئ اما قوله تعالى و
تضى بك الا لقب الا اية اى حكم بذلك حكمانا تماما لا يتغيرا وفعل كقوله تعالى ففضضهم سبع سموات اى خلقها خلقا
متنقنا كاملا يحتاج الى التكيل الثانى مصطلح الاشاعة وهو الامرارة الازلية المتعلقة بالموجات الكائنة فيما لا يزال
وهو المذكور فى شرح المواظف الثالث مصطلح بعضهم وهو اثبات الكائنات فى الوجود المحفوظ الرابع مصطلح الفلاسفة
وهو عمل تعالى بما ينبغى ان يكون الموجات عليه من النظام الاكمل ويسمونها العناية الازلية الموجبة لفيض الموجات
عنه على احسن الوجوه الممكنة لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به اى بالكفر والالزام اى وجوب الرضا
بالكفر باطل لان الرضا بالكفر لا نأقول الكفر مقضى لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضى يريد ان

ع لعل ههنا سقطت من النسخة ١٢ صحیح

السؤال مغالطة من اشتباه القضاء بالمقضى ولا شك ان القضاء تكوين والكفر مكون والتكوين غير المكون والمراد انما يجب بالتكوين فقط واراد عليه ان القائل رضيته بقضاء الله لا يريد ان يرضى بصفة من صفاته اذ كما معنى ليل يريد ان يرضى بمقتضاها وهو للمقضى وفيه نظر لان معنى الرضا هو الاحتسان واستعمال الصفة بمعنى معقول وفي الحديث رضيته بانده مرتبا وبالاسلام ديناً ومجرب نبياً صلى الله عليه وسلم وهمنا جواب اخر وهو ان الكفر من حيث هو الكفر من حيث هو كفر لا من حيث ان من قضائه تعالى ولا من حيث الغيظ على الكافر كما دعى موسى عليه السلام على قوم فرعون بان لا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وقد جاء في الحديث ان جبريل عليه السلام جعل الطين في فم فرعون عند غرقه فخاضه ان يؤمن اباح بعض الفقهاء ضرب الاسير الكافر عند ارادة قتله ليشتمل بالضرب عند الحكم بالشهادة وتقديره هو تحديده كل مخلوق اى تعيينه بجدة الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضرر يصيبان هذا المخلوق من الله تعالى او من غيره او يصيبان من هذا المخلوق مخلوقا اخر وما يجب اى يشمل على هذا المخلوق من زوال ومكان وما يترتب عليه على المخلوق من ثواب او عقاب وهذا اذا كان فعل العبد خاصة وما قبله بعم الاعمال وسائر المخلوقات والغائبة في تكرير هذه الالفاظ مع ان بعضها يعنى عن بعض هو التاكيد والمقصود تعميم ارادة الله وقد رتبه قيل لم يذکر القدره والتقدير غيرهما جيب باز الالزامه تدل على القدره لما مر من ان الكل اى كل فعل او كل شئ مخلوق الله تعالى وقد تدته وهو اى الخلق يستدعى القدره والالزامه لعدم الالزامه ولا جبر اى دليل على اثبات القدره والالزامه اى تنزيهه سبحانه عنهما فان قيل اذا كان الكل يتقدر به وخلقته تعالى فيكون الكافر مجبى اى كفه والفاسق فسق فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة لف ونشر قلنا ان تعالى اراد منهما الكفر الفسق باختيارهما فلا جبريل هذه الالزامه مثبتة للاختيار نافية للجبر كما انه تعالى علم منهما الكفر الفسق بالاختيار لم يلزم تكليف المحال يريد ان علم الحق سبحانه قد سبق بكفر الكافر فسق الفاسق بانفاق اهل السنة والمعتزلة ولا شك ان تغير علمه محال و تكليف العاجز كما لا يستطيعه بانفاق الطرفين فذلك الالزامه لا توجيه للجبر بل يخص الجواب ان الالزامه لو كانت موجبة للجبر لكان العلم موجبا للتالى باطل فذلك المقدم والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشر والقبح واستدل بعضهم عليه بقول تعالى وما الله يريد ظلما للعباد والجواب ان المعنى انه لا يريد ان يظلم هو على عباده بل عقابه عدل حتى يزعم ان اراد من الكافر الفاسق الايمان والطاعة لا كفره ومعصيته زعمنا منهم ان ارادة القدير نهيته كالحق وايضا ونحن نتمتع بذلك اى وجه الالزامه والخلق بل القبح كسب القبح والاقصاف به فنعدمهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى لان الكفر الفسق اكثر من الايمان والطاعة وجاء في الحديث واحد من مائة وهذا شنيع جدا لا يلزم الجحيم الشديد كما عنه حتى عن عمر بن عبيد احد قدماء المعتزلة واكارهم كان معاصره للامام حسن البصرى وروى بالحديث وقد اخذ السلف عنه الحديث لانه كان صدقاً فى الرأية انه قال ما الزمى احد مثل ما الزمى موسى الا لزام اسكات للضمه وفاضل طرح النظائر اسكت بما يعترف به هو خاصة والجوسى واحد الجوس وهم عبدة النار ما الى نافية والثانية مصدر

او موصولة على ان المعنى مثل الزمام الرمنية مجوسى كان معنى فى السفينة قلت له لم اتسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامى
 فاذا ارد اسلامى اسلمت قيل الظاهر ان المجوسى اراد الشعية لانه قائل بارادة تعالى كما زعم البعض ويدل عليه قوله فالرمنى
 انتهى قلت وتحقيقه موقوف على البحث عن عقيدة المجوس والارزام يستعمل بمعنى الاممات المطلق كثيرا وقال بعض المحققين
 كلام المجوسى اشارة الى ان الاسلام شربا على اصول المعتزلة وهو الزمام اخرفقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن
 الشياطين لا يتركونك قال فانما لكون مع الشريك الاغلب وهو الشيطان اى التوسل بالغالب اولى من التوسل بالمغلوب
 وانما كان اغلب لان ارادة تعالى على توابعهم غالبية على ارادة الله تعالى على ذلك ويجبى ان عمر بن عبيد رجع عن مذهبه بعد
 هذا الارزام كما يدل عليه آية هذه الحكاية وحكى ان القاضى عبد الجبار الجهادى من عظام المعتزلة وفقهاهم وهذان بلذ
 دخل على الصحاب بن جواد كان وزير القصد الدنة احد ملوك العظام من آل بوينة عالما حكيما ادبيا شاعرا فصيحيا كتب
 بخط حسن وكان يجتمع اليه شعراء العرب ويمدحونه وياخذون منه الجوائز العظيمة منهم المتنبي المشهور وعندة الاستاذ ابان
 الاسحقى الاسفراينى احد ائمة السنة فلما رأى المهلب فى الاستاذ قال سبحان من تزيه تظهر عن الغشاه وفيه تعريض بان
 اهل السنة يصفون الله سبحانه بالفشاء حيث قالوا هو يريد الفشاء ويخلقها من قال ان ارادة تزيه عن ارادة الفشاء
 وخلقها غفل عن تعريضه فقال الاستاذ على الفوق اى بالسرعة سبحان من لا يجبرى فملكه الا ما يشاء اراد ان جريان الامور
 فملكه على خلاف ارادته نقص وعيب يجب تزيه الله سبحانه عنه ومقصودى المشار من هاتين الحكايتين تايد ما
 ذكرنا وتوقع الافعال على خلاف ارادة الله تعالى شنيع جدا تعالى عز ذلك والعجب من المحشين ذكرها هنا خرافات وقال
 بعضهم المقتضى من الحكاية الاولى ان المجوسى قائل بارادة تعالى لا المعتزلى فهو مشرك المجوسى وقال بعضهم المقم من
 الحكايتين اثبات تعميم الارادة والقدرة عندا هل سنة دون المعتزلة والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهى
 يستلزم عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر ارادة ما موبه وكفره غير ارادة لانه منى عنه واحتجوا بان الامر طلب الطلب
 اما غير الارادة واما مشروطها واما ما كان فانك انك الامر عن الارادة محال وكذا حال النهى وعدم الارادة ونحن نقول فى
 جوابهم اننا نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا ويؤمر به اى يامر الله سبحانه به وقد يكون مرادا ويمنى عنه اى يهى الله سبحانه
 بحكم ومصالحه يحيط بها علم الله تعالى وقد يقال الحكمة فيه امتحان العباد واظهار استحقاقهم الثواب والعقاب وعندنا ان
 احالة المصالح على علمه اسم وابعده عن القدر اوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون عما يفعلون اقتباس من الآية
 واستدل لال بها على قول الاشعري انه لا يقم من الله شئ الا جرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبدة
 يامر ولا يريد عنه لان العاقل لا يريد ان يجل فنبت انك انك الامر عن الارادة انزلت هذا فى الممكن فكيف يثبت به الحكم فى
 الواجب تعالى قلت هو تمثيل رفع استبعاد الانكافء بين الامر والارادة فبى كفاية ويمكن ان يقم ما هيبة الارادة والامر لا يقفوا
 فى الشاهد الغائب ولا يخفى ان فى كلام الشارح اختلافا من سق الترتيب كان الاحسن ان يقول ونحن نعلم ان الشئ قد

لا يكون مراد النار ونحن نأمر به قد يكون مراد النار ونحن نمنى عنه الا ترى ان السيد اذا المراد ان يظهر على الحاضرين عصيات
عبيد يامر به بشئ ولا يريد منه فإلله تعالى يأمر بما لا يريد وينهى عما يريد بحكم ومصالح يحيط بها على تعالى اذ لا يسأل عما يفعل و
لعل الخجل من المناضلين وخرج المعتزلة على هذا الدليل انه لو تم بحازن ان يطلب العاقل الخجل لان الامر للطلب اجماعا فما هو
جوابكم فهو جوابا واجيب عنه بان العاقل قد يطلب ما يكرهه ولكن لا يريد الا ما يختاره فالسيد يطلب المأمور به بختيار
عدم وقوع المطرب فلما يلزم ان يكون السيد طالب الخجل ولما يلزم لو كان يختار وقوع المأمور به كذا افاده شارح الطحاوي
ذلك لان فعل العبد في بعض الآيات منسوب الى القدرة الله سبحانه ومشيئة نحو يضل من يشاء ويهدي من يشاء وفي
بعض الى قدرة العبد مشيئة نحو عملوا ما شئتم فاجتبر الاشارة بالاول والمعتزلة بالثاني وحمل كل من الفريقين مستدلات
خصم على المحاذ فقال الاشارة نسبت الى العبد لانه الكاسب قال المعتزلة نسبت الى الله تعالى لان خالق القدرة والمشيئة في
العبد فهذا الخجل الكلام وان شئت بعض تفصيل فاسمع في بحثين البحث الاول فتمسكت الاشارة فيها ختم الله على
قلوبهم اجيب اولا بان الختم فعل الشيطان نسبة الى من خلق الشيطان ثانيا بان الضلال رسم فبهم حتى صار جليبا كالوصف
الخلق والثابتان فلو فهم شبهت بقلب البهائم الخالية عن العلوم ورايعا بان مجاز عن ترك قسمه وجبرهم على الايمان و
خامسا بان كناية القلوب فلو بنا في كناية ما عجزنا اليه تكهما وامتهزءم وسادسا بان الختم يقع في الاخرة كختمهم بمجا وبما و
صاوسا بعبان الختم وسم قلوبهم بعلمها تعرفها الملئكة وتبعضهم بها ومنها من يشاء الله يضلله من يشاء يجعل على
صراط مستقيم اجيب بان اراد مشيئة القسر والجره في غير واقعة لنا فانها التكليف ومنها قوله تعالى ما نتاؤون الا ان
يشاء الله اجيب بان المراد خلق اصل المشيئة في العبد منها قوله تعالى فعل لما يريد ان الله تعالى يريد الطاعات اتفاقا وهو
فاعلمها وموجدها اجيب بان المعنى يفعل ما يريد فعله ومنها نسبة الفعل الى الله سبحانه بخوانه اصححك وابلق وقوله هو الذي
يسيركم في البر والبحر وقوله كتب في قلوبكم الايمان اجيب بان مجاز من نسبة الفعل الى السبب لان الاصل قدرة العبد و
مشيئة بخلاف الله سبحانه البحث الثاني في مقسكات المعتزلة في قولها ما الله يريد ظلم العباد واجيب بان لا يريد ان يظلمهم
ومنها قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر قوله تعالى اعلموا ما شئتم وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن قوله لا يظلمون
مشيئة العبد لها مدخل في الفعل ان كانت غير مؤثرة بالاستقلال ومنها نسبة الفعل الى العبد فانظر من قوله يؤمنون
بالنبي يقيمون الصلوة الى قوله يوسوس في صدور الناس اجيب بانها المحلقة اولان العبد كاسب الثاني احسن لا الاشارة
بجواز على الاول حقيقة على الثاني ومنها ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وافعال العباد متفاوتة واجيب بان الآية في
خلق السموات ومنها ان الله لا يظلم مثقال ذرة وفي افعال العباد ما هو ظلم اجيب بان كون فعل العبد ظلم الما هو من حيث
الكسب من حيث الخلق استقصاء هذه المباحث في كتابنا سدة المنتهى كلام الشارح يشير الى ان الاستدلال بهذه الآيات
غير تمام من الطرفين وللعباد افعال اختياريه يمتثلون عليها ان كانت طاعة وتعاونون عليها ان كانت معصية وقولهم

المم^ة اشارة الى دليل الاختيار هو انه لو كان العبد محبب^ا لم يستحق الثواب العقاب اعلم ان مسألة الجبر والاختيار من اصعب المسائل حتى نقل عن افاضنا الاعظم انه قال قلتم^ا مسألة الاختيار كما زالف يسكتون عنها وينهون عن الخوض فيها بل جاء في الحديث ما يدل على النفي لكن المتأخرين اضطروا الى البحث عنها حتى اهل الجبرية والقدرية والذاهب فيها ستة فاحد هاهل المعتزلة وهو ان الفعل بقدره العبد وحده بالاجاب اضطرا^ا ثانيا للجبرية وهو ان الفعل بقدره الله وحده هاهل العبد تدره واختياره هو كما يحاد ثانيا للاشعري هو ان الفعل بقدره الله وحده هاهل العبد تدره واختياره هو ان الفعل خلق الله الفعل منه فالفعل مخلوق لله ومكسوب العبد رابعها للفلاسفة وينسب الى امام الحرمين هو ان المؤثر تدره العبد وحده هاهل الاجاب استعماله الخلف قال بعض المحققين من ذهب للحكماء ان تدره العبد كلاسباب الاولات اما مفيد الوحي فليس له الخلق سبحانه قلت وهذا قريب من مذهبه الاشعري بل كما هو حاسمها للاستاذ ابو اسحق الاسفرائيني وهو ان المؤثر مجموع القدرتين لا على ان كل منهما مؤثر مستقل كما يزعم فانه حال بل على ان تدره العبد غير مستقلة بالتاثير فاذا انضمت اليها تدره الخلق سبحانه صارت مؤثرة سادسها للمقاضي بكونها تاداني وهو ان المؤثر في اصل الفعل تدره الله سبحانه ووصف تدره العبد مثل ان يلطم اليتم ابناء اوتاد بيافا للظم صادر عن تدره الخلق سبحانه وكونه ذنبا واطاعة بقدره العبد لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا وحركاته بمنزلة حركات الجمادات اذا حركها الانسان مثلا تدره له عليها ولا قصد ولا اختيار متراد فان وقال بعضهم الايراد من حيث انها توجه الى المراد تسمى تصدق ومن حيث انها اتيان له يسمى اختيارا وهذا باطل لان الفرق بالضرورة بين حركة البطش وهو الاخذ بقرة وحركة الارعاش ونعلم ان الاول باختيار دون الثاني فلو لم يكن للعبد تدره واختيار في البطش لم يكن فرق ان قلت لعل الفرق بوجه اخر قلت قاضية بان لا فرق الا بالاختيار عند من لا يولم يكن للعبد فعل اصلا صحه كليف قيل لان كليف الجهاد باطل بالضرورة قلت فيه نظريه قاعدا الاشاعرة انه لا يقبح من الله شيء وان الحسن القبح غير عقليين فالاولى الاختيار بالمعقول تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا ترتيب عطف على الكليف استحقاق الثواب العقاب على افعالهم ان الشارع حكم بالترتيب في نصوص لا تخصي كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه من اساء فعليهما وكحد يث من بنى لله مسجدا بنى الله له بيتا في الجنة ثم اراه البخاري ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقه القصد الاختيارا عما ساد الافعال الاختيارية والسابقة مصد^ة بمعنى سبق اليه متعلق بالاسناد اى الى العبد على سبيل الحقيقة بلا مجاز مثل صلى وصام وكتب يريد ان يجد اهل اللغة والعقله يسنون الى العبد الافعال التي لا يد فيها من الاختيار اسنادا حقيقيا فلو لم يكن للعبد فعل اختياري لم يصح ذلك ان قلت ما الدليل على ان الاستدحقيق قلت من لوازم المجاز حوا^ا التي كقولك الشجاع ليس باس^ا لا يجوز ان يقال لمن صلى يصل بخلاف مثل طال لغاهم واسق لونه من الافعال الغير الاختيارية فان اسنادها لا يقتضي اثبات الفعل للعبد سبب تعرض الشارع لهذا الكلام على ما اظن ان بعض العلماء احتج على اثبات الاختيار للعبد بان الافعال تسند اليه فاورع عليه ان الاستدحاق لا يوجب الاختيار كما في طال واسق فاصل الشر^ا الاحتجاج باننا نختبر بالافعال الاختيارية لا بالاهل^ا

والنصوص اللفظية تفرد ذلك اى الجبر وهذا استدلال سمعى بعد الاستدلال العقليته ويجوز ان يكون منتمية الاستدلال الثبوتية السابقة والمعنى لو لم يكن العبد فعل لم يصح التكليف لا الترتيب ولا الاستدلال لكن النصوص تغفل اللوازم فقوله والنصوص على الاول منصوب عطفا على ضمير المتكلم في قوله لا تفرق وعلى الثاني من نوع على الاستدلال بقوله تعالى جزاء مفعول مطلق بما كانوا يعملون فالآية تدل على استناد العمل اليهم وترتيب الجزاء على علمهم وقوله تعالى قرشاً فليؤمن ومن شاة فيكفر فهذا يدل على ان الايمان والكفر بمشيئة العباد وتصددهم وعلم صحت التكليف لان فيه ترغيباً على الايمان وتهديداً على الكفر اى غير ذلك فان قيل معارضة من الجبرية بعد تميم علم الله تعالى والارادة اى بعد ما ثبت ان كل ما صدر عن العبد فعلاً وتركاً فهو يعلم الله سبحانه و ارادة الجبر لا زهر مبتدأ وضمير وما قبله ظرف للنسبة فطعا لهما اما ان يتعلقا بوجوب الفعل فيجب الفعل لا تخلف العلم جمل وتخلف الفعل لا يحز ولا كلاهما محال لرُبِعِدْ مِنْهُ فَيَتَعَبَرُ وَرُجِعَ عَلَيْهِ بَانَ الْعَدَمُ الْاَرَادِي لَيْسَ بِالْاَرَادَةِ بَلْ لَعَدَمُ الْاَرَادَةِ كَمَا فِي الْحَدِيثِ مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ مَا مَشَاءَ اللَّهُ يَكُونُ وَكَأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ عَدَمُ الْعَالَمِ اذْ لَيْكُلَانِ اَثَرُ الْاَرَادَةِ حَادِثٌ فَالصَّحِيحُ اِنْ يَتَيَقَّنُ اَنْ تَعْلُقَ بَوَجُوبِ الْعَقْلِ وَجِبَ الْاِمْتِنَاعِ وَقَدْ يَجِبُ بِالْاَرَادَةِ الْاَرَادَةُ عَلَى الْمَرَادِ اذْ لَا زَمَانِي وَكِنْتُمْ خِلَافَ مَا عَلَيْهِ الْمُحَقِّقُونَ الْمُسْتَدَلُّونَ عَلَى حُدُثِ الْعَالَمِ بِاخْتِيَارِ صَانِعِهِ قَدْ يَجِبُ بَانَ مَعْنَى تَعْلُقِ الْاَرَادَةِ بِالْعَدَمِ اِنْ يَتَقَضَى الْاَرَادَةُ اِتِّبَاطُ الْعَدَمِ وَعَلَى ذَلِكَ اَنَّ كَلَامَ الْوُجُوبِ وَالْعَدَمِ مُتَرْتِبٌ بِالْاَرَادَةِ لَكِنْ اِتِّبَاطُ الْوُجُوبِ وَوُجُوبُ الْاِتِّبَاطِ الْعَدَمِ بَعْدَ مَا وَهِيَ تَخَلُّفٌ شَدِيدٌ الْاِخْتِيَارِ الْعَدَمِ اَلَا اَمَّا يَكُونُ مَعَ اِمْكَانِ الْعَقْلِ وَالْتَرَكِ قَدْ اَلَّ اللَّهُ سُبْحَانَهُ بِعِلْمِهِ اَنَّ الْعَبْدَ يَفْعَلُهُ اَوْ يَتْرَكُهُ بِاخْتِيَارٍ فَلَا اِسْتِكْالَ اَنَّ الْعِلْمَ وَالْاَرَادَةَ جِسْمَيْنِ يُوَكِّدُ اَنَّ الْاِخْتِيَارَ وَحَقِيقَتَهُ اِنَّ قُلْتُ هَذَا السُّوَالُ الْجَوَابُ قَدْ مَرَّ مَعْتَرِدَةً فَتُفَكَّرُ اِنَّ عَيْشَ اَحْبَبَ بَوَجُوبِهِ اَحَدُهَا اَنَّ هَذَا السُّوَالُ مِمَّا يَسْتَدُلُّ عَلَيْهِ اَنَّ كَثِيرًا وَيَتَّخِذُ الْفَسَادَ حُجَّةً وَهَذَا مَا يَتَقَضَى حَسَنَ التَّكْوِينِ ثَانِيًا اِنَّ مَا مَرَّ خَاصٌ بِالْكَفْرِ الْفَسَقِ وَهَذَا عَامٌ لِكُلِّ نَعْلٍ ثَالِثًا اِنَّ مَا مَرَّ جَمْعٌ هَذَا مُفَصَّلٌ جَمَاعَةً مِنَ السُّوَالِ الْجَوَابِ رَابِعًا اِنَّ مَا مَرَّ خَاصٌ بِالْاَفْعَالِ الْوُجُوبِ وَهَذَا عَامٌ فِي كُلِّ مَا يَتِمُّكَ الْعَبْدُ مِنْهُ فَعَلًا اَوْ تَرَكًا اَوْ جَرَّ عَلَيْهِ اَنَّ الْكَفْرَ الْفَسَقَ عَدَمِيًّا يَجِبُ بَانَ مَبْنًى عَلَى الْعَرَفِ اَنَّ قَبْلَ فَيْكُلُ فَعْلٌ اَلْاِخْتِيَارِي وَاجِبًا وَهَتَمْنَا وَهَذَا اَيُّ الْوُجُوبِ الْاِمْتِنَاعِ بَيَانِي الْاِخْتِيَارِ حَاصِلُ السُّوَالِ اِنَّ هَذَا الْجَوَابَ جَمْعٌ بَيْنَ الضَّمْدَيْنِ قَدْ لَمَّا التَّنَاقُيْ مَمْنُوعٌ لَانَ الْوُجُوبَ بِالْاِخْتِيَارِ مَحْفُوقٌ لَلْاِخْتِيَارِ الْاَمْنَاتِ اَوْ جَرَّ عَلَيْهِ اِنَّ هَذَا الْاِخْتِيَارَ مَخْلُوقٌ اَللَّهُ سُبْحَانَهُ وَلَيْسَ مِنْ فَعْلِ الْعَبْدِ لِاِنَّهُ لَا يَوْجُدُ شَيْئًا نَابِجًا بِلَا زَمَانٍ اَحْبَبَ بَانَ اَسْلَمْنَا اَنَّ الْعَبْدَ جَمْعِيٌّ فِي وَهَذَا فِي الْاَصْلِ اَنَّ الْجَوَابَ غَيْرَتُ امْر

و اجاب بعض الكبراء بان تعلق العلم والارادة بالفعل لا يجعل واجبا لان العلم تابع للمعلوم وهذه مسألة لطيفة واول من اذاه الشيخ الاكبر واستفادها عن الله سبحانه في الروايات قال لو لم يكن في

عنه وفي حاشية السياتوني^{١٥٥} على الحياتي ان العبد مجبور في الاختيار لكنه غير مجبور في الافعال الصادقة عنه بتوسط الاختيار كما انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختاراً بالنسبة الى الافعال الصادقة بتوسطها انتهى مختصاً -

الفتوحات الالهية المسئلة لكانت كائنته ومصادره ان المعلوم اصل والعقل ركني خاصة لان العلم انك الذي هو المقتر هو
 مطابقة العلم المعلوم لا العكس كما ان المعتدي في حق الفير على الحد اقل هو مطابقة الصفة للمقرب فالعلم اكتشاف الشيء صفة الوجود
 ان كان واجباتي حدثا وتوصيصة الامكان ان كان متقدما في حدثا نهما الازدادة هي تابعة للعلم ان العلم لا يحصل الا بعد انك
 الازدادة وايضا منقوض بافعال المبادي تعلق عطف على منوع وقيل معطوف بحسب المعنى على قوله لان الوجود هو متصل ان لو تفر
 دليلك لزم ان يكون الواجب تعلق محجب او فاعله اذ قد تعلق على الازدادة في الازل بصره وانما تعلقه بصدق الفعل سلب
 للاختيار الازداد الجبر في الواجب هو باطل اجزاء من الطرفين ذكره المحققين ان القصد بالازدادة لا يتم الا اذا كان حقا فاعلم ان
 واهم اذا كانت حدثا كما ذهب اليه قوم فلا اذ لا يكون للازدادة تعلق سابقا على اليجاد الشيء حتى يجيب بمؤثر عليه الا لا يانه
 يلزم الوجود عند التعلق الحادث ايضا اذ تخلف مرادة تعلق محال سواء تقدم التعلق او حدث وتبين نظرا للمتنق للاختيار هو
 الوجوب قبل الفعل انه لنا في الممكن من الفعل والتركة اما الوجوب مع الفعل فلا ينافي لان كل ممكن فلم يجبه بوجوه هذا الوجود
 لا ينافي فيمكن قبل وثانيا بان التعلق الحادث ان لم يكن مائلا لاختيار الواجب سبحانه فليس مائلا لاختيار العبد ايضا والفرق تحكم
 وتبين نظرا لان التعلق باختيار الحق سبحانه لا ياختار العبد فالفرق ظاهر وهذا يصلح جوابا عن القصد بالازدادة ولو كان التعلق قديما
 فان قيل سوال الازد من الجبرية عينها وتخلص انكم جزومتهم يكون الحق سبحانه خالقا مستقلا بفعل العبد فيجب عليكم ان تميزان بالبر
 لا معنى لكون العبد فاعلا لاختيار الا كونه موجودا لافعله بالقصد والازدادة واما ما ذكرتم من اثبات الاختيار للعبد مع ان
 موجود افعاله هو لحق سبحانه تغير معقول كالجميع بين التقيضين وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال واليجادها من غير
 شركة للعبد ومعلوم ان المقادير الواحد لا يدخل تحت قديمين مستقلتين وذلك بتوجهين احدهما انه يلزم ان يكون المعلول
 ممتناجا الى الكل واحدا ومستغنيا عن كل واحدا ثانيا انه ان لو كان منهم اثر لكل منهم جزء العلة وان كان الاثر لاصحهما فو العلة
 نقطه وكذلك لا يدخل تحت مستقلة وغير مستقلة كما يقول الاشعري واللام يكن المستقلة مستقلة وكان على الشارح ان يتعرض
 وقد يجاب بان في حكم الازدخال تحت مستقلتين هم المستقلة وجميع المستقلة وغيرها وفيه تكلف وهذا السؤال لا يوجب عطف من محيل
 المؤثر مجموع القديتين كما لا ستاد فيلزم احدا لا مرين اما عدم كون العبد فاعلا لاختياره لا الله خالق افعاله او عدم توارثه تعالى
 خالقا لافعال العباد لان العبد مختار والثاني باطل انما خصه بالاطلاق مع ان الجبر باطل ايضا لكون السؤال من جانب
 الجبرية وكون افعال العباد مختارة سبحانه اجمعين الفريقين اذ لا الاعتقاد يكون الحق سبحانه خالقا لهم واشرف عن الاعتقاد
 باختيار العبد فلنا كلامه لا تزل ولا خلاف في قوة هذا الكلام اي السؤال متانته اي استحكما الا انه لما ثبت بالبرهان ان
 الخالق هو الله سبحانه نقول تعالى خالق كل شيء وبالضرورة عطف على البرهان ان لقدرة العبد الازدادة مداخل في بعض الافعال
 كحركة البطش ودون البعض كحركة الامر فغاش حجتنا من الاختيار جزاء لما الى القصد اي للخلاص عن هذا المضيق وهو اجتماع
 التقيضين الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرة واداته الى الفعل كسب وهذا بان

يتحقق ارادة العبد بالفعل فيتحقق له تحلو فيه فعدا مستحقه بالفعل ولو تدمر المهر فلا يكون احسن ويحتمل انه تعالى الفعل
عقب ذلك اي بعد صفة القدرة وهذا لا يخفى في لان القدرة مع الفعل عند الحلق والمخلصه ان العبد لا يملكه شيئا من ارادته
اذ تحقق ارادة العبد بالفعل حتى لا يحسن فيه فعدا مستحقه بالفعل فيتحقق فيه الفعل ولو تدمر المهر فلا يكون احسن ويحتمل انه
لقد تدمر لا يبر ان يكون فمجرد محرم احد فعدا المحرم ان كان من الله فمجرد محرم احد فعدا المحرم ان كان من الله فمجرد محرم احد فعدا المحرم ان كان من الله
اجيب بان الارادة صفة من شأنها ترجيح احد المقدرين بل لا يرجح في بحث ارادة الحى سبحانه تعالى ان الارادة صفة حادثة
تحدث ان كان ارادة العبد تدمر التسلسل او ارادة الله وتوجب له واجب باختياره لائق وان كون العبد محجور في نفس من الصفة
لا يستعمله في الاصل ان القدرة والارادة القديرتين لا اختيارا لهما فعدا في رجوعهما مع ان الفعل صادر ارادة بغير اختيار
وتلك ان تحقق الارادة او تمكن والممكنات مستندة الى الوجود تعالى فيلزم له واجب بان عطفه بمعنى اضافي فهو احوال اعتباري
عند محجور الاشارة الى ذلك عند بعضهم اي لا يوجد ولا معدوم والحاجة الى الوجود انما هي لوجودات هذا ما ذكره القوم في استحسان
العبد المشوك العباد كسب فيه مواضع نظروا احسن السكون فقد جرد في الحديث الهى عن البحث في القدر وصرح غير احد من
الاكثر بان حقيقة هذا السلسل كما استشهدوا به سبحانه تعالى في كلامه السارح ايماء الى ذلك والمقدر الواحد اي فعل العبد ولو نظر
تحت قديتين قد لا يلحق سبحانه وقد لا العبد لكن يجتنب من مختلفين فلا يرد بان صدر المقدر الواحد عن قدرتين محال
والفعل مقدر برادته تعالى بحجة الوجود ومقدر العبد بحجة الكسب ولا استحالة في ذلك لان القدرة المكسبة غير مؤثرة في تمهيد
دخول مقدر تحت قديتين مؤثرتين او كاستين وهذا القدر من العوق ضروري اي يقضي ثابته بالجمع بين الابدالة وان لم
تقدر على زيد من ذلك في تخصيص العبارة المصححة عن تحقيق كون فعل العبد حتى الله تعالى ويلجأ به مع ما للعبد فيه من القدرة
والاختيار وذكر بعض المحققين من الصوفية ان تحقيق ذات ينكشف يوم القيمة كما ان شريته تلحق سبحانه تقع في الاخرة مع محجور
الايضار عفا في الدنيا ولهم في الفرق بينهما عبارات فيه ايماء الى ان هذه الفرق غير ثابتة بالاقتصاص عن التحقيق مثلا ان الكسب
وقوله ان من الاعضاء وغيرها كالسيف القلم والحلقن بالآلة وايض الكسب اي الفعل المكسوب مقدر ووقع في محل ذلك ان ارادة
الكسب والحلقن لا في محل قدرته اي الفعل المخلوق مقدر لا يقع في محل قدرته لانه قال في التلويح مثلا حركة زيد قدرت بخلق
الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد وقعت بكسبه يد في المحل الذي قامت به تدته زيد هو نفس زيد ايضا الكسب
لا يصح انفرد القاديب لان قدرته البعد غير مؤثرة فلا يصح عنه الفعل الا لقدرة الله سبحانه والحلقن يصح فالله سبحانه يخلق ما
شاء بلا حاجته الى كسب العبد فان قيل اذ جعلته فعل العبد مقدر للعبد لائق معان فقد اثبتهم ما نسبتهم الى المعتبرة من
اثبت الشكوة اي جعل العبد شريك للحق سبحانه قلنا الشكوة ان يجتمع اثنان على شئ وينفرد كل منهما بما هو له وان الاخرى
يكون لكل منهما حصة لا يشاركه فيها اخر سوا كانت الحصص مقسومة او غير مقسومة لشركاء القربة والمحلته هي بعض القربة محجور
على علة يبره وكما اذ جعل العبد خالق الفاعل الصانع خالق الفاعل اثر الاغراض والاجسام كما هو من هب المعتبرة بخلاف فان اذا

اضيف امر الى شيئين بحيث يبين مختلفتين بان ليس الله بيا كما لا يرضى يمكن ملكه تعالى بحجة الخلق والعباد بحجة الخلق كلفعل
العبد ينسب الماله تعالى بحجة الخلق والى العبد بحجة الكسب فالحاصل ان المعتزلة يلزمهم الشركة لشركاء القربة وهي عظيمة واما
نحن ديانا الاذنة كما في سلك الارض وهي غير مضمونة فان قيل اذا كان العبد كسبا واولده سبحانه خالقا فكيف كان كالبقيع
تبيحا فيها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه مع ان الكسب اضعف من الخلق بل لو الخلق لم يقع الكسب تانا لانه
تدبت ان الخلق لا يخلق شيئا الا لادعائه بحجة حسنة وان لم نطلع عليه بالجزء منا اي علمنا علمنا اربابا ما نستطيع
من الاذلال كالفعل بلا حق قد التحقيق يكون له اي الخلق سبحانه فيها اي ذلك الافعال حكم بكسر نفتح جمع حذو ومصالح جمع
مصالحه كما في خلق الاجسام الخبيثة ايضا في المولدة كالعقارب الاناعي والسموم فقد يكون فيها منافع عظيمة وحسب ان زاد
العقرب يقتل حصى الكلبة والمثانة وان لم افعي اعظم اجزاء الفاسق الجواب لا كالأرض وان السموم المعدنية النباتية
كالشوك والبيش تقطع الامراض الصعبة المعجزة للاطباء كالمحب الافرنجي والجزام على ما نصل في كتب الطب هذه منافع عظيمة
ومن اعظم منافعها ان من مات بها فهو شهيد سئل بعض الاكابر ما الفائدة في خلق هذا الكافر قال لما تدان لا توجد ان في
الانبياء قائله غازي ومقتول شهيد ولا يخفى ان كلام الشارح هنا يوافق مذهب معتزلة بغداد من حجب عتبة الاصلح بمعنى ما
هو الا فرق بالحكمة اما الاشعري فلا يقول بذلك بل يعتقد ان افعال الله سبحانه حسنة بذاتها وانه ليس حسنها بالنظر للمصالح
المرتبة عليها وانه لا يقبح منه شيء وعندى انه لا يؤم على الشارح في ذلك فانه مذهب المشائخ الماتريدية وهم يسمون هذا
الجواب رجوا من الله سبحانه لا رجوا عليه الشارح تدفقهم في مواضع من الشرح وذكر بعض المحشين ان قوله ما نستطيع من
الافعال قول بالقيح العقلي كالمعتزلة وعندى ان يجتمل ارادة القبح الشرعي اي ما نستطيع على قواعد الشرع ولو سلم فلا يلاسان
الماتريدية يعتبرون بان العقل قد يدل بحسن الفعل فيجوز بخلاف الكسب فانه تدى يفعل الحسن وقد يفعل البقيح لعدم
كونه حكما فاجعلنا كسب البقيح مع وجرى الذي يبيحها سمها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والحسن ومنها اي من افعال العباد
هو ما يكون متعلق بالمدح في العاجل اي الدنيا والثواب في الاجل بالمدى ما بعد الموت كذا نكرة القوم ولا احسن ان يفسر بما
لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشتمل للماسر والحواسب التعريف الاول ان يقولوا المباح واسطة بين الحسن والقبح بربضاء الذي يتعلق
اي بالارادة من غير اعتراض اي مواخاة عليه والقبح منها هو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الاجل ليس بربضاء لله
تعالى لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني المصنف ان الارادة والمشيئة والتقدير متعلق بالكل من
الحسن والقبح والربضاء والحجة والاخر متعلق بالا الحسن دون القبح بسم الله الرحمن الرحيم الكلام والاستطاعة هي تدب خلق
الله سبحانه في العبد مؤثرة عند المعتزلة وغير مؤثرة عند الاشعريه قال المصنف والاستطاعة مع الفعل اي لا يكون للبدن تدب
على الفعل قبل الفعل بل اذا اراد الفعل خلق الله سبحانه فيه القدرة خلافا للمعتزلة فانهم قالوا القدرة موجبة في العبد قبل الفعل
ومع الفعل وهذا قول اكثرهم وطابق بعضهم الشيخ كالنظار محمد بن عيسى ابن مرواندي وهي حثيفة القدرة اي ذاتها وعينها

واتزان لفظ الحقيقة ونعالمنا ^{تسمى} الاستطاعة في هذا المبحث عبارة عن سلامة الآلات وذلك لإيهام هذا المعنى سابقته على الفعل إجماعاً
ويحتمل أن يكون حقيقة منصوباً على أنه حال أو مفعول مطلق والقدة مفعولاً نوعياً على أنه خبر للمعنى الاستطاعة تطلق على القدة حقيقةً و
على السلامة مجازاً التي يكون بها الفعل هذا أي توله بما الفعل إشارة إلى ما ذكره صاحب التبصرة من أنها عرض يخلفه الله تعالى
في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية وهي على الفعل انتهى كلام صاحب التبصرة وحمل الإشارة هي البلاد لكن لا يخفى أن البناء
ليست نصاً العلية فيجوز حملها في كلام العم على المصاحبة بمعنى مع فيكون القدة شرطاً على ناق الجموع والجموع على أنها شرط لاداء
الفعل لا على والفرق بين العلة والشرط أن علة الشيء ما يؤثر في وجوده ولا يكون جزءاً منه شرط الشيء لا يؤثر في وجوده بل يتوقف عليه
وجوده ولا يكون جزءاً منه انزلت ما بسبب اختلافهم في كونها علة أو شرطاً قلت من ذهب من هب الاستاذ وهوان فعل العبد
بمجموع القديين سماها علة وجزء العلة يسمى علة ومن اختار قول الأشعري وهوان القادة المحلثة غير مؤثرة سماها شرطاً وتدل على
استدلال من جعلها شرطاً بان العلة توجب العلول والوجوب ينافي الاختيار من جعلها علة نال الاختيار أما هو قيل تغلق القدة
وإذا علق وتجب الفعل لكن هذا الوجوب لا ينافي الاختيار فهما يختان الأول علة والشرط أما حقيقان يستحيل جرح الشيء
بذنه كما القدة والإرادة القديتين فالقدة علة المكونات والإرادة شرطها وأما عاديان جرى العادة الأهلية يتوقف الشيء عليها مع
أنه تعالى قادر على إيجادها بذنه كما لنا رئيس الخشية للأحرار ويراد الأشاعة يكون القدة علة أو شرطاً هو العادي وهكذا الحكم في
كل ما يسمى علة أو شرطاً من المصنوعات وأورد عليه بأنه لا يبقى على من ذهب الأشعري فرق بين العلة والشرط العاديين بل كل شرط
إذا لم يؤثر في الحقيقة عند الالتحق سبحانه واجب (هكذا في الأصل من غير جواب)

وقال بشر بن معتمر المعتزلي هي عبارة عن سلامة الأعضاء والآلات فتكون أركاناً من ادعى أنها صفة وجودية فعملية البيان و
اختلاف الأركان الرزقي في المحصل من هبة زعم بعض المعتزلة أنها عبارة عن بعض القادر فالقدة على البطش هي اليد السليمة وعلى
الشيء هي الرجل السليمة وقال بعضهم بعض المقدار في المادة المتفعله وكلا القولين ظاهر الفساد سيما الأخير وبالجملة أي سواء كانت
شرطاً أو علة هي صفة يخلفه الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل أي قصد الحيوان الكتاب بعد سلامة الأسباب والآلات من الأعضاء
وما يحتاج اليه من القلم والكتاب والختم والبخار وقول بعد ظروف المقصد فيه إشارة إلى حرم من زعم أن هذه الاستطاعة هي السلامة
فإن قصد فعل الخير خلق الله تعالى تارة فعل الخير وإن قصد فعل الشر خلق الله تعالى تارة فعل الشر فكان هو المصعب لقدة فعل الخير
يتستحق الدم والعقاب المراد نعم أشكال المغزلة وهوان لو لم يكن قبل الطاعة تارة عليها لم يستحق تارك الواجب ما عقاباً بل كان
معدراً ولهذا أي لأن تارك قصد الخير مضيع للقدة عليه دم الكافر من بأنهم لا يستطيعون السمع أي لا يقصدون سماع الحق ولو صح
القبول فلا يخفى أنهم الاستطاعة علم جمع ولو قصد أن تخلفها فيهم فهم المضيعون لها ولو لم يفهموا الآية بهذا المعنى إما أولاً قالان
عدم استطاعة المكلف عدله فانك إذا قلت اللهم اسمع فقيل أنه لا يستطيع السمع كما ذلك بياناً لعلة وأما ثانياً فلا العلة
إلى خارج عن طاعتهم ثم أراد الإشارة الاستدلال على أن الاستطاعة مع الفعل فقال وإذا كانت الاستطاعة عرضاً وجبان تكون

مقارنة الفعل بالزمان وإنما قال بالزمان لأنها سابقة بالذات عند الاشتاعة أيضا سابقة عليه بالزمان كما زعم المعتزلة و
 إلا أي وإن كانت سابقة لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه وهو مذهب القدرية أما لغة أو شرط ولا يوجد معلول
 مشروط بدون العلة والشرط وزعم بعض المحققين أنه دليل الزايع لأن وقوع الفعل بلا قدرة العبد محال عند المعتزلة لا عند
 الاشتاعة إذ لا تأثير عندهم لقدرة العبد أصلا فوجهها وعدمها سواء رغبه نظروا حاصل الدليل إن القدرة مع الفعل عادة
 ولا لزوم وقوع بلا قدرة وهو مذهب عادة وهذا كافي ولا حاجة إلى جعل الاستماع عقليا حتى يجعل الدليل الزايع لما مر من اصطلاح
 بقاء الأعراس فلو كانت سابقة لعدمت وقت الفعل فإن قيل لو سلم استحالة بقاء الأعراس فلا نزاع في إمكان تجدد
 الأمثال حقيق الزوال فيمكن أن تكون القدرة السابقة تنعدم وتجدد مثلها في كل إن كما هو مذهب الأشعرى في سائر
 الأعراس فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة فلنا التمانا على لزوم ذلك أي وقوع الفعل بلا قدرة إذا كانت القدرة
 التي بها الفعل هي القدرة السابقة وكما يشك في اللزوم ^{موج} لأن القدرة السابقة قد انعدمت وأما إذا جعلتها أي القدرة
 التي بها الفعل المثل المتجدد المقارن للفعل فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون إلا مقارنة فثبت أن القدرة مع
 الفعل أما الأمثال السابقة فوجهها وعدمها سواء بالنسبة إلى الفعل ثم إن ادعيتم أن لا بد لها أي القدرة التي بها الفعل
 من تجدد أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة فتعليكم البيان أي الدليل على أنه لا بد من سبق
 الأمثال وأمر عليه أن الدليل لزوم تكليف العاجز على تقدير عدم سبق الأمثال لأن التكليف قبل الفعل واجب بأنه قبل
 الفعل مكلف بتاتيان الفعل في المال لا في الحال فأما يقال في جواب السؤال المذكور والقائل صاحب الكفاية لو فرضنا
 بقاء القدرة السابقة إلى أن الفعل (ما يتجدد) الأمثال على تقدير عدم بقاء الأعراس وإما باستقامة بقاء الأعراس كما هو
 مذهب غير الأشاعرة فإن قالوا أي المعتزلة جزاء لو وجد وجه الفعل بها في الحالة الأولى وهو زمان حدث أول الأمثال
 على تقرير التجديد وأول زمان حدث القدرة المستمرة على تقدير بقاء الأعراس فقد تركوا مذهبهم حيث جردوا ومقارنة الفعل
 القدرة وإن قالوا بامتداعه أي بامتداع وجود الفعل في الحالة الأولى مع جواز في الحالة الثانية لزوم التحكم والتكلف في الثبات
 الحكم بلا دليل والترجيح بلا مرجح لأن القدرة بخالها ضرر إن تم تعبير جزئية ثبات وتفسيره بحدوثها معنى أي وصفه بوجوب
 الترجيح لاستحالة ذلك أي قيام المعاني على الأعراس لما تقر عند الأشاعرة أن العرض لا يقوم بعرض فلم يكره اللام صار الفعل
 بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الأولى بمنعها فبغير نظر جواب لقوله أما ما يقال وجه النظر إن يمكن للمعتزلة تصحيح كل من
 شق التبريد نذ تصحيح الشق الأول بقوله لأن القائمين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتداع المقارنة الزمانية
 بحيث لا يكون القدرة مع الفعل أصلا بل يقولون إن القدرة تكون سابقة ومقارنة ولا يقولون بأن كل فعل يجب أن يكون
 بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة تحت غاية لقوله يجب يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقترنة بتجميع الشرط
 قيد بل لأنه إذا فات بعض الشرط امتنع حدث الفعل إجماعاً ثم ذكر تصحيح الشق الثاني ومنع الترجيح بلا مرجح بقوله ولا

يجوز ان يمتنع الفعل والحال الا في الاستثناء او وجود مانع ويجب في الحالة الثانية لان تمام الشرط فلا يلزم ترجيح بل امر مح
 مع القدرة التي هي صفة القادر في الحالين على السواء فلا يلزم قيام العرض لان الشرط والمانع ليسا من اوصاف القدرة وهن هما
 اى من اجل ان الفعل يجب عند تمام الشرط ويمتنع عند انتفاءهما ذهب بعضهم وهو كلام فخر الدين الرازى وهو غنناك
 في التهذيب انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستبعدة بجمع شرط التاثير والحق انها مع الفعل ولا تقبل - فشرح الواصف
 قال اوجه القدرة تطلق على مجرد القدرة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة الحيوانية وهي القوة الموحدة والضلات المحركات للاختصاص
 وهي تبتل الفعل وقد تطلق على القوة المستبعدة لشرائط التاثير وهي مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام و
 لعل الشيخ الاشعري اذ بالقدرة القوة المستبعدة لشرائط التاثير والمعتزلة اذ اوجرت القوة الضمنية فهذا وجه الجمع بين المذهبين
 انتهى كلامه ملخصا ومفصلا وهذا التحقيق في غاية التلخيص وقد يدعى عليه ان الاشعري لا يقول بتاثير القدرة الحادثة واجيب
 بان معنى التاثير هو السبب العادى واما امتناع بقاء الاعراض يريد فع ما يدعى على قوله ولا تقبل فبني على مقدمات صعبة
 البيان اى يصعب اثباتها وتقرير الدليل ان العرض لو بقى لقيام البقاء به البقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال وهي
 ثلثة احدها ان بقاء الشيء ام يتحقق اى موجود زائد عليه اى بقاء الشيء عرض قائم به وهذا لان بقاء الشيء عبارة عن مجردة
 بالنسبة الى الزمان الثانى وليس امر زائد على وجوده والثانية ان يمتنع قيام العرض بالعرض وهذا ممنوع ايضا لان القيام
 ليس هو التمييز حتى يبق العرض لا يتميز به غير بل القيام هو الاختصاص الناعت والثالثة ان يمتنع قيامها اى قيام العرض و
 بقاءه معا بالمحل وهذا مما لا يمكن ان يقول السواد بقاء كلهما قائمان بالجسم وليس البقاء قائما بالسواد حتى يلزم قيام العرض
 بالعرض واعلم ان للشيخ واصحابه دليلا اخر على ان القدرة مع الفعل قبل الفعل محال والا يمكن وجوب الفعل قبل الفعل وذا
 بالضرر فذكره شك ان المحال لا قد عليه ولما استدلك القائلون بوزر الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل
 الفعل ضرر لان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلوة مكلف بما بعد دخول الوقت قبل اداء الصلوة فلو لم يكن الاستطاعة متحققة
 حى اى قبل الايمان والصلوة لفر تكليف العاجز وهو باطل لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اشار الى الجواب بقوله وَيَقَعُ
 هَذَا الْاِسْمُ يعنى لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب الالوان والمخارج وملخص الجواب ان الاستطاعة تطلق على معينين
 احدها القدرة وهم مقارنة للفعل ثانيا ما سألته الاسباب هي قبل الفعل والتكليف اتم على المعنى الثانى كما فى قوله تعالى وولد على
 الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان قيل لا تم وتقع هذا الاسم على السلامة اذا الاستطاعة صفة المكلف ولذا يقال مكلف
 مستطيع وسلامة الاسباب الالوان ليست صفة له اى المكلف بل السلامة صفة الاسباب الالوان فكيف يصح تفسيرها اى
 الاستطاعة بها بالسلامة قلنا المراد بها سلامة الاسباب الالوان سلامة الاسباب الالوان له وبهذه الاضافة تصير السلامة وصفا
 للمكلف والمكلف كما يتصف بالاستطاعة فيقال مستطيع يتصف بذلك اى سلامة الاسباب الالوان له حيث يقع هو ذو سلامة
 الاسباب الالوان لتتركب لا يشترط منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف تفصيل اى متوقف على هذه الاستطاعة

هذا من تمام الجواب التي هو سلامة الا... اي الاستطاعة بالمعنى الاول اي القدرة التي بها الفعل وله اربعة الجواب ما اذا
بقوله فان اريد المجز في توليم لوم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزوم تكليف العاجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة
تكليف العاجز بهذا المعنى بل المحال تكليف العاجز بالمعنى الثاني وان اريد عدم الاستطاعة بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه اي لزوم
تكليف العاجز لكونه ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب الاالات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل اعترض عليه بان
الفعل بكون حصوله محال فيلزم التكليف بالمحال وعوض بان الفعل معها واجب لا يمنع تخلف المعلول عن العلة التامة والواجب
غير مقدر لعدم التمكن من تركه فيلزم التكليف لغیر المقدر ايضا قال الشارح في التلويح والتحقيق في الجواب انه قبل مباشرة الفعل
مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل امتناع الفعل في هذه الحالة لعدم العلة التامة لا ياتي في كونه مقدر اربعين صحة تعلق تدبيرة
طراوته وانما المتعذر تكليفه كالايطاق بمعنى كون الفعل مما لا يصح تعلق تدبيرة العبد به انتهى ملخصا واجاب بعضهم بوجه اخر وهو
ان تكليف الكافر في الحال انما هو بايقاع الايمان في المالك ودفعه بانه يلزم ان لا يكون عاصيا بالكفر اما قبل الايمان فلعدم
التكليف اما بعد فلا تعلق واجاب بعضهم بوجه اخر وهو انه يكفي في التكليف كون الفعل مما يتعلق به القدرة في الجملة كما كان الكافر
لا يخلق الجسم ولصعق السماء وندى جباب عن عدم توليم لو كان الاستطاعة مع الفعل لا قبله لزوم تكليف العاجز بان القدرة صلحة
الضدين اي القدرة الواحدة فيجب صرفها الى الكفر الايمان وايضا الطاعة والمعصية عند ابى حنيفة الهام الام اعظم حتى قال
ان القدرة للمصرحة في الكفر هي بعينها القدرة التي تنصرف الى الايمان ولا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف
في نفس القدرة ومثله بوضع الجبهة على الارض فانه حقيقة واحدة فاذا صرحت الله سبحانه ان كان طاعة واذا صرحت الى الصنم
كان معصيته فالكفر حال كونه قادرا على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان المكلف
به فاستحق الذم والعقاب فحاصل الجواب ان الكفر حال كونه ليس بعاجز عن الايمان لان القدرة التي صرفها الى الكفر صلحة
لان يصرها الى الايمان ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليم كون القدرة قبل الفعل فهنا الجواب ان كان داغنا ليدل الخصم
لكنه تسليم له ان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا المحال فوجد الاستطاعة قبل الفعل فان اجيب عن
لزوم التسليم بان المراد اي مراد الجيب ان القدرة واوصلت للضدين لكنهما من حيث التعلق باحد هما لكون الامع حتى
ان ما هي القدرة التي يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها لا تترك هي القدرة المتعلقة به بانفس
القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين اي حاصل جواب بعض الحنفية عن استدلالات المعتزلة ان القدرة المطلقة
متقدمة والمحصية بفعل اترك مقارنتها فمناط التكليف هي الاولى فلا يلزم تكليف العاجز و مرادنا من قولنا الاستطاعة مع
الفعل هي الثانية لا المطلقة فلا يلزم تسليم كراه الخصم فلما هذا اي كون القدرة من حيث تعلقها بالفعل لا تكون الامع من حيث
تعلقها بالترك لا تكون الامع كما يتصور فبغير نزاع من الخصم ان القدرة من حيث هي مقارنتها لا تكون الامع بل هو لغو من
الكلام بمنزلة قولك المقارن مقارن داخر على قوله ما نفس القدرة لا بانها يتخالف ما عليه الاشاعرة من انه لا تدبيرة قبل الفعل

اصلاً وثانياً نه ليس في العبد قد كان مطلقة ومتعلقة واستدل المعتزلة على ان الاستطاعة قبل الفعل بوجوه اُخر احد هان القدرة
 وكونها مع الفعل متناهيان لان القدرة يلزمها ان يحتاج اليها الفعل في خروج عن العدم وكونها مع الفعل يلزم ان يستغنى الفعل
 عنها كما نصار موجح اذ لا يحتاج الى ما يخرج عن العدم للزوم ايجاد الموجح واجب بان المحال ايجاد الموجح بايجاد سابق لا هذا
 الايجاد انما يلزم تكن القدرة اذ مع الفعل لزوم اما قدم العالم احدث القدرة الالهية احيب بان الكلام في القدرة للحادثة اما
 القدرة الالهية فقديمته وتعلقها حادثه وهي مخالفتها لما هيته القدرة للحادثة وقد يجب بان الفعل في الازل لا يمكن فلا يتعلق به
 القدرة وارور عليه انه تسليم لقدم القدرة وايض لا يستحيل ايجاد زيد قبل وجوده بزمان متناه فيرد الاعتراض ثالثها لو جاز تعلق القدرة
 بالفعل حال وجوده بجزايل بقائه وهو محال احيب بعدم الاستحالة بل يبقى الفعل ببقا رطله واعلم ان في القدرة ايجاداً متشذرة
 نريد ان نذكرها بجملة الاول اختلف المتكلمون في حقيقة القدرة فالاشاعرة على انها صفة وجودية يحصل مع الفعل بلا
 عن الترتيب والترتيب بداهة عن الفعل وقال بشر بن معتمر المعتزلي هو سلامة الاعضاء عن الازلات في امر دعوى فمن ادعى انه صفة
 وجودية فعليه البيان واختار الامام في المحصل مذهبه زعم بعض المعتزلة انها عبارة عن بعض القادر فالقدرة على لبش هي
 اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة وقال بعضهم بعض المقدار والمادة المنفصلة وكلا القولين ظاهر الفساد سيما الاخير
 الثاني المنع عن الفعل كالقيد هل هو قادر عليه فالاشاعرة لا اذ القدرة مع الفعل والمعتزلة نعم الضرورة الفارقة بين
 الزمن والمقيد من حصول الفعل عند ارتفاع القيد فلنا فنكذ لك الزمن عند ارتفاع الزمان الثالث هل يلزم القادر
 عن جميع مقدراته فالاشاعرة لا اذ القدرة مع الفعل وابوها شتم المعتزلة نعم وقال الجبائي يجوز عند المنع وان لم يكن مانعاً
 للظهور عند المولد ون المباشر المراد هل يتعلق القدرة للحادثة بما في غير محلها فالاشاعرة لا والمعتزلة نعم بالامثلة كلقطع
 بالسيف للخاص اشاعرة على ان الجزئ ضد القدر فهو عرض موجح مستدلين بالفرق الضرري بين الزمن والمقيد
 ففي الزمن معنى موجح ليس في المقيد المقيد حال عن الضدين كالكواء عن السواد والبياض وقال ابوها شتم عدم الملكة
 واما التفرقة فعدم القدرة في الزمن وحجها في المقيد السادس قال الاشعري الجزر والقدرة انما يتعلق بالوجود ولا يسبق
 المحج عن خلافه للمعتزلة فعلى الاول يكون كالزمن عاجراً عن القعود الموجح لا اضطرابه اليه لاعتناء القيام العدم لان التعلق
 بالعدم خيال محض لا يعباه السابغ هل لزوم ضد القدرة فالمعتزلة وبعض الاشاعرة لا اذ الافعال المتقدمة تصد
 عن التام ولكن لا علم لجهها المضادة النوم العلم وقال الاستاذ نعم وهذه الافعال غير مقدرة لنا بل هي بمحض خلق الله سبحانه
 بسم الله الرحمن الرحيم الكلام والتكليف قال المم ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه بالضم اعطت اعلم ان املا يطأ ثلاثة
 اقسام القسم الاول المحال لذاته يجعل الحوادث قدما والقديم حديثا والمجوع بين المتناقضين والمجهض على انه لا يخفى التكليف
 ولا يقع وادعى بعضهم الاتفاق عليه وهو محل بحث فان كثيرا من الاشعريته صرح بجوازه مستدلين بان لا يقع من الله شيء
 وان فعله لا يستدعي غرضاً وعارضهم مانع الجواز بان الممتنع لذاته لا يمكن ان يتصور الحكم عليه بجواز التكليف محال لا فرع

تصوره فاجاب المجتهدون بان لو تم الاستحالة للمك عليه بامتناع التكليف ايضا بل زعم بعض الاما جد منهم ان التكليف به اتع القسم الثاني ما يمكن فنفس ولكن لا يصدق من العبد في العادة كالطيران الى السماء وتلب الليل ذهبوا خلق الجسم اختلف فيه فالحجج على انه لا يمكن ولا يقع اما الجواز فلا لا يقبح من الله شيء واما عدم الوقوع فبالاستقرار والمعتزلة على انه لا يجبي اصله لا ينظم القسم الثالث ما يمكن عادة من العبد لكن قد سبق علم الله تعالى و امرادته تعالى بانه لا يصدق عنه كما بان ابي جهم وان جمع الكل على ان التكليف به واقرب بل التحقيق ان لا يصدق هذا القسم عملا بل يطاق فهذا تحريم عقل للزرع سواء كان ماليس في وسع منعتا في نفس بجمع الضدين وهو القسم الاول او يمكن في نفس كخلق الجسم وهو القسم الثاني واما ما يمتنع لا ينفسه بل بناء على الله تعالى علم خلافة كيمان الكافر في العاصي وهو القسم الثالث فلا نزاع في وقوع التكليف به لكن مقدرا للمكلف بالنظر والنفس وامتناعه بالنظر على ان تخلف العلم الا لهي محال لا يجمع امكانه فنفس ثم عدم التكليف اي وقوعه بما ليس في الوسع متفق عليه في دعوى الاثقان نظرا لما اولاد لان الشارح قال في التلويح ان التكليف بالقسم الثاني غير اتم عند الجمهور خلافا للاشعري واما ثانيا فلان امام الحويين والامام الرززي وغيرهما ذهبوا الى وقوع التكليف بما ليس في الوسع حتى القسم الاول فاذا وجدوا لا يتم ان ابا جهم مكلف بالايمان وهو تصديق النبي صلواته عليه ولم في جميع ما جاء به من جملة ما جاء به انه لا يؤمن فقد كلف في ان يصدق في الشارع في ان لا يصدق وهذا يجمع بين التقيضين وهو متعمد لذاته واجيب عن دليله بوجه واحد هاما اختار البيضاوي في منهاجته هو ان لا نسلم انه اتم بالايمان بعد ما نزل انه لا يؤمن وفيه عندي ان العاقل مكلف مادام حيا ثانيا بما اختارها الفاضل المرغيب في شرحه هو ان لا نسلم انه كان ما هو اجمع ما نزل بل بما يتعلق بالتوحيد الرسالة وفيه عندي انهم اجمعوا على ان الايمان هو التصديق بجميع ما نزل وان تكذبت بعضه كفر تالها ما ذكره الشارح في التهديه هو انه انما كلف تحصيل الايمان وهو ممكن فنفس واما امتنع لسابق العلم والاخبار في ان لا نسلم انه كلف بطلق الايمان بل بالايمان المشتمل على جمع التقيضين رابعها ما صوبه يعقوب البستاني شارح التهديه من ان الواجب على المكلف هو الايمان الاجمالي بان يعتقد ان جميع ما جاء به الشارع حق ولستارم للحال هو الملاحظة التقصيلة وفي عندي ان صاحب الاجمالي اذا اطعم على امر مفصل وجب عليه الايمان به اللهم الا ان يدعي استحالة الاطلاع للاستلزامه جمع التقيضين خامسا مما اخترناه وهو ان الشارع علم بصره بان ابا جهم لا يؤمن بل انما ورنه فيه آيات غير موصية باسمه كقول تعالى ان الذين كفروا اساء عليهم اعدائهم انذرتهم انهم لن يصدقوا ولا يؤمنون واما سواها فثبت يدا لهب فاما يدا على دخول النار هو غير مخصوص بالكفار فاحفظ واشكر بقى هنا بحث وهو ان بعض الاشعريه استدلوا على وقوع التكليف بالحال بوجه لا تساءع مطولم واما هي من القسم الثالث الذي لا نزاع في وقوع التكليف فاحدها ان الحق سبحانه كلف الكافر بالايمان مع سبق علم بخلافه فهو تكليف بالحال الثاني ان الاستطاعة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل لا معه الفعل بل ان الاستطاعة محال الثالث انه لا تاثير لفة العبد بل الفعل بخلافه سبحانه ابتداء والفعل من غير القادر محال الرابع ان العلم والارادة القدر يمتد ان تعلقتا بوجه الفعل فهو اوجب ابعده من متعمد ولا شيء من الواجب المتعمد بمقدرا واجيب عن الكل الزامات بانها يستلزم ان يكون جميع

الكيفيات تكليفية بالاطلاق ولا يمكن ومطلوبكم هوانيات ذلك في بعض المكلفات فادلتكم تناقض مطلوبكم وتخييان ما ذكرتم
لا يوجب كون الفعل غير مطابق لما في تحت خلقة الافعال والاستطاعة هذا ثم رجحتم الى الشرح فنقول زعم المدقق ان التكليف
بالقسم الاول لا يجزى وفتح عليه ان مراد الشارع بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوعد متفق عليه هو القسم الثاني بدليل قوله فيما
بعد انما النزاع في الجواز لان القسم الاول يمنع اتفاقا والثالث جائز اتفاقا ولا نزاع فيه ما ذكرنا قوله لاحسن ان يراد بما ليس في الوعد
القسم الاول والثاني فانه اقرب الى ما ذكرنا من التحقيق بناء على عدم الاعتناء بالقائلين بوقوع لفظة هم اما توجيه كلام الشارع
بعدم الاعتناء من قال بجواز تكليف المحال لذاته بتعيين فان القائلين به جم غفير والله سبحانه اعلم لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها واعتض عليه بقصة الملايكة حين اراد الله سبحانه ان يظهر عليهم فضيلة آدم عليه السلام فعلم الله ادم اسماء الاشياء
كلها ثم عرض لاشياء على الملايكة وقال ابنسوى باسماء هؤلاء رجعتوا بالجزء قال يادم انبيهم باسماءهم فاخبرهم ادم فاعترفوا
بفضلته وتقرير الاعتراض انهم كفوا بالالبا مع انهم كانوا غير متعلمين بالاسماء وهذا تكليف بالاطلاق فاجاب بقوله والاخر في قوله تعالى
ابنسوى باسماء هؤلاء للتجيز لاظهار محرمهم دون التكليف والفرق ان الامر في التكليف ارض بوقوع المأمور به في التجيز ارض بعدم
وقوعه فهذا اشكال اخر وهو ان الصياغة كلفوا بضبط النظرات والوساوس فنشق عليهم فقالوا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يطيق
هذا فاجب بالرد على هؤلاء ان يقولوا انهم لم يأتوا بالاطلاق لانه نزلت لا يكلف الله نفسا الا وسعها فثبت ان التكليف بالاطلاق قد وقع فاجاب
بقوله وقوله تعالى كفاية تميز احوال او مفعول مطلق من غير لفظ اي كفاية عن عالم المؤمنين وما لا يتحتمنا الا لاطاقة لانه عطف
على الدعاء السابق وهو قوله تعالى علينا اصرار كما حملته على الذين من قبلنا ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصا له بالاطلاق
من العوارض اي الحوادث اليهم من القحط والمرض وغلبة العدو او التكليف الشاق التي نزلت على الامم السابقة كالتورية بقتل
النفس والتظهير بقطع الثوب حاصل الجواب ان في تفسير الآية وجهين احدهما ما ذكرنا المسائل وثانيهما انهم سألوا الهامان عن
العوارض الثقيلة ونحوها في التفسير الثاني وهذا غاية ما تكلفنا في تصحيح كلام الشارع ولكن لمحو ان هذا الكلام ليس في محله فان
الآية ما استدوبه على الجواز لا على الوقوع كما يظهر برجعة كتب الاصول التفسير كان الدعاء يدل على جواز الاعمال وقوعه وانما النزاع
في الجواز اي هل يجزى التكليف بالاطلاق او لا نعم المعتزلة بناء على القيمة العقلية قالوا التكليف العا جزي في نظر العقل الله سبحانه
منزه عن القبح والعقل عندهم قد يستقل بمعرفة حسن الشيء وتجره تاللا اشعرية لا يترك الحسن القبح الا بالشرح والمعلوم من
بعض عباراتهم ان هذا الحكم مطلق وفصله المحققون منهم نقل الحسن القبح يطبقان بثلاثة معان الاول صفة الكمال النقصان
كالعلم والجمال ثانيها موافقة الغرض ومخالفة كحصول المطلوب لا حصوله ثالثها تعلق الثواب العقاب اجلا فالاولان قد يدل كما
العقل اتفاقا بين الاشعرية والمعتزلة والثالث هو محتمل النزاع كذا في الواقت الموضحة وغيره ولكن ياتي كثيرا من واعلم الاثمة
الماتريدية وانفق المعتزلة في عقلية الحسن القبح كافي وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم عند رؤية المجردة وحرمته تكذيب
فانه لو توقف على الشرع لزم الدلالة والتسلسل وكحرمته الاشارة بالله ونسبته ما هو شنيع في نظر العقل والله سبحانه على من هو

عارف بصفاة كماله ولذا ذهب الى ان التكليف بما لا يطاق غير جائز مستلزم بان لا يلبق من الحكيم كما في توضيح الأصول
وجوه الأشعري قال الشارح في التلويح لم يثبت تصريح الأشعري بتكليف المحال ولكن نسب اليه لاصولين احد هما انه قال لا
تأثير لقدرة العبد في افعال بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداءً ثم انهما ان القدر مع الفعل لا قبله التكليف قبل الفعل لا معه
انتهى وزيفه المحققون بان يلزم ان يكون جميع الكليفات الشرعية تكليفاً بالمحال واقفاً عند الأشعري وهذا مما يقل به
احداً ايضا لا يصح قول الشارح ان عدم التكليف بما ليس في الواسع متفق عليه انما النزاع في الجواز فنعاه المعتزلة وجوه الأشعري
انتهى لان لا يقبح من الله شيء هذا اصل عظيم عند الأشعري مستلزم لان المالك فله التصرف وخلق كما شاء وقال الماتريدي
والمعتزلة لا يجزي ان ينسب الله سبحانه ما يستقيح العقل وهذا الخلاف متفرع عن الخلاف في عقلية الحسن شرعية فقال
الماتريدي والمعتزلة صد القبيح عن الله سبحانه قبيح عقلاً فيجب تنزيهه وقال الأشعري العقل لا يعرف الحسن والقبح وشنع
صد الشريعة في التوضيح على الأشعري في ذلك فقال من علم انه غير نعمة الله في كل لحظة ثم ينسب من الصفات الى افعال اليه
ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة فلم يتيقن انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد رهن علمه في عقله اعوجج
عصمنا الله عن الغواية انتهى ملخصاً وقال الشارح في التلويح معترضاً على صد الشريعة ان هذه العبارة عند الأشعري
كسر باب واو نين فتح باب وقد يستدل بقول تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها على نفى الجواز في حوار التكليف بما ليس في الواسع
وتفريه انه لو كان جائزاً لم يلزم من فرض وقوعه محال ضرورة الاستحالة الاراد بموجب استحالة الملزوم تحقيقاً لمعنى الملزوم
فان الملزوم لو كان محالاً والملزوم يمكنه الجواز وجود الملزوم بدأ الاراد وهذا ينافي تحقق الملزوم لكنه لو وقع التكليف بما لا
يطاق لم يزل كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة اى شئ غريب عن قبيل لا لغاز والمغالطة في بيان استحالة
كل ما يتعلق علم الله تعالى وادانته اختياراً بعدم وقوعه حالها اى في هذه النكتة واللحل في اصطلاح النظار تعيين موضع
الغلط من المغالطة وزعم بعض المحشين ان الضمير عائد الى التصريح انه مصدر يذكريه ثبوت اننا لا نسلم ان كل ما يجوز يمكنه
فنفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال لجواز ان يكون ممكناً في نفسه همتنا بالغير مثله بالعقل الاول فانه يمكن ونفسه مع
انه همتنا بالغير هو الواجب تعالى لا تخلف المعلول عن العلة التامة محال وانما يجب ذلك اى يجب عدم لزوم المحال
من وقوع الممكن لولم يعرض له لذلك الممكن الامتناع بالغير الا اى وان عرض له الامتناع بالغير لجواز ان يكون
لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير لانه علم امتناعه ونفسه قيل كان تامة وبناء مفعول له الا ترى ان الله تعالى لما
اوجد العالم بقدرته واختياره فعدم اى عدم العالم ممكن ونفسه لان العالم ليس اى يجب الوجود لذاته مع انه يلزم
من فرض وقوعه اى وقوعه عن تخلف المعلول بالتخلف بازيه مانع عن العلة التامة وهي جملة ما يتوقف عليه وجود
المعلول وهو محال لانه يلزم ان يكون صد المعلول عن العلة في وقت ووقت ترحيماً بالرحم وهو باطل والحاصل ان
الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر في ذاته وانما بالنظر الى امره ان علمه بنفسه فلازم انه لا يستلزم المحال له سم الله

الرحمن الرحيم الكلام في التوليد اعلم ان الازم للرب على فعل العبد كالقتل المرتب على رضى الله به يسمى مولدا واصدار هذا الفعل يسمى توليدا وهو مخلوق الله سبحانه عندنا وللعبد عند ربه المعتزلة قال المصنف وما يوجد من الازم بيان ما الموصولة في المضروب عقوبة ضرب انسان ومن الازم في الرجاج بالضم بالفارسية شيش عقيب كسر انسان تيد بن لك اى بالانسان مع ان حال التوليد في افعال الحيوانات كلها على السواء ليس على المولد كالكلام والانسكار محال للخلق بين الاشاعة والمعتزلة وانه هل للعبد فيه صنع امر لا يريد ان عاداتهم حوت في البحث عن مولدات فعل العبد لما ان بعض ادلة هذا البحث يخص فعل العبد كقول المعتزلة لو لم يصد القتل عن العبد لم يؤخذ بالقصاص في الدنيا والعذاب في العقبى ولم يكلف بالجهد فلذا قيد المصنف بالانسان ليكون على طبق كلامهم وما أشبهه اى المذكور من الازم والكسر كالموت عقيب القتل كل ذلك تَحَوَّلَ اللهُ تَعَالَى خَلْقَهُ لِيَتَذَكَّرَ ان الخالق هو الله تعالى وحده في بحث خلق الافعال من قوله تعالى خالق كل شئ وقوله تعالى المن يخلق من الخلق وان كان الممكنا مستندة اليه تعالى بلا واسطة وهذا مذاهب الاشاعة فلا حراف ليس فعل النار لا فعل الله سبحانه بواسطة النار بل هو فعل تعالى بلا واسطة ولكن جرت عادة باحاثه عند ماسنة النار وادليلهم المنتهق عليه ان المصحح يكون الشئ مقدر الله سبحانه هو امكنه و مصحح كونه تم موجبا هو قدرته فنسب جميع الممكنات الى القادر سبحانه على السواء فنضيب بعضها بالصدر عنه بلا واسطة وبعضها بلا واسطة ترجيح بلا مرجح ومن اصح الدلائل عليه نصوص الخلق نحو خلق كل شئ اذ المتبادر من الخلق هو اليجاد بلا واسطة وصرف النص عن الظاهر لا يجرى بلا ضرورة وادرج على الشارح الاستدلال بلا واسطة ثم يعلم ما مر اقول هو ان ايصرح به فيما سبق لكن تذكر كما يفيد في شرح قوله لا يجرى من علة تدته شئ وفي بحث خلق الافعال من الآيات والمعتزلة لما استندوا ببعض الافعال الى غير الله تعالى الظاهر ان المراد الافعال مطلقا ويجوز ان يراد افعال العباد فيراد بعض افعالهم ما صدق بالاختيار فان حركة المقتضى مستندة الى الله سبحانه باجماع الكل فاقول ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل اخر او فعله الاخر فهو بطريق الباشرة والاى وان كان صادرا عنه بتوسط فعل فبطريق التوليد والفرق ان ما كان العبد قادرا على عدم حصوله فهو مباشر وما لم يقدر على عدم حصوله بعدل استعمال سببه فهو مولد ومعناه اى معنى التوليد ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر كحركة اليد يوجب حركة المفتاح فالاولى بالباشرة والتانية بالتوليد عند اى هذا كلام ظاهرى والذقيق ان فعل الباشرة هو حركة العضلة اما حركة العضو فمن توليد كما لا يخفى على العارف بالشرح كلامه يتولد من الضرب والانسكار من الكسر ليس اى الازم والكسر قال بعضهم اى الفعل المبانيه والمولد مخلوق لله تعالى بل للضارب الكاسر انتهى كلام المعتزلة وعندنا ان كل مخلوق الله تعالى واعماله للمعتزلة اختلافنا في المولدات قد هب النظام الى مذهب الاشاعة مستدلان بالارامى تدبوت ثم يصدب سببه فيقتل فلو كان القتل من فعل الارامى لم يتحقق بعد صوته و قال بعضهم المولدات فعل العبد لو كان معدوما وهو فسفة وذهب تماما بين انشور الى انها حوادث لا يحدث لها هو بدي البطلان وزعم ضرر حفص ان المتولد ان كان في محل تدته الفاعل فهو من فعله ايضا كما علم الحاصل بالفكر وان كان في غير محلها فما وقع على وفق اختياره فهو من فعله ايضا كالقطع وما لم يقع على وفقه فليس من فعله كما تحركه في الجسم المرمي واستندوا على المولدات

من العبد بوجه الأول انلجدها مختلفة باختلاف قلة العبد كالم من ضرب الرجل القوى والضعيف حركة الحجر من
 دفع رجل قوى وضعيف الثاني لو كانت من فعل الخي سبحان بحازان بحرك الفل: جبال عظيما وان لا يستطيع الرجل القوى
 حمل مثقال وذا فسقط اجيب عنهما بان العادة آلهية جارية باحد ثما على حسب قلة الحيوان الثالث وح التكليف امر او
 نهيها بالمولد كالفعل المباشر فامر يقتل الكافر نهي عن نيل السلم فلو لا انها من فعل لم يصح هذا التكليف كما لا يصح بايضا دلجوا
 اجيب بان التكليف بدعي وجوز الفعل كالقصد الاختيار من اوله الاسباب الرابع انها مستندة الى العبد حقيقة بلا يخفى
 تنزل زيد عمر اجيب انه امر في كلامنا في الامر الحقيقي الخا من المدح والذم بالمولدات اجيب بانه قد يمدح ويذم بغير الفعل
 كالحسن والقبح وذلك للحلية السادس ان دافع الحجر يجل يندفع بحسب تصدق وادارته اجيب بانه للعادة آلهية ادعى
 بعض المعتزلة كابي الحسين الضرورة قلنا يمكنه باستدلال اخوانه من جهوس المعتزلة لا صنع لغيره في تخليقه اي المولد و
 الاولى ان لا يقيد بالخلق بل يقال لا صنع للعبد فيه حتى يكون المعنى ان العبد ليس خالقا ولا كاسما كما هو هذا الاشهر
 اما التقييد بالخلق فيبهم ان الاشاعة انما يكون كون مخلوقا للعبد لا كونه مكسوبا وهذا خلاف الحق لان ما يسمونه
 متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا لا تخليقا ولا اكتسابا اما الخلق فلا تتخلل من العبد اذ لا خلق الا الله سبحانه واما
 الاكتساب فلا تتخلل الاكتساب ما ليس قائما بمحل القدره اذ جعل القدره ذات الضاربه الكاسر والضرب والكسر لا يقومان
 بجهال بالمضرب والمكسوف فلو كسبها القادر كاذ ذلك خلقا لا كسبا لما من الفرق بين الخلق والكسب وفي بحثه لا يدل
 على عدم الكسب في المتولدات التي لا تقوم بمحل القدره فقط وللطلب نفى الكسب في كل متولد ولو كان قائما بمحل القدره كما علم
 بعد النظر اجيب بان الضرورة الوجوه نية حاكمة بان حالتها بالنسبة الى القسمين على السواء انه ليس شئ منهما مقدرا من الله
 ولهذا اي اعدم كونه مكسوبا لا يمكن العبد من عدم حصولها بخلاف الافعال الاختيارية اعترض عليه بان عدم القدره على
 الترتيب قبل مباشرة السبب ممنوع وبعده مسلم لكن الفعل لا اختيارى ايضا كذلك فانه واجب بعد صرف الارادة والقدره و
 الجواب هـ بسم الله الرحمن الرحيم - الكلام في الاجل قال المصنف والمقول مَبْتَدَأُ بِأَجَلِهِ اى الوقت المقدر لموته الاجل يطلق
 على المدة وعلى آخرها وكلا المعنيين صحيح في كلام المصنف اى بانقضاء مدة حيوته او حصول آخرها اى بانقضاء مدة
 للظرفية والشارح حمل على الثاني على وفق قوله تعالى اذا جاء اجلهم ولا تظنوا واختلف انه لو لم يقتل لعاش ام لا فذهب
 الاشاعرة الى انه لا يخفى ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت وذهب جمهور المعتزلة الى انه لو لم يقتل لعاش والا فلا يخذ
 فانه اجيب بان الاخذ لكسبه المنزه عنه وذهب ابو الهذيل منهم الى انه لو لم يقتل لمات مستدلا بانه لو لم يموت كان القاتل
 تاطعا لاجل تدلة الله سبحانه فيلزم غلبة العبد اجيب بان عدم القتل ايمائتص اذ لم يسبق العلم والتقدير يقتله فلا محال
 لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى هذا سهو للتساخر والصحيح ان يقال من ان القاتل قد قطع عليه الاجل الذي تدرة
 الله تعالى فالقاتل عندهم يكون مغير للتقدير لا الهوى وقع في بعض النسخ من ان الله تعالى مد اجل القاتل قطع عليه الاجل

ولعله أهمل فأسقط الناصح منه والإهداء افردون ودرارزون لنا ازاله قد حكم بأجل العباد على ما علم من غير تردد كما يتوعد
 بين اربعين وسبعين على تقدير القتل وعدمه اما اثبات الحكم فللنصوص القاطعة بان الكائنات مقدرة واما نفي التردد
 فلانه علامة الجهل وبانه عطف على قوله بأجل العباد او على قوله ازاله تعالى على وهم ان قوله لنا في قره ان يقال استدل لنا
 ومثله كثير هذا دليل ثان مقبوس من الآية اذا جاء اجرام قال الله تعالى لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستخرون
 ساعة ولا يستقدمون اي لا يتأخرون عن الاجل ولا يتقدمون عليه ههنا بحثان البحث الاول ان الاستدلال غير صحيح
 لما روى عن ابن عباس والحسن ان المراد اجل العذاب المتواصل للامة العاصية كما جرى على آء ذرغمة ولا يصح ان يراد
 وقت الموت لانه مقدر لكل واحد من الامة فللامه اجمال الاجل واحد اجيب بان كل من التفسيرين مشهور اما الافراد
 فلما الالادة الجنسية واما لانه مضاف الى الجمع فكان ترك الجمع بين جميع افعال البحث الثاني ان الاستدلال غير معقول اذا
 جاء الاجل فلما معنى نفيه اجيب بوجه واحد هو الواحد وهو ان العرب تستعمل جمل المقارنة يقال جمل الشتاء اذا اقرب
 ثابتهان جملة يستقدمون مستأنفة وفيه ان الاستيناف مع الواو غير ظاهر ثالثها انها عطف على مجموع الشرط والجزاء وبعبارة
 اخرى عطف على مجموع القيد المقيد لربعها ان المقصود بالمباغلة في انقضاء التاخير حتى انه مساء والتقديم في الاستحالة خاصتها
 ان مجموع قوله لا يستأخر ساعة ولا يستقدمون كناية عن انهم لا يستطيعون تغييره سادسها ما اختار الشارح في
 شرح المقاصد هو ان القيد اذا جعل جزءا من المعطوف عليه لم يلزم ان يشارك المعطوف فيه او رخص عليه بان هذا صحيح
 ولكن في القيد المتأخر عن المعطوف عليه نحو جاء زيد يوم الجمعة وعمر لا في المقدم نحو يوم الجمعة جاء زيد عمر في المشاركة
 فيه لازمة واجيب باننا اذا اعتبرنا القيد متأخرا حصل المطلوب ان كان متقدما في اللفظ واحتجت المعتزلة اي بعضهم
 واما ابو الحسين فاتباعه فقالوا المسئلة بديهية بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات تزيد في العبر ولو كان الاجل
 قطعيا لم يكن للزيادة معنى وعن ثوبان قال قال رسول الله عليه السلام لا يرد القضاء الا الاعداء ولا يزيد في العمر الا البررة
 الرمزي ابن حبان والحاكم في صحيحهما والبر الا الحسن الى الوالدين وعن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من احب
 ان يبسط فرشه ويناله في اثره فيلص رحمة واه البخاري والنسائي التاخير والاثرا لاجل وبان لو كان ميتا باجل لما استحق
 القائل ذماني الل نيا ولا عقابا في العقبي ولا لاية ولا نصا في العهد اذ ليس موت المقتول بخلف ولا يجسبه كسائر
 المولدات والحوادث عن الاول اي الاحاديث ان الله تعالى كان يعلم من الازل انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين
 سنة لكنه علم علما خاليا عن التردد انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة او رخص عليه ان هذا اعتراف باجلين مقدين كذهب
 المعتزلة اجيب بان ليس المعنى ان عمره قد اربعين سنة على تقدير سبعين على تقدير بل المعنى ان قد سبعين بلا تردد
 مع العلم باننا استقم ما فوق الاربعين منها بسبب الطاعة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله انه لو لاه اى
 الطاعة لما كانت تلك الزيادة فتسميتها بازيادة مجاز واجيب بوجهين آخرين احدهما انها اخبار احاد لا تغاير القطعيات

ثانيها ان زيادة العمر هي كثرة الخير والبركة اعلم ان مسألة تغير القضاء من مثل الاقدام والحق الذي حمل عليه الادلة القطعية من العقلية والسمعية هو ان تعد يركل شئ قد سبق من غير ان يقع فيه تبدل فظ ولا لزوم للجمل واعتراض عليه بالطواهر والجواب الجمل عنهما ان ما خالف الدليل العقلي المقاطع فهو مردود او ماول والتفصيل فقول احد ها حديث زيادة العمر بالطاعة وان الدعاء يرد القضاء واجيب بما ذكره شارح والمختص ان السبب ايضا مقدر كالمسبب بل امر مردود وشك لما في الزيادة والرخ فيما نحن السببية وهذا الجواب مستفاد من جناب النبوة صلوات الله عليه ولم حين سئل ان الادوية والرقى هل ترد قول الله تعالى فقال هي من قول الله سبحانه ثانيها قوله تعالى يحيا الله ما يشاء ويشئ عند ام الكتاب في بعض المفسرين ان عند الله سبحانه كتابين يحيا يشئ امام الكتاب فلا يتغير الجواب بان الآية في حواجز التفسير كقولهم ينسخ الاحكام ويشئتها او يحيا في نوب التائب يثبت الحسنات مكاتفا او يحيا من صحائف اعمال العباد ما لا جزاء عليه يترك غير هاد او يهلك قومادون قوم او يعيد وما يشاء ويوجد يبقى ما يشاء اقلت جاء عن النبي صلوات الله عليه ولم في تفسير هذه الآية قال يحيا من الرزق ويزيد فيه ويحيى من الاجل ويزيد فيه سبحانه ابن عربية قلت خبر احدنا لو سلم فحاول بان يقطع الرزق والعمر مع توفر اسبابهما الظاهر من الكسب صحته المزاج ويكثرها مع فقد الاسباب الظاهرة لعدم الكسب كثرة الاسباب الفاتنة ثالثها قوله عليه الصلوة والسلام ان القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتما فقصيا فيقر صبي من صبياتهم المحم لله رب العالمين فبفر عنهم العذاب بعين سنة الجواب انه موضوع وفي سنة واضعان كما ذكره السيوطي ولا يفرنك وقوعه في الكسوف والبيضاوى فيهما احاديث كثيرة موضوعه باجماع الحديثين ولو سلم فنعما يفر اسباب العذاب عليهم والناس في هذا المقام اخراجات منها قولهم القضاء ثمان مبرم لا يتغير ومعلق يتغير والدعاء والاداء وانما يقع في الثاني والحق ان كل مبرم في الحقيقة يحق طعن التبدل الا انقلب على تعالي جملا تعاضد ومنها قول بعض شراح البيضاوى ان القضاء المبرم ايضا يتغير مستدلا بحديث رفع العذاب لخم المقضى بقراءة الصبي قد عرفت انه موضوع ومنها قول بعض الصوفية انه لم يتصرف في المبرم احد الا الشيخ عبدالقادر جيلاني قدس سره العزيز ومنها ما يقال ان بعض المشائخ سئل الدعاء فقال نفي الامر على خلافه والقضاء الالهي ولكني اسال الله تعالى نسال فاستجيب له الى غير ذلك من الابطال فاحفظ هذا التحقيق ولعلك تجد في سلة المنتهى ابسط منها والجواب عن الثاني اى دم القاتل وعذاب ان وجوب العقاب الثمان اى الدية على القاتل وكذا القصاص الزم وانما الكفى بالاولين على سبيل التمثيل او ادر لجر الدم والقصاص والعقاب تبدى التعبد هو اطاعة العبد امر السيد اى اطاعته والحق سبحانه لا يتجابه المنى عنه وهو مما شرع اسباب القتل وكسبه الفعل كالضرب بالسيف الذي يخلف الله تعالى عقبيه الموت بطريق جرم العادة وهما بحث وهو ان التعبد جواب مستقل وحين قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون والاخذ بالكسب جواب آخر وجعل الثاني دليلا على الاول لا يحسن ولا يبعد ان الساخر اسقطوا كلمة التردد ويمكن ان يجاب بانه ليس نعيد باحصاءا رعا عن مقتضى العقل ولا عقليا محضان فلا يجمع فان القتل اى ضرب السيف فعل القاتل كسب وان لم يكن خلقا اى هو مكسوبه وان لم يكن

مخلوق فنجى المواخذة به لما بين اخذ بسائر الذنوب المكسوبة وهذا اختلاف آخرين الاشياء والعنزلة وهو ان الاشياء على ان
 موت المقتول مخلوق الله سبحانه والمعتزلة على ان مخلوق العبد لا زمتول من فعله فز عليهم بقوله والموت عرض قائم بالميت
 مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه تقبيلقا ولا انسا با واما ذكر قيامه بالميت تبديها على ان غير كسب العبد لما سبق ان الكسب لا
 يتعلق بما ليس قائما بالقادرا الدليل على نفي الخلق فاوضح من الشمس اذ لا خالق الا للحي سبحانه ثم اعترض الشارح على المشايخ والمعتز
 معارفاً وبمضى هذا الاختلاف اى كون الموت عرضاً لمخلوقا للحي سبحانه او مخلوقاً للعبد على ان الموت وجودى اى امر موجب دو
 هو لا زنى كيقبته مضادة للجبرية بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة لان الموعوم لا يكون مخلوقاً ولا اكثر من المتكلمين على ان
 عدمى وهو مختار لا شاعرة المتأخرين كالفاضى البضاوى وصاحب المواقف الشارح القابل بين الجبرية والموت عندهم تقابل
 العدم والملكة فهو عدم الجبرية عما من شأنه الجبرية وقال بعضهم نزل الجبرية عن المحى ورجح الشارح رحمه الله والسيد السند رحمه الله
 عندى ان الاول احسن لان النطق على الثانى لا يكون حيتوى فى القرآن كنتم امواتاً فاحياكم ثم اعلم ان المطابق للعرف العام هو الثانى و
 قال شرد من عدم الجبرية فيشتمل المبادى ويكون التقابل الايجاب والسلب ومعنى خلق الموت تدبره جواب عن الآية والعد موقف
 كالموجو وان منع فلنا معناه قد اسبابه وهما ابجاء غريبة البحث الاول وهو ان بعض الفقهاء ذهب الى ان الموت جسم
 البحث الثانى احتج بعض المعتزلة على ان موت المقتول من فعل القاتل بانه يقتل فى الحرب الوفا كثيرة ونحن نعلم بالضرورة ان
 موت للجمع العظيم من البشر دفعة براهق من المحاكات العادية ودفع بان الضرورة غير مسموعة ومثله يقع فى الوباء والطاعون و
 ناصف بعضهم فقال الموت فى قتل واحد اثنين وما يقرب من ذلك فعل للحي سبحانه وفى للجمع الكثير من فعل العبد لانه خارج
 للعادة وخرق العادة لا يكون الا المعجزة وهذا فى زمن الانبياء عليهم السلام خاصة فلو وقع بدن الامحاز لبطل دلاله المعجزات
 وهذه المقررة فى غاية السخافة لان نجد نسبة القاتل الى المقتول فى الحمايين على السواء والمخوف قد تقع بدن الامحاز لاستناد
 والكرامة والنمى يميز بالحمدى دعوى النبوة والجل واحداً اى الوقت الذى قد ه الله لموت العبد احد وهذا بانقاً ولا شاعرة
 وجه المعتزلة الا ان لا يجوز وقوع الموت الا لغيرهم يجوزون وقوع الموت قلة كما فى المقتول كما لا زعم الكعبى احد المعتزلة وهو ابو القاسم
 البلخى كما فى شرح المقاصد ان للمقتول جليلين قد هما الله سبحانه احد هما القتل وتانيهما الموت وان لو لم يقتل لعاش الى اجله الذى هو
 الموت والمقتول عنده ليس يميت زعمنا ان الموت من فعل الله تعالى والقتل فعل العبد ولا كما زعمت الفلاسفة ان الحيوان
 اجلاطعبيا وهو فى الانسان مائة وعشرون سنة بمعنى به لانه مقتضى الطبيعة الانسانية هو قوت مونة بتخلل رطوبة اى
 بسبب زوالها وانقطاع حرارتها الانقطاع فرودن آتش الغريزيتين اى المخلوقتين من اصل الفطرة ويقابلها الحرارة والرطوبة
 الغريبتان العارضان المولودتان لاهراض والمراد التحلل والانقطاع بلائفة واجلا اختراعية اى قاطعة للجبرية والاختلاف القطع
 بحسب الاوقات كالهدم والغرق والحرق والقتل والامراض اعلم ان الرطوبة الغريزية هي رطوبة الدم الصالح ومعدتها البطن
 الايمين من القلب ويأتيها الدم من الكبد كل لحظة والحارة الغريزية معدتها البطن الايسر من القلب وينصب الدم الصالح من

البطن الايمن في الايسر كل ساعة ويصير يعمل الحرارة الغريزية يتخار الطبقا يعبه الاطباء بالرح الحيواني المتحرك في الشرايين
 فالرطوبة كالزيت والظرافة كذرا القليلة وهي السبب القريب للجيرة فاذا كثرت كان البدن قويا فاذا اقل تولد لها في البدن عرض
 الضعف اذا انصرفت جأ الموت ثم انصرفت قد يكون للامرض والعواض وهو الموت الاخر احي كان نفاذ السراج بالريح
 قد يكون لضعف القوى بالهم لما تفر ان القوى الجسمانية تول الى الاخلال بعد المدة وذلك بوجهين احد هما ان البدن مركب
 من العناصر الاربعة المتخالفة الا مزجة وثانيهما ان الحركات دائمة على البدن وهي محملة للتزكية مجففة للرطوبات هو الموت
 الطبيعى كان نفاذ السراج بانتهاء الزيت واشتهر فيهم انه على راس مائة وعشرين سنة ولا دليل لهم الا الاستقراء الناقص او
 عليهم قوله تعالى ولقد ارسلنا نوحا الى قومه فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فاذا بوايان سنواتهم اقل اياما من سنواتنا
 وهذا تكلف الظاهر ان الاقدمين ارادوا ان مائة وعشرين هو اقصى العمر فالعالم لم يقصد والتقدير عندنا في هذا المقام
 تخفيف وهو انه قد عرف بالبحار الطبية ان الرطوبة والحرارة الغريزيتين من الاسباب العادية للجيرة وانها لا يتزالا انتقصا
 بعد سن الشباب وان الاكثر انصرامها في حول الثمانين الهامة وعشرين على حسب ضعف التركيب قوته وهذا في معظم المعمر
 وفي هذه الهامة مع جواز تخلف البلد والازمنة في طول الامراض تصورها وهذا لا يخالف شيئا من اصول الشرع كقولك هذا
 الزيت يصلح ان يوقد ثلث ليال وانما ابطال الشارح قول الفلاسفة لانهم يزعمون انه اذا لم يعرض الا فانت استعمال الموت قبل
 مائة وعشرين ويستعمل الجيرة بعد هار هذا يصادم الاصل الشرعي لان الفاعل المختار يعجز ان يفعل ما شاء بلا سبب
 يمثل هذا التحقيق يندفع كثير من التشوشات هـ بسمر الله الرحمن الرحيم الكلام في الرزق هو انكسر التصديق مصدر بمعنى
 اعطاء التصديق لذلنا قالوا في قوله تعالى رزقنا حسانا مفعول به او مفعول مطلق هكذا اختاره البيضاوي مستندا
 بقوله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون اي تجعلون نصيبكم من القران التكذيب فيه نظرا لان يصحح ومعناه وتجعلون
شكر رزقكم كما هو المأثور وقال العلامة اكل الدين بن محمد في شرح الكشاف اصل مصدر بمعنى الاخراج وشاع في اللغة اولا
 على اخراج حظ الاخر حتى ينتفع به ثم شاع لغة وشاع على اعطاء الله تعالى الحيوان ما ينتفع به على ما استلزمه اطلاق
 الخلق على المخلوق قال الله والحجر اهر رزقك لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى اي يرسله يبلغه الى الحيوان فياكثر رزقه
 وانما سكت عنه لظهوره بالمقابلة اذ ان الاكل قد يطلق بحيث يشتمله هذا التعريف ما اخذ من المواقف او رجع عليه قوله تعالى
وجاء رزقهم ينفقون اذ للمالك يستحيل ان ينفق ويحيا بان المنفق يسمى رزقا بجازا وذلك قد يكون حلالا وقد يكون
 حراما قيل لم يذكر المكرة لانه في حكم الحرام قلت لاحاجة اليه لانه ليس بصدد المحصر وهذا التعريف اولى من تفسيره اي الرزق
 وعدل عن لفظ التعريف لانه انسب بالتعريفات اللفظية ولانه تفسيرها وقوم لفظ الرزق في الايات بما يتعدى به للحيوان
 ما كولا او مشربا بالخبرة عن الاضافة اضافة الرزق الى الله تعالى مع انه اضافة معتبر في مفهوم الرزق وذلك لان
 سبب النزاع والمسئلة هو الله سبحانه اضاف الرزق لنفسه لحوا الله هو الرزاق فزعم المعتزلة ان الحرام لو كان رزقا لكان

مما ساقه الله تعالى الى العبد واللازور باطل لانه يلزم نسبة سوق الحرام الى الله سبحانه وهو قبيح ولا يلزم ان يكون اكل الحرام
 معدواً فلهذا لا يفهم منه شيء والاكل يوجب الكسب فظهر ان لوم ينسب الرنق الى الخبيث سبحانه لم يكن نزاع بين الفريقين لان
 الحرام مما يتعدى به فهو رنق بهذا المعنى عند المعتزلة ايضا وانما الكسب بالادوية لان الاضافة معلومة من الخارج فلا ضرورة في
 ادخالها التعريف واعلم ان للاشاعرة في تفسير الرنق اتوا الاول الذي ذكره الشارح هو الملائم للحرام الله فيما بعد فاحد هاتين
 كل ما انتفع به حتى سواء كانت بالتعدى او غير قال السيد السند هومذهب الاشاعرة وقال الامدي هو المعتدل خلافا
 لمذهب المعتزلي واوضح عليه اولاً بان يلزم ان يكون العارية رنقاً وانما بيان مجزى ان يأكل شخص رنق غيره يجوز ان ينتفع
 احد هما بالبن تطولا ولا خشر بأواجيب بالتزام لقوله تعالى وهما شرهما حتى ينفقون لكن لا يلائم قول الله ولا يأكل انسان
 رنق غيره الاضافة اسم الى الحيوان فانفع به فهو مختار الشارح في التهديب هو كالأول وافضل منه كاشتمال على الاضافة
 الثالثة انه شئ خصه الله تعالى بالحيوان وممكن من الانتفاع به هو مختار البيضاوي وهو اعلم من الاول لعدم اشتراط الانتفاع
 بالفعل ويروى عليه ان ما كوال الدواب شرقة وكالتخصيص وعند المعتزلة للحرام ليس رنق لانهم فسروا تارة بمملوك اي المجهول
 ملكا والمبالع هو الله تعالى فالتفسير يشتمل على الاضافة يأكله المالك او رنق عليه او لا المغسوب والمسرقة اذا اكلها من يملك شيئاً
 آخر دفعه ظاهر بان المراد مالك الماكول وثانياً نخر المسلم ونخره اذا اكلها وكذلك النحر الكافر ونخره عند من يجعلهم مخاطباً
 بالفروع واجيب بوجه احد هاتين المراد بالمملوك المجهول ملكا بالاذن الشرعي ثانيها ان المعتزلة لا يسمون الحرام ملكاً ثالثها
 ان المراد هو الملك من حيث الأكل والنحر والنزير ليسا مملوكين من حيث الأكل وتأخره بما لا يمنع في الشرع من الانتفاع به
 ذلك اي لا يمنع ادكها لا يكون الاحلال انقلت يخرج مال المحبي قلت هو ممنوع من اذاعتها لا من الانتفاع به تصرف
 فيه ليس انتفاع بل اذاعتها انقلت يدخل المباحات كحطب الصحراء مع انها لا تسمى زقا واجيب بتخصيص الانتفاع بالاكل و
 يروى عليه سمك البحر لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما ياكله الدواب رنقاً لانه لا ملك لها مع ان كون الدواب غير ضرر وقبح
 باطل لغد وعرفا وشروع لقوله تعالى وما من اية في الارض الا على الله رنقها ويلزم على الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره ولم
 ياكل الحلال اصلاً وهذا في الطفل بان يرضع الشاة الغصير يتلمز رنق الله تعالى سبحانه اصلاً والارز باطل الوجهين احد هما
 اجماع السلف قبل ظهور المعتزلة وهذا الوجه في المواقف وشرحاتها في قوله تعالى وما من اية في الارض الا على الله رنقها لا وقوع
 النكرة بعد النفي مع من الاستغناء يفيدهم للملك لكل اية وهذا الوجه في شرح المقاصد واجيب عن هذا الوجه بوجه الاول
 انه تم ساق اليه كثير من المباحات لكن اعرض عن كسبها فيندفع اليراد عن التفسير الثاني قلت مد فوج بصبي غزى بالحرام
 ولم يبلغ حد الكسب الثاني ان لا ينص حيوان لم يزرقة الله تعالى سبحانه اصلاً فان الجنين يتعدى في الرحم بالدم وهو حلال
 عليه لان الرنق كل ما ينتفع به فكونه متمكناً في الرحم رنق له ثم اذا تولد فانفاعة بالهواء للتنفس رنق واجيب بان الجنين
 ليس اية في الارض والتنفس لا يسمى رنقاً لغد وعرفا وشروع الثالث انه منقوض بمن مات ولم ياكل حلالاً ولا حراماً فاهو اكرم

فهو حاسبنا واداعلم ان بعض المحققين كالمصنف الرازي وغيره قهره والكلام على وجه لا يندفع هذه الاجمالية وهوانه لولم يكن الحرام
 شرقا كان المتعدى بالحرام المحض في مدة لا يمكن البقاء فيها بدون الغذاء كمشهور من مثله شرقا بالملك والثاني باطل لان
 قوله تعالى وما مزدابة في الارض الا على الله شره قهرا يدل على انه تعالى متكفل بمصروف جميع ما يعيش به الحيوان من الماكول
 غيره ومبني هذا الاختلاف اي ان الحرام شرقي عندنا عند المعتزلة على ان الاضائة لله تعالى معتبرة في معنى الرزق وتارة
 لا لمزق الله وحده قليل من عطف الازم على الملزوم وعندنا عطف تفسيره لانه شامك مشهور بخلاف الاول وعلى ان
 العبد يستحق الدم والعقاب على اكل الحرام وعلى ان ما يكون مستنذ الله تعالى اي منسوبا اليه لا يكون قبيحا وم تنكب لا
 يستحق الدم والعقاب فهذا مقدمات ثلاث اولى ان الرزق مضاف الى الله تعالى فقط الثانية ان اكل الحرام معذب الثالثة
 ان كل ما يضاف الى الله سبحانه فلا عذاب عليه والمقدمتان الاوليان اتفق عليهما الطرفان والثالثة محل الخلاف فانبتها
 المعتزلة فقالوا لو كان الحرام شرقي لم يكن عليه عذاب وانكرها الاشاعرة ولذا خصها بالجواب فقال والجواب اذ ذلك لسوء مشورة
 اسبابه باختياره اي الذم والعقاب على الحرام انما هو لان العبد كسبه بالاسباب المنوعة فهو من هذه الهيئة قبيح وانساق
 الله تعالى وبالجملة السوق حسن والسوق قبيح لما تقر من ان ارادة الله تعالى كفر الكافر حسنة والمراد قبيح ومزادلة الواضح على
 ان الحرام شرقي حديث صفوان بن امية قال كنا عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا جاء عمر بن قرة فقال يا رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ان الله كتب على الشجرة فلا اراني الرزق الا من وفي فاذا نلى في الغنم من غير فاحشة فقال صلى الله تعالى
 عليه وسلم لا اذ ذلك ولا كرامة كذبت اي عد الله لعدرك الله طيبا فاحترت ما حرم الله عليك من رزقك مكان ما حل
 الله لك من حلاله اه ابن ماجه وكل من يكتسب في اي يستتم رزق نفسه حلالا كان او حراما فاذا مات لم يبق من رزقه
 شئ حصول التقدي بهما جميعا تعليل لكون الحرام شرقا ولا يتصور اي لا يمكن ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره
 رزقه لان ما قد كاله تعالى غذاء للشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكل غيره والا لزم الجمل والجوزن تعالى عز ذلك وهذا
 وجوب امتناع بالخير اما بمعنى الملك فلا يمتنع اي اذا اضر الرزق بالملك كما هو رأي المعتزلة فلا يمتنع ان لا يأكل انسان
 رزقه او يأكل غيره رزقه للحق عندي ان الرزق مستعمل لكل من تفسيره الاشاعرة والمعتزلة ومن الثاني قوله تعالى ومما رزقهم
 ينفقون وللحل على مجاز المشاركة مما لا ضرورة ليه بقى هنا بحث الشعر لم يذكر المعرف والسعيا لكسر تقدير قيمة الشئ طعاما او
 غيره فان قل القيمة فهو رخص ان اكثر فهو غلا وهو عند بعض المعتزلة فعل العبد بالمباشرة لانه اتفاق المتبايعين على
 ثمن مخصوص وقال بعضهم من فعل العبد بالتوليد لان الغلام من ادخار الرخص من تركه وقال الاشاعرة هو فعل الله تعالى
 وان كان له في الظاهر اسباب واقعة باختيار العباد وعن هـ

يسلله الرحمن الرزق الكرام في الهداية والاضلال اعلم ان الله سبحانه وصف نفسه بالهداية في كثير من الايات كقوله تعالى
 ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء واختلاف في تفسيرها فقال بعض الاشاعرة الهداية تطلق الطاعة في العبد الاضلال

خلق المعصية فيه بناءً على صلحهم من استناد خلق الكل الى الله تعالى وخالقهم المعتزلة زاعمين ان خلق الطاعة يناني استحقاق الثواب خلق المعصية يناني استحقاق العقاب اي هو تبيين ونشر الهداية ببيان طريق الصواب الاضلال بوجوده العبد ضالاً الى غير ذلك من التاويلات الباطنة قال الله وَاللَّهُ تَعَالَى يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ بمعنى خلق الضلالة ولا هتداء عند الاشاعرة لانه لما خلق وحده فتكون افعال العبد مخلوقة لله تعالى طاعة او معصية وفي التقييد اى تقييد الاضلال والهداية بالمشيئة اشارة الى ان ليس المراد بالهداية ببيان طريق الحق كما زعمت المعتزلة لانه اى بيان الطريق عامه في حق الكل من الضالين والمهتدين فيكون التقييد ضالوقدا اشار الحق سبحانه بقوله تعالى والله يدعوا الى الاسلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم الى ان البيان عام والهداية خاصة ولا الاضلال اشارة الى ان ليس الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالاً او تسمية ضالاً اولت المعتزلة الاضلال بوجوه احد هان هجرة الافعال قد تكون لوجدان المفعول على صفة تقول بعض العرب ربنا كم فاجبنكم وسانناكم فاجبنناكم وسانناكم فاجبنناكم اي ما وجدناكم على صفة الجبن الخل بمعنى قوله يضل من يشاء ويجده على صفة الضلالة فلا يلزم ان يكون الضلالة مخلوقة تعالى ثانياً اذ صفة تسمية العبد ضالاً كما في قوله تعالى وجعلوا الملكة الذين هم عبادة الرحمن انا انا اي سموم انا انا القطع بان لا تدلهم على جعل الحقيقي وهذا التاويل لقد ماء المعتزلة فدفعها الشارح بقوله اذكالمعنى لتعليق ذلك اى الوجدان التسمية بعيشة الله تعالى اما الوجدان فهو العلم والحق سبحانه عالم بكل شئ شاء ذلك ولم يشاء واما التسمية ففيها نظراً لهما اى يصح تعليقه بالمشيئة ويمكن الجواب بان قولك يسمى الله من يشاء بالضال يفيد ان التسمية موكولة الى المحض مشيئة من غير نظر الى وصف المسمى فيجوز ان يسمى العبد الصالح ضالاً وذلك باطل وقد يوجه بان التسمية موقوفة على اختيار العبد الضلال فى مقيداً بعيشة العبد لا بعيشة الحق سبحانه ثالثاً ان الاضلال كناية عن منح الاطاف الجاذبة الى الخير واورع عليهم ان المنع بخل فلا يجزئ على اصدكم فاجابوا بان علم الاطاف الجاذبة لا تنفع فيهم ويروى بان يلزوم غلبة ارادتهم على ارادة الحق سبحانه رابعاً ان الاضلال هو التعذيب الاهلاك ويدفعه فوات حسن المقابلة بين الهداية والاضلال خاصها ان المضل هو الشيطان ولكن نسب الفعل الى الله تعالى بما ذكره الالهة خالق الشيطان ويدفعه ان يلزوم على اصدكم ان لا يخلق الشيطان الاكم لا تجوز ون ان يخلق الله تعالى الضلال فمكلف احد فكيف تجوزون خلق من اضل اكثر لخلق ثم اعترض على الاشاعرة بان لو كانت الهداية تخلق الطاعة لما نسبت الى النبي صلوات الله عليه وسلم اذ لا خلق عندكم غير الحق سبحانه مع انكم تقولون رسولها وكذا لو كان الاضلال خلق المعصية لم ينسب الى الشيطان فاجاب بقوله نعم قد يضاف الهداية الى النبي صلوات الله تعالى عليه ولم يجاز بطريق التسبب فان من اتصاف المجاز نسبة الفعل الى السبب كقوله تعالى اذ آتيت عليهم ايات زادتهم ايماناً نسبت الزيادة الى الايات مع انها فعل لله سبحانه لان الايات سببها كما ينسب الى القرآن هدى للمتقين وقوله ان هذا القرآن يهدي وتديسلكه الاضلال الى الشيطان بما ذكره الالهة بياقاع الوسوسة كما استدلوا الاضلال كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم ربه انهم اضلن كثيراً من الناس والمخلص اذ استناد الى القرآن والاضلال مجاز باجماع الطرفين لان حقيقة الهداية والاضلال لا يتصور الا من

فاعل مختار فكذلك الأستاذ إلى الرسول والشيطان الرحيم يكون مجازاً ولما كان المنقول عن كل من الأشاعرة والمعتزلة في تفسير الهداية
 اقوالاً مختلفة أراد تفصيلها بقوله ثم المذكور في كلام المشائخ من الأشاعرة أن الهداية عندنا خلق الأهل والأهتداء والاطاعة وهذا
 التفسير هو المختار إذ عليهم حقوقه تعالى ولما عوقف ههنا بينهم فاستعين العيني على الهدى إذ لو كان الهداية خلق الأهل لكان
 يتخلف الأهل عنها فأجاب بقوله مثل هذه إله تعالى فلم يحدد مجاز عن الدعوة والدلالة إلى الأهل والهداية وهذا مجاز
 مرسل من باب اطلاق المسبب امرأته السبب لأن الدلالة والدعوة من اسباب الهداية ومن هذا المجاز قوله تعالى
 ينزل لكم من السماء قرآناً عظيمًا ينبت به الحب قيل وقوله تعالى قد أنزلنا عليكم لباساً أي مطراً ينبت منه القطن واجيب
 بوجه آخر وهو أنه يمتثل أن ثمرة امتثالهم إرتداد فيهم لم يؤمنوا قط كما يدل عليه قصتهم المذكورة في القرآن في مواضع
 وعند المعتزلة الهداية ببيان طريق الصواب لا خلق الطاعة لأن العبد خالق الأفعال عندهم وهو باطل لقوله تعالى إنك
 يا محمد صلى الله عليه وسلم لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء وذلك لأن صل الله عليه وسلم بين الطريق لكل
 واحد فلا يصح المنفى لو كان الهداية بيان الطريق واجيب بأنه لقوله تعالى وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى أي أنك لا
 تبين الطريق في الحقيقة ولكن الله يبين حيث أيدك بالمعجزات ودفع الأوبان لانه لا وجه في التخصيص بن أحببت ورميت
 ذلك من سبب النزول وتأنيباً لانه لا يلائم المشية في قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء والأية نزلت في أبي طالب كان
 عم النبي صلى الله عليه وآله وهو حبيب إسلامه وكان ابوطالب يريه في صغره ويحفظ عن اذى قريش بعد النبوة وله قصائد في
 مدح النبي صلى الله عليه وآله وفي الاعتراض بنبوته لكن لم يوجد منه إلا ذغان والتسليم وترك ملّة الكفر وكان يقول يا ابن أخي
 أنت نبي صادق ولكني اخترت النار والعالم كذلك ذكره غير واحد من المفسرين والمؤرخين ولقوله عليه الصلوة والسلام اللهم
 اهد قومي فإنهم لا يعلمون ثم ألهيه في شعب الأيمان بهذا اللفظ عن عبد الله بن عبيد كذلك ذكره القاري الهروي معرنا
 تعالى أو صل الله عليه وسلم بين لهم طريق الثواب دعاهم إلى الأهل فلو كان الهداية بيان الطريق لم يكن للدعاء معنى
 لأن الدعاء إنما هو طلب ما لم يحصل وكذا الاستدلال بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وأمر عليه أنه مصروف
 عن الظاهر عند أهل السنة أيضاً إذا أهتدوا تخلف فيهم ولا معنى لطلب خلقه فلا بد من تأويله بطلب الزيادة أو التثبيت
 وليس هذا التأويل أولى من تأويل المعتزلة أي أنه يطلب زيادة البيان وعندنا فيه نظراً لأن البيان إنما هو ليفيد العلم وإذا حصل
 العلم فليس في زيادة البيان كثيراً إذ ما خلق الطاعة فهو مطلوب في كل ساعة ثم علم أن ما ذكره تفسير بعض الأشاعرة و
 بعض المعتزلة وهذا البحث مذکور في كتب الكلام وللبعض من الفرقين تفسير آخر مشتمل مخالف للادل والبحاث فيه من
 وكتب التفسير عند قوله تعالى هدى للمتقين فاشأ إليه بقوله والمؤمنون أن الهداية عند المعتزلة هو الدلالة الموصلة إلى
 المطلوب أراد بالإصباح بالفعل واللام يكن بينه وبين المعنى الثاني فرق وهذا التفسير يلائم التفسير الأول للأشاعرة
 إن قلت هذا باطل على أصول المعتزلة لأن الإصباح بالفعل يستلزم كون الوصول بقدره لا تخفى سبحانه اختياره فينا في

الثواب اجيب بان العبد عندهم يصل بقدرة واختياره وليس من الله سبحانه الا الدلالة حتى لو لم يد لهم الحق سبحانه
 لا يمكن لهم الوصول بعقولهم ولم يكن محالاً وظهوره الفرق بين هذا التفسير للعترة والتفسير الاول للاشاعر لان الوصول
 عندهم بخلق الله سبحانه يتخيل يرونه واستدل صاحب الكشاف على صحة هذا التفسير بوجوه ثلثة الاول ان البلغاء
 يستعملون الهداية في مقابلة الضلال كقوله تعالى وانا اياك لعلى هدك اوفى ضلال مبين وعدم الوصول الى المطلوب
 معتبر في الضلالة فيجب ان يعتبر الوصول في الهدك ليصح التقابل اجاب عنه الامام بان الهدك غير الاهتداء ومقابل
 الاول الاضلال وثاني الضلال ومر بوجهين احدهما انه لا فرق الا بالزوم والعتدى اعتبار الوصول في اللازم يستلزم
 اعتبار في العتدى وفي الاستلزام نظر دفعه بان لا فرق بين اللازم والمتدى في باب المطاوعة الا ان الاول افعال
 الثاني فعل فالاستلزام ظاهر روية السيد السندي بان يرجع الى الوجه الثاني من الثلثة ثانياً ان المقابل هو الضلال لمبين كما
 مطلق الضلال فيجوز ان يكون الضلال غير المبين وهو عدم الوصول مع الدلالة داخل في الهدك اجيب بان الكلام
 مسوق للعرض على سبيل الانصاف لعل السامع يتلقاه بالقبول فيبتكر ويتنبه على ضلاله هذه الايام ادخال الضلال
 في الهدك فعمل ان التوصيف للتنبيه على ان المخاطب في ضلال ظاهره التقييد الوجه الثاني ان الانسان يمدح بكونه
 هدى كما يمدح بكونه مهتدياً والمدلول لا يتحقق المدح ما لم يصل بل لو لم يصل لا يستحق الذم واجيب اولاً بان التمكن
 من الوصول الى المطلوب فضيلة تستحق المدح ولا ينافيه المذم على عدم الوصول كما ان العلم بلا عمل يذم مع ان العلم في
 نفسه فضيلة عظيمة دفعه بانهم لا يفرقون في المدح بين هدى وهتدى وبين الطريق لا يستلزم مساواتهما وثانياً بان
 غير المنتفع من الهدك انما يسمى هدى لان الوسيلة اذا لم تفض الى المطلوب كانت كالعديم وهذا الجواب للامام ودفعه ثانياً
 بان المجاز خلاف الاصل وثالثاً بما ذكره البيضاوي انه لا يقال هدى الا لمن اهدى بالاستقرار ولو كان مجازاً لزم وجود
 مجازاً لحقيقته وهو مستبعد ومنع بان من غلبة المشتق في فرد من مفهوم المشتق منه ونظائر كثيرة الوجه الثالث
 ان العرب تستعمل اهدى مطاوع هدى يقال هديته فا هدى كقولهم قطع فانقطع فكما ان القطع لا يقطع لانه مقطوع
 فكذلك الاهتداء للهداية اجيب بوجوه احد هان الزوم في المطاوع يمنع قولهم امرته فلم ياتم وهذا الجواب للامام ورد
 اولاً بان حقيقة الايمان صيرورته مأمور وهو بهذا المعنى مطاوع ثم استعمل في الامثال مجازاً ثم صار حقيقة عرفية وهو
 بهذا المعنى ليس مطاوعاً ثانياً بان نادر والحجة واللغة بالشواذ والثالث بان الاستلزام والمطاوعة قد لا يحصل اذا كان الفعل مجازاً
 لذلك لم سقط اختياره وثانياً انما انتم المطاوعة في هدى واهدى لقولهم هداك فلم يهدك حرمانه مجاز من عدم الوصول هذا
 ما اردناه تشبيهاً للخواطر اما الجزم بالحق في نحو هذه المسئلة نذكره في سطر القناد وعندنا الهداية هي الدلالة على طريق الوصول الى
 المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل وليست عليه بقوله تعالى اتممت ذنوبهم فاستحووا العمى الى الهدك و
 هذا التفسير هو التفسير الاول للعترة او قريب منه لئلا احتج الفاضل الجبالي على حر تفسير الاول للعترة بما احتج به صاحب الكشاف

علم صفة التفسير الثاني لهم وهذا من الجانب ببقى ههنا بحاث الاول ان قلت والسبب في اختلاف النقل عن الاشاعة اجيب بان مراد
من الاول المعنى الشرعي المستعمل في غالب استعمالات الشرح للهداية للنسب حتى تقال ومن الثاني المعنى المعنوي او العرفي ثم لا يخفى ان
المخالف الاول كلامي مبنى على مسألة خلق الافعال واما الثاني فلغوي كيد نحو اليه غرض شرعي بل مرجحة تتبع الاستعمالات ولا خرض
للتكلم في البحث عنه لذا وافق بعض الكارفرية المعتزلة وعندى ان اول ما نشأ المخالف الثاني هو من غلط الناظرين في الكشاف فان
المرحشي اختار الدلالة الموصلة واعترض عليه الامام الرازي في التفسير الكبير واختار الدلالة المطلقة نظرا الى استعمال العرب
لابناء على رعاية المذهب فرغم الناس ان الاول للمعتزلة والثاني للاشاعة كما ان المرحشي اختار الالزام في المحمد بن الحسن اختار بعض
المفسرين هنا الاستغراق فرغم المتأخرون ان كون الالزام في المحمد بن الحسن من مذهب المعتزلة ولا استغراق مذهبها هل يستمع ان لا يتنقل
بذلك شيء من المذاهب البحث الثاني قال بعض المحققين الظاهر من تتبع اللغة هو ان الهداية الدلالة على الطريق وفيها اية
له نمون فهو حقيقة في هذا المعنى وبجواز الدلالة الموصلة فهذا مختار الامام الرازي وقال صاحب الكشاف بالكمس قال الزجاج
والواحدى موضوع للفعل المشترك وهو البيان ولا يخفى عليك انه لا بأس على من يعتقد احد هذه الاقوال ان البحث في ترجيح
بعضها على بعض في هذا الفن يخرج عن القانون الا استطراد وان دعوى الجواب يوهن استدلال المستدل من اى جانب
كان البحث الثالث اسناد الشارح في شرح الكشاف ان الهداية متعده بنفسها الى المفعول الثاني وبالى وباللام ومعناه على الاول
الاصل وعلى الآخرين اشارة الطريق خواهدنا الصراط المستقيم. والعجب من بعض الفضلاء اعترض عليه بقوله تعالى
انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فزاد قوله الى صراط مستقيم في الآية وزل عن الصراط
المستقيم

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في انه لا يجب على الله شيء خلافا للمعتزلة احمق اهل السنة بوجه احد هان ان استحق بترك الواجب
ذما كان ناقصا بنفسه مستكملا بغيره وهو محال وان لم يستحق الالزام فلا وجوب ثابها ان الوجوب فرع للحكم ولا يحكم عليه سبحانه شيء
ثانها ان الوجوب الشرعي هو لان فرع التكليف التكليف من كذا عليه كذا الوجوب العقلي لان مبدى على عقليته الحسن القبيح عندنا
نظرا لان الحسن القبيح بمعنى صفة الكمال والنقص مما يدرك بالعقل بالا لتفاق كما حققه صاحب المواقف وقد تقررت تزيين الواجب عن
النقص ولذا اختار المازندرانية ان ما يستقيم العقل جلا يجب تزيين الله الواجب عنه تعالى والله اعلم قال المصنف رحمه الله
للقبيح فلنبيس بما يجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة ولهم فيه مذاهب احد ما للجباني قال يجب ان يعطى الله العبد ما علم انه ليقدر
في دينه يلزم ترك الواجب في مزمات كما قرأنا فيها بعض معتزلة بصرة قالوا يجب على الله تعالى ان يعرض العبد على الثواب ان علم
انه يكفر عند كونه مكلفا ويلزمهم ترك الواجب في مزمات صغيرا ثانيا للمعتزلة بغداد قالوا يجب الاصح في الدين الذي انما بمعنى
ما هو لا فرق بالحكمة وتدبير نظام العالم فيجب خلق الكافر الفقير للمعذب في الدين لكن من شدة لاهل حكم عظمة وان لم يكن اصح
في حق هذا الكافر هذا المذهب لا يدعيه شيء من المفاصل التي ذكرنا ثم وبإضافة كثير من كلمات اهل السنة من المازندرانية كما يذكر

الشارح في بحث ارسال لرسول لكن الماتريدية يفترون قول اللفظ فيقولون بعث النبي صلى الله عليه وآله وأوجب صلواته عليه وآله
 اى لو كان اجبا لما خلق الكافر الفقير للعذاب في الدنيا بالفقر والاخرة اذ العدم اصل لمن العذاب الدائم وان خلقه امانة تظلم
 او سلب عقله ولما كان له تعاريف منته على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اى الهداية والافاضة
 اداء الواجب وفي التنزيل بل الله يمن عليكم ان هذا لكم للايمان وشكره واجب اجماعا واولى بعباده ان العبد محمى ومثاب على
 الطاعات الواجبة والجواب اولا ان الاستحقاق ممنوع عند تابل الثواب فضل منه تعالى وثانيا بان معنى اداء الواجب فعل ما يكون
 تركه محال وعدم المنته على العباد والاستحقاق على هذا ظاهر يخرج عن اختياره اعترض عليه بان الابد يكون له منته واستحقاق
 شكر على الابن في شفقة عليه معرانه لا اختيار له في الشفقة اجيب بانه ممنوع بل المنته في الحد من الاختيارية ولما كان امتنانه اى
 وضع المنته على النبي صلى الله عليه وآله فورا امتنانا على ابي جهل هو فرعون هذه الامة اذ فضل الله تعالى بكل منهما غاية مقدرة من
 الاصل له اذ من هبهم ان كل ما نزل الحق سبحانه عليه من الاصل فهو واجب ولما كان السؤال العصمة عن الذنوب والتوفيق على
 الطاعات وكشف الضر او الشدة والبسط اى سوال الكثرة في الخصب والرخاء وكلة متعلقة بالبسط اى كثرة الخصب والرخاء
 معنى اسم كان معرانه قد ثبت سوال هذه الامور عز الله سبحانه في الاحاديث الصحيحة واجماع الامة بل جاء تعليم سوال
 بعضها في القرآن لان ما لم يفعل الحق سبحانه من كشف البلاد وكثرة الرخاء في حق كل واحد من العباد فهو مفسدة بفتح الميم
اي فساد او محل فساد ضد المصلحة له اى كل واحد يجب على الله تركها اذ لو كانت مصلحة لم يتركها الله تعالى ولما بقى في تدبيره
 الله تعالى بالنسبة الى مصالح العبد شئ اى لا يقدر الحق سبحانه ان يفعل باحد منهن خيرا اذ قل انى بالواجب اى بجمع ما يجب عليه
 من مصالحهم اذ لو كان شئ منها باقيا في قدرته ولم يفعل كان تركه للواجب فيلزم ان تكون مقدراته متناهية وهو محال و
 لعري بفتح الهم والعين وسكون الميم واللام للقسم والعزم هو الخيرة مبتدئ محذوف الخبر اى حياتي مقسم به هذا القسم عجيب
 من الشارح فان القسم بغيره تعالى جازم وغاية التوجيه ان يقال اراد الحلف بخالف عمه ازلت كيف حلف الله سبحانه بالتمسك
 وضحي والليل والنهار اجيب اولا بانه لا يسئل عما يفعل وثانيا بان على الحد من اى خلقها بان اكسبه مفسد هذا الاصل اى
 القاعدة اعنى وجوب الاصل بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى اى اظهر من ذي الحفاء والكثمن
 ذي الاوصاء ولا يعبدان بعضهم افضل لتفصيل لفظ العبيد ويكون من متعلقة به فالمنعني اظهر بعيد من الحفاء والكثيرين من الاوصاء
 وقد ذكر في شرح المقاصد مفسدة كثيرة لهذا الاصل ومنها انه يلزم ان لا يخلد الكافر بالنار الا الاصل يخرج لابل عدم الدخول
 ومنها انه يلزم ان لا يموت المحسن الا بعد الاف سنة ليزيد اعمال خيرة ومنها انه يلزم ان لا يعيش العاصي ما كان كثيرا ان
 طول عمه زيادة في المعاصي ومنها ان لا يخاف ابليس لانه مبدئ الشر والقبائح والعباد وذلك اى ظن مفسد هم وكثرتها
 لقصور نظرم والعارف الالهية جمع معرنة اى لا يعرفون جلال الحق سبحانه ولا محال صفاته ورسوخ قياس الغائب على الشاهد
 في طباعهم لقولهم يجب على السيد ان يفعل بعبده ما ينفعه ولا يضره وغاية متشبثهم اى اقوى دليلهم وهو اسم مفعول او

ظرف من التشبث وهو التمسك والالتصاق بشئ وذلك في وجوب الاصل ان تركه الاصل يكون بخلافه وسفهاً بفتحين
 اي حجج الالوه ان تركه مع العلم بكونه اصله يجعل اوبل منه فجعل وجوبه ان تركه ما يكون حق المانع المراد بها هو ما يصدق ان
 مصادره من المعصية والنعيم والطاعة ودخول الجنة وبالمانع الحق سبحانه والحال ان قد ثبت بالدلالة القاطعة كروية الخجل اي
 كونه المانع وحكمته عمل بالاعتقاي بان ما يقبته ذلك الامر خير وهذا الامر خير ويحكمه خبر ان اي اذا كان
 الشئ حق الشخص الحكيم فنعى عن رجل لاحق له فهذا المنع عدل وحكمة ولا يخل ويحتمل فكذلك فيما نحن فيه اما كون المنع
 عدلاً فلا نة تعالى انما منع حتى لا يخل العبد اذ العبد لا يستحق شيئاً بنفسه بل العطاء فضل والمنع عدل لا يخل اذ لا يخل
 هو ان يمنع العتق حق الفقير الثابت في مال واما كون الحكمة فلا نة حكيم واسرار حكمته تعالى وعلمه بالمصالح اجل اعلى وادق
 واخفى من ان نذكرها العقول الناصرة فلا يلزم من عدم معرفتها عدم معرفتها في نفسها ولخص الجواب ان فعلاً لله تعالى كل
 حكمة ومصحة وان لم نعرفها فيجب له ان يترك الاصل في بعض العباد لمصلحة لا يعلمها الا هو ولا يخل لهذا العبد حتى يكون الترتيب
 شريفاً ان يعلم ان هذا الجواب مبنى على تسليم حسن الفقيه العقليين كما هو من هب المعتزلة والماتريدية اما على طريق
 الاشعري فالجواب انه لا يفهم من الله شئ واما اختراع الادل لان اقرب الى العقول واختر بعض المعتزلة بان الفعل يجب
 عند حجج القدر والداهي البية انتفاع المانع اوجب بان هذا وجوب الفعل عنه اي لزوم صدوره عند تمام العلة ولا نزاع فيه
 انما النزاع في وجوب الفعل عليه اي استحسان الذم على الترتيب ثم ثبت شرعي الشعور بالخير العلم وخبرية محذوفات ابيوت
 علمي حاصل فظاهره ان الترتيب التام كحصول العلم بنفسه والمطلوب منه تعريض المخاطب بان لا يعلم ما معنى وجوب الشئ
 على الله تعالى استنفاهاً اذ ليس معناه استحقاق تارك الذم والعقاب وهو ظلم لانه تعالى منزلة عن ان يذم او يعاقب اما العقاب
 فلا نة غير منصوص وهذا بائق الطرفين واما الذم فلا نة المالك فله التصرف ومملكه كما شاء وهذا مبنى على ان الحسن البقره عينا
 لا عقيدان ربي وبان السيد لا يملك قتل عبده وللجواب ان هذا للبقية الشرعي وايضا ليس ما يكتبه كما يكتبه الحق سبحانه ولا لزوم
 صدوره عنه تعالى بحيث لا يمكن ان لا يرد الله سبحانه من الترتيب بناء على عدم تمكنه على استلزامه اي الترتيب على ما منصفه
 او جعل او عيب او يخل وخير ذلك من النقائص لانه اي حمل لوجوب على هذا المعنى رفض لقاعدة الاختيار اي كونه الصانع
 مختاراً لان عدم القدره على ترك الفعل اضطرار هو منزلة عن ذلك ومبيل الى الفلسفة الظاهرة العارضات للفقير وقد يضم اليه
 والنقصان الى الفلسفة التي عيدها ظاهراى قول بلا حجاب وهو من هب الفلسفة الباطل باجماع الاشاعرة والمعتزلة والمخضر
 ان للوجوب معدي من شرعي وعقلي اذ لا غير منصوص في الله سبحانه الثاني مذهب سفسفي فاسد فلا معنى للوجوب على الله سبحانه
 وقد تحيرت المعتزلة في الجواب عنه على وجه واحد هان معنى الوجوب اقتضاء الحكمة مع القدره على الترتيب فهذا معنى ثالث
 قلت وهذا الجواب مما يقول به الماتريدية انهم بان الاخلال بالحكمة نقص محال عندهم يستحيل ترك الاصل استلزامه
 المحال ان جازي بالنظر بنفسه فهو كقول الفلاسفة ان العالم لا يزل ان الله تعالى لا يثبت على المصالح وان كان ممكناً ونفسه عندي

ان بين القولين قرأ وهو الزلازل في الجحيم المصالح واديرة الى ايجاد العالم وان كانت لازمة له بخلاف المعتزلة فان المصالح
 دراعي عن ضمها وانما لا يخفى ان المنان والفلان فتاة اشرا لا يجاب لانها لو جوح القدوة والاختيار روجب السد وللغراب
 لا يستلزم الايجاب كما ان تقدم علم الله تعالى باننا زلازلنا في اختيارها فيها انما هي ان المعنى انه يقيد به البتة ولا يترك ان جانر
 التوكيد في العاديات فاننا نقطع بان جبل احد لم يقرب ذباني هذا الا ان من ان جازوه ذرا تاويل من اخرى المعتزلة لعل
 هذا ليس شئ من الفعل والترك واجبا حتى يستحيل الطرف الاخر غاية له الفلا فترا ان لم يقرب من الوصل بالاسم لت
 لكن العاد ان قرب الممكنات الى الواجب لا اشتراكه في بجزم العقل برودحها ثالثا ما نقل عن بعض المعتزلة وهو ان معنى
 الوجوب استحقات انك الذم عند العقل.

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في المعاد قال المصنف في باب الة بوميد والبر ثابتة والاضافة بمعنى في وقيل عن ابي
 اهل لقبر على حد من المضاد والمرا دبه عند ابي يلون بعد الموت من انما الموت الميت مقبر العرا وانما ان يريف
 الى القبر نظرا على الغالب الكافر في الصحيح ان عند ابراهيم في منقطع الى يوم القيمة كما نطق بالا حديث وذكر النسفي في بحر الكلام
 ان الكافر يرفع عنه العذاب ليلة الجمعة ويومها وجميع شهر رمضان ولا يفسر حكمة الموتين فان الذي في بحر الكلام المؤمن
 العاصي يعذب في توبة المؤمن تنطق عنه يوم الجمعة ويلاية ثم لا يعق اليه يوم القيمة اشئ وقال الامين على هذا يخبر الى دليل
 قلت السيو على اعرف من الذي بالاحاديث والاشارة في الحديث ان الذي لا يعلو - والده لم سال جبريل دميكل في
 الربيعان رجل يدركه بحجر فذا الا انه الرجل ياخذ القرآن ويرضه فينام عن الله يوم المذبذبة يفعل به هذا الى يوم القيمة ثم
 البخاري حصل بعض لان منهم من لا يريد الله تعالى به الا يوبى به فيهم الشراة رفسه تتاد بن معدك قال قال رسول الله
 صلوا عليه واله وسلم للشهيد عند الله دست خصال ينقله في اول وقرة مزود ويرى مقعدا من الجنة ويجاز من عذاب القبر
 الحديث ثم اراه القوي وعن خالد بن عرظته فورا من ان يذم بطنه يذم في توبة ثم اها من حاجه وعن انس فورا من ان يذم
 الجمعة في عذاب القبر هو ابو يعقوب وعن ابن مسعود قال من تهازل بالذي يذم الله كل ليلة منع الله به ان اب القبر
 ثم اراه النسائي في صحيحه اهل النار في القبر يابا لله الله ويتردد في الجارعة علة بالسذاب والذم اشارة الى ان هذا الاعتقاد
 المحل كاذب واما العجبة عن كفيفها فغيره لا رة لغرضه رة ويختلف ان يسلط بالتعقيم فقط رعا لا تتبددان الوهم قد تبعد
 من تعقيم اجزاء الميت ما لا يستبعد من تأملها كانه يحصر التعقيم في الامل والشرب ونحوها وهذا اى ذكر العذاب التعقيم معا اولى
 ما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تعميده بارة الاقتصار على النص من الراية فيه اكثر
 وذا لم لا الوعيد لانه في الدعوة والزجر وعلى انما اهل القبر يذم الميم اى انهم كفار عمة آفة والتعذيب بالذم
 احد اى القوي ناديل المقصود وانما كان انه انه المصروف الا لا اذنت اعلى احد اة بين في مواقع اليه ان تديهم بقولهم
 الاخر لان المشعر هو اعتقاد العذاب التعقيم معا وان عرفت الشرع غالب اجماع البشارة ولا نازولان الذنم حال الانبياء عليهم السلام

والصالحين فلا ينبغي ترك ذكره وَسْوَالٌ مُنْكَرٌ وَتَكْبِيرٌ مُنْكَرٌ الكاف كما في القاموس اسم مفعول من انكره اذا لم يعرفه وتكبيره يعني مفعول اى من لا يعرفه قال الحكيم الترمذى سما بذلك لان خلقها لا يشبه خلق الانسان لا الهام ولا الهوام وليس في خلقتهما اسر للناظرين وزعم ابن بونس من علماء الشافعية ان اسم ملكى المومن مبشر ويشير وهما ملكان شخصان من الملائكة وقال الامام الحلي احد عظماء الشافعية والذي يشبه ان يكون ملائكة السؤل جماعة يسمى بعضهم منكر وبعضهم تكبير فينبعث الى كل ميت انسان منهم كما كان الموكل لكتابة عمل كل واحد منهم ملكين بيد حلال القبر عقب الدفن اذا خرج الناس عنه كما في الحديث انها اسقوا بجزان اشعرا كما كان اصولهما الرعد العاصف وكان ابنه ما البرق الخاطف رواه البيهقي فيستان العبد عن ربه عن دينه عن نبى وقال السيد ابن خباز هاجد اعظم علماء الخفية ان للصبيان سهوا قال القزطوبى يكل لهم العقل ويهبون الجواب وقال الضحاك بن مزاحم يسألون عن الميثاق الذى سبق في صلب آدم عليه السلام واستدل هؤلاء بان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على صبي وقال المهرق العذاب وانكره قوم لان الصبي غير مكلف وفسر الحديث بوخسة القبر قال السيوحي هو يصحح الصوت وبه اثنى شيخ الاسلام ابن حجر العسقلاني وقال النسفي في بحر الكلام اطفال المومنين ليس عليهم عذاب القبر ولا اسؤال منكر وتكبير وكذا الاخبار عند البعض والصحيح خلافه انه قد صحح انه اسؤال بعض صلحاء الامة فالنبى اولى فعن ابان عن ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من ابطنى سبيلا لله امني الله فنتت القبر رواه الطبراني وعن ابى عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ما آمن من مسلم يموت يوم الجمعة وليلة الجمعة الا فاه الله من فنتت القبر رواه الترمذى وقال بعضهم لا يسأل النبي عليه السلام عن به ودينه بل عن حال امته وهذا غير بعيد لا يدرى فنتت ثابت كل من هذه الامور يريد تصحيحه وتوهم ثابت خبر اخر ثلاث امور بان الضمير المستكن فيه راجع الى كل واحد منهم لا الى مجموعها كقول والده ورسوله احتق ان يرضوه باللذات السمعية اى المسموعة من الشارح وهى الآيات والاحاديث لانها امور مكنة غير مستحيلة اخبرها الصادق وهو النبي صلى الله عليه وآله وقد تعرف ان الامر الممكن الذى اخبره الشارع يجب ايجاب به من غير تاذيل واما الامور المحال فالنص الواضح فيه ما اول مصرّف عن الظاهر والنصوص الموهمة لا ثبات جمية وجهة الواجب تعالى تحوقه تعالى يدل لله فوق ايدهم فانها ما ولت بالقدرة وقوله الرحمن على العرش استوى فان الاستوى ما ولت بالقدرة التامة والقدرة القاهرة لما تمكن في النفوس من ان العرش اعظم الخلوقات وارتفعها على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى الناس مشدء والحق يعرضون عليها والضمير كالى فرعون اى يحرقون بما من تولمهم عرض اهلها لا سارى على السيف القتلهم عند وعشيا اى اطل النهار اخره وهذا مجتعل ان يكون عبارة عن الذم ويجوز ان يكون على حقيقته فيكون عتابهم في غير هذين الوقتين ينبوع اخر غير الناصر عن اهل هيرة غانه ان كان يقول في اول النهار هب الليل جاء النهار عرض ال فرعون على الناصر في العتية جاز الليل ذهب النهار عرض ال فرعون على الناصر فلا يسمع صوت احد الا استعدا بانه من الناصر رواه البيهقي وعز الامم ال اوزاعى احد اعظم السلفان رجلا سالك بعسقلان على ساحل البحر فقال ان اترى طير اسق اخبر من البحر فتعوق عند العشى ايضا قال في حواصليها الفرس ال فرعون يعرضون على الناصر فتحرقها وتسرق ريشها ثم تعوق الى اوكارها

ويوم تقوم الساعة أي القيامة سميت ساعة لأنها مع طول زمانها كما عتد عند الله سبحانه إعلان بعث الموت يقع في ساعة واحدة
 والظرف منصوب بجزء من أي يقال ادخلوا قرة الامام نافع وحفرة وحفص بقطع المهمزة من الإدخال وللخطاب للمتكلم قرء
 الأكثرون بوصفها من الإدخال وللخطاب لآل فرعون الر فرعون مفعول به على الأول ومنادى على الثاني اشد العذاب عذابا
 اشد من عذابهم قبل الساعة اشد عذاب جهنم وقال الله تعالى في قوم نوح عليه السلام اغرقوا بالطوفان فادخلوا نارا و
 الاستدلال بها من وجهين احدهما ان الفاء للتعقيب بلا هملتها ثانيهما ان لفظ الماضي يدل على سبق الإدخال على نزول الآية
 اما الجواب عن الاول بان ما بين الموت والبعث قليل بالنسبة الى زمان الآخرة او والله تعالى فلم يعتد به عن الثاني بان
 من تبديل قوله تعالى فخر في الصور فتناوب لاحاجة اليه وقال النبي عليه الصلوة والسلام تنزهوا أي تنظروا واصلد طلب
 العزاهة وهو النظافة عن البول وهذا بالتحريز حتى الامكان وغسل ما اصاب منه فاعامة عذاب القبر منه عامة الشيء
 بالتشديد اكثره والحديث سراه ابن ابي شيبه وان ابن الدنيا عن ابي هريرة بلفظ تنزهوا ومن اشد ما خرج في هذا
 الباب حديث سعد بن معاذ سيد الانصار مات شهيدا وتحرك العرش العظيم فوحا بروجه وفتحت له ابواب السماء ونزل
 على جنازة سبعون الف ملك وحملت جنازته ونزل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في قبره وبالحجة مناقبة كثيرة ومع ذلك ضمنه
 القبر حتى اختلف اضلاء من اصابة قطرات البول وتفصيل هذا الحديث في شرح الصدر للسيوطي وقال عليه السلام قوله
 تعالى ثبتت الله الذين امنوا بالقول الثابت أي على القول الذي هو حق ثابت في نفس الامر ثابتة في قلوبهم على سبيل
 اليقين بلا حظ وشك وهذا القول هو التوحيد تصديق النبي عليه السلام في الخبر في الدنيا أي في القبر عند سؤال منكرو
 نكير وفي الآخرة عند سؤال الموتى وقال بعضهم في الحيوة الدنيا أي عند تننت الكفار فقد عذب الكفار اكثر من المؤمنين
 المخالصين فلم يرجعوا عن دينهم او هو الختم على الايمان وفي الآخرة اي في القبر لا نزل منزل من منازل الآخرة واخر نزل
 من منازل الدنيا فيصم اعتبارهم من الآخرة والدنيا نزلت في عذاب القبر أي نزلت في شأنه وهذا يعم الخلاص منه و
 الوقوع فيه وقال بعضهم عذاب القبر مجاز عن احوال القبر من ذكر الخاص المرأة العام اذا قيل بدل من عذاب القبر بدل
 اشتغال له أي لميت من ريب وما دينك ومن نبيك فيقول رب الله في يوم الايام ونبى محمد صلى الله عليه وسلم رواه
 الامام احمد والبيهقي بسند صحيح عن ابي سعيد الخدري وان جبان والحاكم عن ابي هريرة وقد جاء معنى هذا الحديث عن كثير
 من الصحابة وعن عثمان رضي الله عنه قال مر رسول الله صلى الله عليه وسلم بجنازة عند قبر صاحب يدفن فقال استغفر صاحبكم
 واستلمه التثبيت فانه لان يسئل ربه اليه بقى وقال عليه السلام اذا قبولت ما ضى مجبول بالتخفيف اي وضع في القبر
 اتاه ملكان اسودان ازرقان بتقديم الزاء المعجمة على الواو المهمله منزلة بالضم وهي بالفارسية كسوى والمراد زرق العين
 وهذا اللون فيها هيبك قيل العرب تصف العذبة زرق العين لان الرمم كانوا اعداء لهم وهم زرق يقال لاحدهما المنكر والاخر
 النكير وفي قوله ما كنت تقول في هذا الرجل الاشارة اما الحضر النبي صلى الله عليه وسلم في الاذهان او انه لا يتكشف صورته على

الميت والاول فمخاض شيخ الاسلام ابن حجر العسقلاني وقال الشيخ محي الدين صاحب الفتح حركات الاشياء في هذا الرجل من غير نصف الرسالة امتحان شديد فيقول ما كان يقول اي في الدنيا هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفيد مجهول اي بوسع له في قبره سبعون ذراعا في سبعين اي طولا عرضا والمعاد حقيقة سبعين او المائة في السعة وجاء في بعض الاحاديث فيقول مدبرة اي ما يبلغه بصره ولعل هذا بتفاوت الاختصاص قد يستشكل هذا من حيث النظر العقلي فيقول يجعل الارض التي حول الحدة كالمها في بصره وعند انه لا دليل على استحالة كون الحد سباعا على الميت مع ضيقه بالنسبة الى غيره كالحال في قصر الزمان وطوله بالنسبة الى المتحيين ثم ينزل فيه فيقال له نعم اي استخرج فيقول رجع الى اهلي فاصبرهم اي ابشرهم باذنه تعالى غفرا فيقولان له نعم كتممة العروس بفتح العين جديده العهد بالكسح ويطلق على الزوج والزوجة الذي لا يوقظ الا يوقظ الا يقاظ بيد ركز ان الاحب اهله اليه وهو ربه حتى يبعث الله من مضمرة ذلك اي لا يزال في القبر من غير حتى يبعث والمضجع موضع النوم وان كان صانقا قال سمعت النبي يقولون قولاً من انك نبي وتكذب بينه فقلت مثل لا ادري ما هو الحق فيقولان كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التثني عليه الا لتيتام فرايم آمدن فيلتئم عليه حتى يختلف اضلاعهم ضلع بالكره هو بالفارسية يهلوه واختلاف الاضلاع ان يصير العيني منها كبرى والديرة منها يعني فلا يزال فيها اي في الارض مدون حتى يرثه الله من مضمرة ذلك ثم اراه التزين وابن ابي الدنيا والبيهقي وقال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة الروضة الارض التي يقف فيها الماء ويذبت بها النبت والاشجار بالفارسية باغ والرياض بالكره جمع اوحفرة من حفرة النيران للحفرة بالضم الفارسية مغاك كاويد والنيران بالكره جمع نار ورحه بلفظ الجمع جلال الجنة قهويلا وللمديث ثم اراه التزني عن ابي سعيد والطبراني عن ابي هريرة ثم الحديث محمول على ظاهره عند المحققين وقد شوهد الریحان والياسمين في قبور الصالحين والذاري في قبور غيرهم وبالجملة الاحاديث في هذا المعنى في حال القبر وفي كثير من احوال الاخرة كالبعث والحساب والصراف والحوض والشفاغمة متواترة للمعنى وان لم يبلغ احادها بمد الهرة على افعال جمع احد اي لم يبلغ افرادها من حيث الفاظها احد التواتر وبينا ان تواتر الخبر ما لفظي وهوان يكثر لفظه منفكاً لبعينه كالقران المنقول بلفظ المتقن عليه بين الرثاة واما معنوي وهوان يكون الفاظها مختلفة وكل لفظها بما هم في احوال الاحاد بلا تواتر لكن يكون المعنى المشترك بين الفاظها هو التواتر كقول حاتم والتواتر المعنوي ايضا حجة كاللفظ فان الخبرين خبرنا بوجه بعدد الفاظ مختلفة افاد اليقين معناها المشتركة ثم تدوى احاديث عذاب القبر وسواله عن جمع عظيم من الصحابة منهم عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وراش بن مالك والبراء بن عازب والدراري وثوبان وجابر بن عبد الله وحذيفة بن عباد بن الصامت وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وعمر بن العاص ومعاذ بن جبل وابو امامة واولاد ابي داود وابو هريرة وعائشة رضي الله تعالى عنهم ثم جرى عنهم اتمام الامام يحيى عندهم وقد الف جلال الدين السيوطي احاديث القبر الاخرة في كتابين شرح الصدور في احوال القبر والبدن والسفر في احوال الاخرة ومن وجد هادجا الجحابت بقي ههنا

مستحب العلم بما رخصتة القيروان للحدِيث على انعام الطبع والعاصى نزعاً عن ترضوا لله تعالى عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم
 قال ان للرضفة لونا واحداً جرحها الجاسد رمعاً ذرهما احمد عن ابى ايوب ان صبياد فن قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لو ان احد منكم وضعت القبره كملت هذا الصبي واه الطبري واه الصحيح وقال القاسم الصدق لا ينجى من الضفظة صاحب الحوكه هالم غير الكافي
 يدوم له الضفظة والمومن يصفى في اول نزوله القبر ثم يفتح قبره وقال الحكم الترمذى ما من احد الا وفيه قصور من الطاعة فجعلت
 الضفظة جزاء لذلك غير الاشياء فلا وضفظة لهم وعز عائشة قالت يا رسول الله انك منذ حدثتني بصوت منكرويكبر وضفظة
 القبر ليس ينفعى شئ قال يا عائشة ان اصوات منكرويكبرى اسماع المؤمنيين كالآمد في الوين ارضفتة القبر على المومنين
 كالأه الشقيقة يشكها اليها منها الصلح فنعمر اسرهم ريقا رة الههقى وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والرأفص بالجر عطف على
 المعتزلة وهم قوم ينفصون الخلفاء الثلاثة وسما بذلك لان زيد بن زين العابد بن بن الحسين رضوا الله عنهم انصب للخلافة و
 بايعه الناس فحدثت عساكر بنى امية يحاربونه فقال له قوم تبرأ من حباب بكر وعمر حتى نصرتك فقال لا تبرؤ من وزيرى
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وافرضه اى تزكرك حتى اخذته الإعداء وقتلوه وقيل سموا بذلك لانهم رضوا دين الحق لان الميت
 حمداً للقر لا حيوته له ولا ادراك تفسير الجهاد تعذيب محال فالنصره الناطقة به ماوله واجاب الصالحى من المعتزلة وبعض
 الكرامية والامام ابن جرير الطبري من اهل السنة بان الميت يعذب بلا حيوته وقال المحققون هذه سقطت وارث عليهم ما ترى
 من تسليم بعض الاجامر الاشجار على النبي صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى وان منهلها يهبط من خشية الله فلا يبعد ان يخاف الله سبحانه
 في الجهاد اذ لا يكون سبباً للتذخر والذمم واجيب بانه يكون حرجاً لجماد او ليس الحيوة منحصرة فيمن يفعل الافعال الاختيارية
 والجواب ان يكون ان يخاف الله تعالى في جميع الاجزاء من بدن الميت اوفى بعضها نوعاً من الادراك والحيوة مغاير لهذا النوع الحاصل
 قبل الموت قد ما يدرك الم العذاب اذ ذة التعيم وليس هذا بعجب بل قد شهدت النصوص بحياة ما تسميه جماد اذ قال الله تعالى
 وان من شئ الا يسبح بحمده واما تسميتها جماداً وامواتاً فانما هي بالنسبة الى الحيوة الحاصلة لنا وهذا ادراك الام والذلة لا يستلزم
 اعادة الرحرفى البدن هذا جواب اشكال اخره المعتزلة مستدلين بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اذ لم
 اعيد الرحرفى القبر يوجب ان يذوقا موتاً ثانياً قبل البعث وحاصل الجواب ان المستلزم لاعادة الرحرفى انما هو الخيرة الكاملة واما
 ادراك الام والذلة فيمكن ان يحصل بادنى تعلق للروح بالبدن سواء كان الرحرفى في السماء السابعة او محبوساً في سبعين شبيهاً
 هذا التعلق بتوقع شعاع الشمس من السماء الرابعة على الارض وعندى في هذا الجواب بحث وهو ان الاحاديث الصحيحة ناطقة
 بان الرحرفى يعاد في الجسد عند السوال بانك الاعادة غير موجبة قد اجاب المشاخر من هذه الاية بوجوه اخر احدها
 ان حيوة القبر ان كانت عند السوال باعادة الرحرفى في حيوة ضعيفة فجاز ان لا يسمي زوالها موتاً وقال شيخ الاسلام ابن حجر طاهر
 الخبر يدل على ان الرحرفى قد دخل ونصف الجسد الاعلى ثانياً ان الموت للحاصل بعد اعادة الرحرفى مندسج في الموتة الاولى ثالثاً ان الضمير
 للجنة والاستثناء تأكيد لعدم الذوق على سبيل لتعليق بالحال فالمعنى لو امكن وقد تم الموت الاول والجنة لذاتوها لكنه غير ممكن

فلا ميت في الجنة ويجوز ان يكون قوله وهذا لا يستلزم إعادة الروح في البدن اشارة الى نوع اشكال اخر للتعزلة وهو ان القلوب حية الميت ^{سقطت} لظرف البدن بين الحي وبينها حاصل الجواب ان الحيوة التي لميت ليست كحيوة غيره باعادة الروح في الجسد اعادة حياة ولا يستلزم ان يتحرك ويضطرب من الألم او يرى اثر العذاب عليه من احراق واضرب حتى ان الغائب في الماء او المأكول في بطون الحيوانات او المسلوب في الهرا يعذب وان لم نعلم عليه جواب عز الاشكال للتعزلة واصله انما انزى الميت معه بان انما لهم بعذابه فسقطت الايمان فقلت اشخاص احد هم الغريرين لان الاوراق في الماء الباطن غير معقول الثاني من اكله السباح اذ لو عذب بالسباح في بطونها الثالث المسلوب لا ينزل في الهرا يراه ويشهد ان الناس الذين بلا سوال وضيق مكان وعذاب حاصل للجواب ان الله تعالى على كل شيء تدبير وانما ذلك انه اخلق الله سبحانه ادراكه فيه ايقين ان يستوره الاحوال عن حواسه كما كان جبريل عليه السلام ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم ويكلمه لا يشعر بالخرق من ذلك وكما ان صاحب السكة حتى ولا يدرك حقيق ومن تامل في تجارب ملكه ولم يكونه بفحنتين هو الملك العظيم والولوالثناء للملأفة وذكر بعد الملك ترقياً في المدر وقال بعضهم الملك هو العالم السفلي والملئكت العنرى وقيل الملك المحسوسات والملئكت ما غاب عن الحواس كاللآلة والارواح والجن وغرائب تدبره وجبروته بفحنتين مبالغته الجبر وهو العظمة يتباعد امثال ذلك فضلاً عن الاستحالة والعلم انما كان احوال القبر وهو مستور بين امر الدنيا والاخرة ولذا تسمى احوال البرزخ افرها بالذكراى ذكرها على نسق مغاير لنسق بعدها من احوال المشرقة اشتمل ببيان حقيقة المشرقة تفاصيل ما يتعلق بامور الاخرة ودليل الكل انها امر ممكنة اخبر بها الصادق زطق عطف تفسيرها الكتاب والسنة القران والحديث فتكون ثابتة وصرح المصرحه لمحققته بكل منها على حدة مع انه كان يكتفي ان يقول البعث والنس والكتاب والسوال والحوض والصراف والجنة والنار حتى تحقيقاً والتكيد واعتناء بشأنه الاعتناء كوشيدن فقال و البعث هو ان يعيد الله الموتى من القبور بان يجمع اجزائهم الاصلية ويعيد الارواح اليها اختلف في الاجزاء الاصلية فقيل هي الاجزاء التي تعلق بها الروح اذ لا تزيل هي المتكئة من المتى وقيل التراب الذي يعينه الملك بالمتى وفي الحديث ما من مولود الا قد خسر عليه من تراب حفرة تراب اربعهم وقال عبدالله بن مسعود الصحابي ان الملك الموكل بالروح يأخذ التراب الذي يدفن فيه فيعص به النطفة ثم اهل الحكيم التوسى وقيل هي التي كانت موجودة في الشخص قبل ان يغتدى ويقابلها الاجزاء الفضلية لها بالذنا وهو الظاهر من كلامه الشاعر وتفتيح هذا المقام انما نرى بدن احدنا يريد بالسمي ينقص بالذبول مع اننا نعلم بان الشخص باق في الحيايين فهذا يدل على ان في بدن اجزاء باقية في الحيايين محضرة عن الزيادة والنقصان حفظاً لتحقيقه هذا البدن في الاجزاء الاصلية وان عجزنا من تلخيصها وتعريف ما هيها وهما اشكال من وجهين احدهما الكفر بجبروتها باجساد عظيمة بل المسلوب ايضا على اثنين درأنا كاد عليه السلام في الدنيا والاجزاء الاصلية اقل منه والجواب سببنا في تانيها انه يجوز ان يكون للظواهر الهيوية البدن هو النفس المتعلقة به لعدم تغيرها بتغير البدن يمكن ان يوجب باننا نحكم باتحاد الشخص في الاحوال مع قطع النظر عن النفس بل كثيرا ما يكون الحكم به جاهلا لوجود النفس حتى لقوله تعالى ثم اكبر يوم القيمة تبغثون وقوله تعالى في جواب ابى بن خلف الكافر اجابهم

روى المذاهب على ما قاله في العظام وهي رميم قل يجيبها الذي انشاها اول مرة فمن ذلك انشاها من العدم فبها توار
اجسادها بعد هلاكها الى غير ذلك من النصوص القاطعة اى غير الخجل للناويل الناطقة بجسد الجسد وهي كثيرة من الكتاب الاحاديث
وهذه الجاحث شريفة وهي الزائفة تختلف في كيفية الاذناء وهما عادة على ثلاثة مذاهب الاول الزائفة تقر في اجزاء الاجسام و
الاقاداة جمعها مستمد من اول بقصة ابراهيم عليه السلام قال رب ارفكيفي قحي الموتى فامر بان ياخذ اربعة من الطير ويقطع اجزاءها
ويقر على الجبال ثم يدعوها ففعل فاجتمعت الاجزاء وعادت طير وانثا بقصة عزير عليه السلام مر على قرية فبها الكفة وقال كيف
يجعل الله اهلياً فاما تالله تادوا حركه ثم بعثه بعد ما مات فامر فامر عظام حمارة يخلق عليها اللحم وينسل بعضها ببعض حتى نام جثا و
ثالثا زائفة تعالى سعى الارض اليابسة ميتا وسعى انبات النبات عليها احياء لها ثم قال كذلك النشور ولا يكون الحشر على هذا
المذهب اعاد العدم الثاني الزائفة اعلام الاجسام والبعث ايجادها ثانيا مستمد من اول بقوله تعالى كل من عليها فان يبيغي وجه
ربك وثانيا بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه تقرير الاستدلال بهما انلو بقرينة الاجزاء لم يصدق الكلية وثالثا القرية هو الاول الاخر
اذ لو بقيت الاجزاء لم يكن اخرج شيء ولا ينبغي ان يكون الاخرية كالدلية والبعث بقوله كما بان انا اول خلق نعيده وكان الكلاب من
العدم فكذلك الاقادة ثم اختلف هؤلاء في كيفية اعلام الاجسام قال امام الحرمين الجوهري يحتاج في وجوه الى انواع الاعراض فاذا المر
يخلق الله فيها نوعا منها العدم وقال الكسبي لا يخلق فيه البقاء وهو عرض وقال بعض الاشاعرة لا يخلق فيه الوجود فينبذ ما قال به زبدي
العدوى كما انه قال له كن فكان كذلك يقول ان في نفي في قال ابو علي الجبائي يخلق الله فيه الفناء وهو عرض فيفي وقال القاضي ابوبكر
الغازي المختار فيفي الاجسام بلا واسطة خلق عرض ادم خليفة الثالث التوقف وهو عرض عن امام الحرمين هو مختار الشارح في
بعض مصنفاته واختر في هذا الكتاب المذهب الاول لعدم احتياجه الى جواز اعاد العدم وانكوه الفلاسفة اما الطبيعيون
منهم فرغم ان النفس الناطقة تقف بالموت لانها المزاج المعتدل والدم الصالح والاختلال المعتدل او الجوارح اللطيف الناشئ من
القلب فليس عندهم حشر لا ثواب ولا عقاب واما الالميون منهم فذهبوا الى ان النفس جوهر محض لا تقبل الفناء والحشر
عبارة عما يجري عليها من الفرح وان لم بعد مفارقة البدن فانها اذ كانت كاسية للكالات العلية والعملية انصلت بالعقول المجردة
الثوانية وشرفت بقرب الحق سبحانه ففرحت بذلك ويتص كما انها فرحاً شديداً وذلك هو الجنة واذا كانت كاسية للشرف ريدت
غزاةً التيس واغتمت بذلك ويتص نصباتها عظيمه وذلك هو النار زعمان كل ما ذكره صاحب الشرح من اهل الاجتهاد
لحق العين والتصوم للسعد والنيران والحيات والعقارب للاشقياء فهو عبارة عن هذا الحشر ثم حان في تقريباً الى اذاهم عوام الاقادة
واهل السنة يكفرهم بذلك لان تاويل هذه النصوص القاطعة كالها وذهب بعض ائمة الاسلام كالهام الغزالي وصد الشريعة
لنفعي الى اثبات الحشر الجسماني والرحا في معارف لا باس في ذلك شرعاً ومجانب القرآن انه ناطق بهما معاد البقرة وحادرة وهذا
احد محجزات بنا على امتناع اعاد العدم اختلفت العقلاء واعاد العدم فقال اكثر المتكلمين جائزة وقال الفلاسفة وبعض
المتكلمين محال وهذا البض وان اعتزوا بالبعث الجسماني لكن البعث عندهم جميع الاجزاء بعد تفرقة الا ابداعها من العدم بعد اعلامها

واستدل المحيرون بان الامكان الذي لا يزول والا لاصار الممكن محالاً ويجاز انقلاب الواجب ممكناً والممتنع واجباراً وهذا سفسطة واستدل
 المنكرين بوجه واحد هان المعدوم لا يقبل الاشارة العقلية فلا يصح للحكم عليه بما كان العن واجيب اولاً بالمانعة وهي ان المعدوم
 يتمتع بالحكم عليه باعتبار العن لما ذكرتم واورث عليه بانه في تاويل حكم سلبى فلا يستدعى وجوب الموضوع بخلاف الحكم بما كان العنوه فهو
 ايجابى فيستدعى دفع اولاً باننا ناول امكان العن ويسلب الامتناع وثانياً بالنقص وهو اننا نحكم على المعدوم مات احكاماً صادقة
 نحو المعدوم والممكن جائر الوجوه ومن سيورل محيرون ان يتعلم وثالثاً باننا لا نسلم ان المعدوم لا يقبل الاشارة العقلية فان العقل
 يشير على اسكندر وافرطون اشارة لاشك فيها واربعاً باننا نحكم على الموحى ات بانه محي عن هابعد فانه هابعد فلا يكون حكماً على المعدوم
 الوجه الثاني انه لو لم يبد الوقت الاول فلا إعادة للمعدوم بعينه لا الوقت من العوارض المستحصنة وان عاد فالمبدؤ والمعاد واحد
 هذا محال واجيب اولاً بان الوقت ليس من المتحصنات والا لكان زيد اليوم غير زيد الذى كان امس وكان يهن يار المحيوس
 تلميذ ابن سينا يزعم الوقت مشخصاً وابن سينا يذكره فقال له ان كان الامر كما تزعم فلا يلزم معنى جوابك لاني الان غير الذى
 باخثك وانت غير من باخثت فسكت وعاد الى الحق وثانياً بعد تسليم إعادة الوقت ان المعاد في الوقت الاول انما يكون مبتدئاً لو
 يكن مسبوقاً بمحدث آخر اما اذا كان مسبوقاً به كان معاداً له مبتدئاً وهذا الجواب الزامى والا فإعادة الوقت غير مقفولة لان
 المحشرين كانوا في اوقات مختلفة الوجه الثالث ان المعدوم يبطل ذاته فلا يكون موضوع الوجود للسابق واللاحق شيئاً واحداً
 لعدم انخفاظ الذات حال العدم واجيب بانها محضوطة في العلم الالهي فالصورة الثابتة في العلم هو الرباط بين وجودي المعاد
 وبما يصح الحكم بان هذا المعاد عين ذلك المبتدئ وهذا يظهر جواب آخر عن الوجه الاول ايضاً الوجه الرابع لو اعيل المعدوم بعينه
 للزم تحلل العدم بين الشئ ونفسه ولا يمكن التحلل الا بين المتغايرين واجيب اولاً بانه في الحقيقة تحلل زمان العدم بين
 زمانى الوجود ولا محال فيه ثانياً بانه محي التميز بين المبتدئ والمعاد بعوارض غير مشخصة مع بقاء الشخصات في الحالين فلا يلزم
 التحلل بين الشئ الواحد من كل وجود فاع بانه انما يبدى مع التحلل بين الشخص الماخوذ بجميع العوارض وبين نفسه الماخوذة
 بجميع العوارض لا بين الذات ونفسها ولا بين الشخصات ونفسها ثالثاً بانه لو لم لا متمم بقاء شخص زمانى الوجود الشخص في
 طرفي هذا الزمان فيلزم تحلل الزمان بين الشئ ونفسه فاع بان المتحلل ما يقطع الاتصال ويقع في الوسط والشخص الباقي
 مستمر الوجود وهو امتناع إعادة المعدوم مع ان الابدليل لهم للفلاسفة عليه يعتمد ببل كل دليل لهم عليه محذوش و
 الجلة خيرة لا غير ضرر فهو ما بينهما حال من المستكن في الجبرياء المقصود وهو البعث لا الايدى واليجاد وبعد الاقدام حتى يضرنا
 امتناع إعادة المعدوم لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان بعد ما تفرقت ويبيد روحه اليه سواء سمى ذلك
 إعادة المعدوم بعينه او لم يسم اى ليس هذا الجمع والاعادة من قبيل إعادة المعدوم وان سمى تمهوها إعادة المعدوم فلا يجادكم في
 التسمية فتموهما شتم وتظير لك ان عمرضى الله تعالى عند طلب الجزية من بنى تغلب قالوا لا نعطي الجزية ونعطي الصدقة مضاعفة
 فقال هذه جزية نكتم فموهما شتم وهكذا اى بما ذكرنا من ان البعث هو جمع الاجزاء الاصلية يسقط ما تاولوا الفلاسفة انزلوا

اكل الانسان انا بحيث صار جزء منه اى صار الماكول جزء من الاكل فان الغذاء ينقلب دما والدم ينقلب لحا فتلك الاجزاء
 اى التصاصت جزء من الاكل امان تعاديهما فى الاكل ولما كولا معا وهو محال لان الجزء الواحد بعينه لا يكون فى ان واحد
 موجود فى مكانين بالبدنية اوفى احدهما فلا يكون الاخر معا اذ الجميع اجزائه انتهى شبهة الفلاسفة وذلك اى سقوط ما قالوا
 ثابت لا زال العاد انما هي اجزاء الاصلية الثابتة من اول العمر الى اخر عمره لا جميع الاجزاء على عمومها والاجزاء الماكولة تفضل
 بالضم اى زائدة فى الاكل لا اصلية فلا يترك عادتها فى الاكل بل انما تعادى فى الماكول اذ كانت اجزاء اصلية منه فان قيل
 هذا اى القول بالبدن قول بالتناسخ هو انتقال الروح من جسم الجسم اخر وقد اتفق الفلاسفة واهل السنة على بطلانه وقال
 محققه قوم من الضلال فرغم بعضهم ان كل مخرج ينقل ومائة الف اربعة ومائة من الابدان وجرح بعضهم تعلقه بابلان بالجمائم
 بل الاشجار اجزاء على حسب اجزاء الاممال السيئة وقد حكم اهل الحق بكفر القائلين بالتناسخ والمحققون على ان التكفير لا تكارهم
 البعث لان البدن الثانى اى الاخرى وليس هو الاول اى الدينوى لما ذكر فى الحديث من اهل الجنة جرح مره كلهم بالضم
 فنكون جمع اجد وهو من لا شعر على بدن الا شعر الزينة واهم وهو من لا حية له وعن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى
 الله عليه وسلم اهل الجنة جرح ومره كل على اى يفتى شبابهم ولا يتلى ثيابهم مره اى الترمذى وغيره اذ بن جبل قال يدخل الجنة جردا
 مره امكلمين ابناء نثية وثلاث ثلثين مره اى الترمذى وقد يروى فى الحديث المرفوع ان ابراهيم الخليل عليه الصلوة والسلام و
 ابى بكر الصديق سحبة فى الجنة وقال شيخ الاسلام ابن حجر العسقلانى لم يعبره ولا عرفه فى شئ من كتب الحديث وروى الطبرانى بسند
 ضعيف اهل الجنة جرح مره اى موسى عليه السلام فان له حية تقرب الى سرته وقال الغزلبلى وروى حتى اخيه هارون ايضا وقيل فى
 حزن آدم وليس شئ من ذلك ثابتا كذا فى المقاصد للامام السخاوى وان المحضى ضره مثل احد للجهمى منسوب الى جهم وهو
 النار اصله يرببعه القعر الضروس بالكسر السن الطائفة احد بضمين جبل بمدية سمي به لجزءه وانفرد عن الجبال وعن
 ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ضره الكافر مثل احد غلظ جلده مسية ثلاث مره اى ثلاث ليال غير فعابين
 معك الكافر النار مسية ثلاث ايام للراكب المسرع مره اى لم ومن ههنا اى من اجل ان البدن الاخرى غير البدن الدينوى قال
 من قال ما من مذهب الاو للتناسخ فيه قوم راسخون قليل القائل هو العارف جلال الدين الرمى حاشاه اى يرضى بالتناسخ ولكنه
 قال ذلك اعتراضا على من يثبت عن هذه الدقائق ولا يكمل حقيقة الامور اللغو سبحانه قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثانى
 مخلوقا من اجزاء الاصلية للبدن الاول واما اذا كان مخلوقا من اجزائه لم يكن فرق بين البدن الا فى الهيئة والتركيب ليس
 هذلتنا سى لان الشخص من اول عمره الى اخره تغيير فى لهيئة تغيرات لاصحى لا تناسخ اجمعا وان سجد ذلك اى تعلق الروح ببدن
 مخلوق من اجزاء البدن الاول تناسخا كذلك نزاعا فى مجرد الاسم اى فى ان هذا هل يسمى تناسخا ام لا ليس النزاع فى
 الالفاظ بل فى امثال هذه المسئلة ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن لامن الدلائل العقلية ولا السمعية
 بل الاول من الكتاب السنة قائمة على حقيقة سواء سجد ذلك تناسخا ام لا فالحاصل ان سبب انكار التناسخ هو قيام الاول على

بطلانها ما هذه الامادة فقد قامت الادل على صحتها فليست من النسخ وان سميتموها تاسيخا لان الصفة الالهية ولا تنازعكم فيها
في هذا المقام اجابت همة البحث الاول ذكر المتكلمون ان البعث هو جمع الاجزاء الاصلية وفي الحديث يجسر المتكلمون امتثال الذر
يوم القيمة ثم اراه الترمذي والذ الفلذ الصنيرة وهي اقل من الاجزاء الاصلية وفي الحديث اهل الجنة على صفة ادم ستين
ذراعا كما في صحيح البخاري وقد صرح جسد كافر عظيما فاحسب احمق جاء في الحديث يعظم اهل النار في النار حتى ان ما بين شحمتان
احدهم احوال مائة سبعة ايام كما في الشكوة وهذا اكثر من الاجزاء الاصلية اصفا فاصفا عفة والجواب اما عن المتكلمين فانهم يقولون
ببعض اجزائهم تحفيم اللحم واما عن اهل الجنة فانهم يجمعون اجزائهم اجزاء جديدة ولا اشكال في تعيها بل اعمل فان فضل الله سبحانه وسيع
ولما عن اهل النار فقد استنكروا في الاجزاء الجديدة لا يذوقون فيها بلاذنت لهم في التخلص عن حرق احد هان عظيم انما هو يتفاخر
الاجزاء الاصلية واعترض عليه ان الجواهر الفرعية لا تقبل الاستفاضة والا قسمت واجيب بان الحق سبحانه قادر عليه عندي نية
بحسب لان هذا مذهبهم ان انقسامها محال فايقان العذاب ليس للجسد بل للروح المتعلق به فلا يذوق تعذيب غير الواسع اقول هذا
في غاية الخسرة لكنه يخالف ما عليه المشايخ من ان لكل من الروح والجسد حظا من العذاب انزلت فما يقول في قوله تعالى كلما مضت
جنتهم لم يدركهم من جن جنهم فانها تفسر العلماء الفائرة في الآية برحمة منها النسخ وعدم احتمال تعذيب بن عياض الحديث والفقهاء يجعل النسخ
يغيرونها ومنها تغيير اللون سودا اريا صا وهو قريب من الاول ومنها تغيير الزمان بناء على اعادة العدم في زمان غير زمان الاول ومنها
تغير الوضوء كقولك بدات الحائض فوطا انا لانه لا يتغير من الله سبحانه شئ وفيه نظرا لا كما يدعى ان تعذيب غير الله احمى محال بل يقول
منه في سمعنا ومعلوم من الله في قوله ان يذوق العذاب الزائدة محققا فمن العذاب انما يزيد بتغيير الصورة والبراهم للروح و
الاجزاء الاصلية البحوث الثاني جازا بن مسعود رضوا الله تعالى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ارحم الشهداء عند الله فحصل
طبخن تسحر في اهل الجنة حيث شاءت ثم ادى الى تناوب تحت العرش ثم اهل الله كطبخن من ابن عمر في صوطيه بيض وقال
بعض العلماء يكون جنة الطائر برحمة القائم به كما في روح الشهداء بل يكون حوصلته مسكنا للرحمة فتعنيهم بواسطة تعييم الطائر بحيث
الثالث قلن نسبة الى الاحرام محمد الغزالي النسخي تعلق الروح في الحشر بيدين اخر غير بدن الاول لا المشاب المعاتب هو الروح و
البدن كالكالاته برحمة الله انه نسخ وعندى ان هذا القول لو صح عن الامام فليست تاسيخا لان قدره الشارح ان البدن الثاني ان لم
يخلق من اجزاء البدن الاول فهو تاسيخ وذلك لان معظم الاكوار على اهل التاسيخ انما هو لا تكارهم الحشر زعمهم ان الذي لا تقوى بل لا
يزال لا يرحم تتعلق من بدن الى بدن وما نقل عن الامام ليس كذلك والاولى حتى قوله تعالى والوزن يومئذ للحق الوزن
مبدا يومئذ اخر بالوصف الوزن اعلى الوزن للحق كما في يوم اذ نزل الامم والرسول لم يرض المحققون كون الظرف متعلقا بالوزن
لحق خبرا زعمين ان تعريف الحشر يضيء انفس فيكون المعنى الوزن في ذلك اليوم هو الحق لا غير الوزن او الوزن في ذلك اليوم هو حق
لا باطل والاول في صحيح والثاني غير مراد بل المراد هو الاجزاء ان الوزن الحق يقع في الاخرة لقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة

هذا لخص كلامهم وقال بعضهم الحق خبر محمد بن ابي هو الحق وقال مكي وصاحب الدباب الحق بدل من الضمير في الظرف والميزان عبارة عما يعبر به بمقادير الأعمال والفضل قال صرع عن ادراك لبيقة - ولكن قد كشف الاحاديث عنها فهو ميزان له لسان وكفان وتوضع الحسنة في احد هاتين الايات في الاخرى فان ثقلت الحسنة نجى وانضخت هلك وعن ابن عباس قال قال عمر الميزان مسيرة تسمى الف سنة واحدة كفتية من نبي والاخرى من ظلمة هذا ان محمد بنك نليس اشرف الكفتيين على اهل المحشر بعيد عن الفتنة وهما مسائل الاولي قال بعضهم الميزان خاص بالمؤمنين لان الكفار قد جسط حسنة لهم وهذا نسر بعضهم قوله تعالى فلا تيمم لهم يوم القيمة وزنا وقال قوم يوم ان اعلمهم ويخفف عن ايمانهم على حسب حسنة اتمم معها محبطة في حق دخول الجنة لتخفيف الجواب يدل عليه قوله تعالى ومزنت من اوزنه فان ذلك الذي حشر النفسهم في جهنم خالد ان الثانية اختلف في حال من استوت حسنة وسيرة فذيل يوقف على الاعلان وقيل ناهج لقوله تعالى واخرن من اقرن ايدن يومهم خلطوا عملها بالحق واخرسها على الله ان يتوب عليهم الثالثة اختلف في ان الميزان واحد ام مولان لقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة للظلم على الاول وان الجمع للتعظيم وهو جمع موزون لان ميزان الربيعه قالوا والرب ائخره قالوا المحشر لقوله تعالى لمزنت موازينه فالولئك هم المفلحون وقال ابو المعين وهو على اصراط مستقيمة ثقلت حسنة نجي ومزنت حسنة سقط والنجى الخامسة قيل الميزان بيد الرحمن محمد بن نواس بن سمان مرفوعاً الميزان بيد الرحمن يرفع اوقاماً ويضع اخرين يوم القيمة وقيل بيد جبرئيل محمد بن حذيفة بن يمان ان جبرئيل صاحب الميزان ولا مفاة اذ كل شئ بيد الرحمن والحديث متشابه ينبغى السكن عن الكرامة وذكر المعتزلة زاعمين ان عبارة عن العدل في الحكم او عن جزاء الاعمال لان الاعمال اعراض والعرض لا يبقى زمانين اعادة المعدم محال وان امكن اعادتها بالفضل لم يكن وزنها لان الوزن من خواص الاجسام الثقلية ولاها معلومة لله تعالى نوبتها عمت والجواب عن الشبهة الاولى انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي تزن فلما اشكال الحديث عبد الله ابن عمر بن العاص عن النبي صلى الله تعالى عليه ولم قال ان جلال امتي ينشر عليه تسعة وتسعون سجلا كل سجلا مد البصر ثم يقول انك من هذا شئ اظلم الكعبة لما نظون فيقول لا ارب فيقول ذلك عند احسنه فتحريم بطاقتة فيها شهدان لا اله الا الله وان محمد عبده ورسوله فوضع السجلات وكففت البطاقتة وكففت فطاشت السجلات وثقلت الباطنة ثم اه الغرمذي واختصرناه واوجب بوجه اخر احدا ان الميزان ما يعبر به بمقادير الاعمال من حيث القلة والكثرة اما الحفة والشغل فبما عرفت وكما يخفى انه يشبه تاويل المعتزلة يرجع الى انكار الميزان ثانياً قيل ان الحسنة تجعل اجساماً من ائنة والسيات اجساماً ظلمانية واستشكل بعض العقلاء بان انقلاب العرض جوهر الحال واجيب بالذم جان الماهية الواحدة تكون جوهرها بحسب الوجود الخارجي وعرضها بحسب الوجود ذهني وعندى ان تلك الاجسام من عالم المثال وهو عالم جمالي محجب عن الابصار ونبيه مثال كل شئ من الجواهر الاخرى ويكون امثال الاعراض المعاني الغير المحسوسة اجساماً في هذا العلم وقد نطق النصوص باثباته في الحديث الرحم معلقة بالعرض تقول من وصلني وصل الله ومن قطعني قطع الله ثم انا البخاري ولم وقد افردنا في جمعها رسالة واستدل السيد علي بن ابي طالب بقوله تعالى ثم عرضهم على الملكة قائلاً ان عرض المعاني كالجمع والفتح لا يقلل الاجساد اجساماً ثانياً قيل ان اشخاص المكلفين تزن مستدلين بقوله عليه الصلوة و

السلام ان ليأتى العظيم السمين لا يزن عند الله جناح بعوضة ويحد يث عبد الله بن مسعود انه صعد شجرة وكان ضعيف الساقين
 فقال لبي صل الله عليه وسلم الجعوب من ذنوبنا قائم وانما انقل عند الله في الميزان من السموات والارض كذا في البصرة وحل اول عمارة
 عن المهوان والذل الثاني عن افعال الساتين من القيام في الصلوة والمشى الى الجهاد وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاعراض
 جواب عن قولهم وزعمنا عيشت بوجهين احدهما لا تسلم افعال الخلق سبحانه للاعراض فعلى هذا لا يجوز ان يسأل عن اعراض افعاله بل افعال
 حسنة لذاتها واعلم ان المعتزلة على الله تعالى لا يفعل الا لغرض مستدلين بان الفعل بلاغرض ثبت واجب بان معنى العبث ان
 كان هو الخلق عن الغرض فهو عين المدعى وان كان غير فلا بد من بيانه وخالفهم الحكماء واهل السنة ثم اشعر بن عيسى ان فعله معلل
 بالغرض محال مستدلين اولا بان لو فعل لغرض كان ناقصا في ذاته ومستكملا لهذا الغرض وثانيا بان فاعله على تحصيل الغرض ابتداء
 فلا معنى لجعله غاية فيلزمكم العبث الذي فرتم منه الما تريد يتعلم ان التعليل بالغرض ليس بلازم وهو مختار للشارح والتهذيب
 مستدلين بان لو كان كل فعل لغرض لزم التسلسل فوجب الانتهاء الى المصالح فغرض فيه اما قالوا بعدم لزوم الغرض لان الغرض مطلقا
 لزعم ان تعليل بعض ثابت بالنص الاجماع كما تبين بالبيانات بالبحرات للتصديق واليجاب الحد والذعر عن المعاصي في القوت المعتزلة
 بان التعليل عندهم افضل احسان على العباد لصالحهم وعند المعتزلة واجب اجيب بان التصديق والبر ليس فرضا داعيا الى
 الفعل بل هو منقطة تابعة له لعل في الرخصة لا تطعم عليها جواب ثان وقال الله تعالى وما اوتيته من العلم الا قليلا وعدم اطلاعنا
 عليها لا يوجب العبث وقال بعض المحققين الحكمة فيه اظهار العدل على الخلائق وقطع معدة البصاة والكتابات اى ترحمة الكتاب
 المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم قبل اظهار حكمته او لمنع الخلو بدل الواو لان الصيغة اما مشتقة عن اللطاعات فقط واما على
 المعاصي فقط وقول المراد بالكتاب الجنس هو مشتق على القسمين معا واعلم ان الخلق سبحانه وكل بكل مكلف ملكين يكتب احدهما حسنة
 والاخر سيئة وعن اوصافه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كاتب الحسنات على يمين الرجل كاتب السيئات على يساره وكاتب
 الحسنات امير على كاتب السيئات فاذا عمل حسنة كتبها صاحب اليمين عشرة واذا عمل سيئة قال صاحب اليمين لصاحب الشمال دع سبع
 ساعات لعدلي يسبح ويستغفر ولا يحج السنه في العالم وقال عكرمة كيكتابان الا هما فيه اجر ووزن قال مجاهد يكتبان حتى ائبنا في
 روضة قال بعضهم يكتب المباحات فيحجب مع الحسنات انزلت ومع السيئات ان غلبت بوقى المؤمنين بانمازهم والكفار يكتبانهم
 ليقر كل واحد ما عمل ينبت كرى بيد مائسى يتعرف ودرء ظهري هم اعطفها وهذا بان يجعل معنى الفاجر العتق ويجعل بسيرة الى الظهور
 فيجعل فيها الكتاب حتى لقوله تعالى ونحرقه اى للانسان يوم القيمة لكتابا يلقه منشره لى مكشوف غير مستور وهم اصفقان لكتاب
 والثاني حال من الضمير للضروب ولقوله تعالى فاما من اولئك من يمينه فسوف يجاسب حسابا يسيرا سهل او عن ائبنا قالت بانبي الله
 مال الحساب اليسير قال ان ينظر في كتابه فينتجا وزعته ومن قوتش والحساب يا عاتبة يومئذ هل تراه احمى ههنا بحث وهو ان
 التصور ناطقة بجحاة اصحاب اليمين وعذاب اهل الشمال فمن اى الفريقين عصاة المؤمنين المعدن بين واجب بانهم من اصحاب
 اليمين وان عدوا فالهم الى الجنة واما الحساب اليسير فمن باب صفه لكل بوصف البعض اجاب بعضهم بان البصاة المعدن بين يؤمنون

الكتب بايمانهم بعد الخروج من النار اجاب اخر بن بان

وسكت الصغ عن ذكر الحساب الكفا بالكتاب لان قرة هذا الكتاب من جملة الحساب او من مقدما تـ قيل كان الافضل ان يقال
 انظروا للسؤال واجيب بان الحساب يذكر في القرآن مع الكتاب كالاية المذكورة في الشرح وانكره المعتزلة ونشر الكتاب بنفس
 التكلف المنقوشة باعمالها الراسخة فيه زعمهم انعمت لان اللق سبحانه عام بالعلم والحجوب ما مر هو ان لا نسلم ان افعاله تعالى
 للاخراض ولو سلم لنعل في الكتاب حكمة لا تعرفها والشؤال نحو هوان يسأل الجاهل عن اعلمهم قال الله تعالى فلننزلن الذين ارسل
 اليهم ولنسألن المرسلين وقال الله تعالى وقومهم انهم مسئولون انزلت فما معنى قوله تعالى فيومثلا لا يسئل عن غيره انس ولا
 جان قلنا هذا بعد ما تم السؤال للحساب امر المحجوبين بادخال النار لقوله عليه الصلوة والسلام انا لله بيدي العبد المؤمن اى
 يقرب من حجابها الا قدس قولا لا يعرف حقيقة كلف مستغرا من كلف الطائر وهو جناحة من عادة الطيور ستر العراخر
 بالجناح ويستتر عن الخلاق كيلا يخجل فيقول له تعرف ذنب كذا تعرف ذنب كذا فيقول العبد نعم اى رب اى كلمة بنا وروى
 بكره الباء وحدث الباء حتى في الآية اى بين ذكر الله سبحانه ذنوبه حتى جعله مقرا بذنوبه وراى ظن الرجل انه قد هلك اى يعذب به الله
 تعالى بما اظهر من ذنوبه قال سترت عن عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطي كتاب حسنة واما الكفار المنافقون فينادى
 مجهول والمنادى هم الملايكة لهم على رؤوس الخلائق وذلك لان الصوت الفرقاى اشد ظهرا واهمها هو كذا الذين كذبوا على ربهم بيان
 للنداء اى اقرروا لهم الا اديان الباطلة ونسبوا لها الله سبحانه الا الغنة على الظلمين اى عليهم ولكن ضع الظاهر موضع
 موضع المضمر ما لم يانظم وكل من عساه سبحانه فهو ظالم لنفسه لعل المراد هنا هو الكفر الشرك لقوله تعالى ان الشرك نظم عظيم للحديث
 ثم اى البخارى وسلم عن ابن عمر اى قوله الظالمين وهو صرح في قوله تعالى انا اعطيتك الكفر ثم فعل من الكثرة واصلته الشئ الكثير جدا ثم شاع
 في الخبر الكثير يسمى الشارع به ما كاشبهه المؤمنون يوم القيمة وكلام الشارع مبني على ان الحوض هو الكثر ولكن فيه خلاف العلماء قال
 عطاء في الآية الكثر حوضه كثره وارى به وقال الجهم متعارفان فالحوض في الحشر الحديث اى اصد الناس عنه كما يصد لرجل ابل الناس
 عن حوضه ثم اى سلم اراد الكفار لا يسئل لهم اى الجنة اما الكثر ففي الجنة للحديث بينا في الجنة اذا انا به فقال جبرئيل هذا الكثر الذي اعطاك
 ربك ثم اى البخارى وجمع بعضهم بان منبع الكثر هو الحوض فيحس الحكم بالاخذ وهذا جمع جيد لكن الامر بالعكس ففي الحديث اعطاك الكثر
 فمن الجنة يسئل في حوضي ذكره القاضي عياض والشافعى في حديث اخير جى في الحوض ميزان اى ميزان من الجنة ثم اى مسلم فهذا هو
 الجهم الصحيح وذكره امام الزاهد في تفسيره اى الكثر حوض على ظهر الملك اى بحيث كان النبي صلوا الله عليه وسلم في الحشر وفي الجنة ولكن كما
 الزاهد لا يسئل بذكر الموضوعات بقى ههنا بحث وهو ان الكثر نفس بوجه اخر فمن معنى قوله فوعا الاسلام كما في الدين المعاني وعن عكرمة
 البنية وعن ابى بكر بن عياض كثره الامة وعن الحسن القرن وعن ابن عباس الخبر الكثير وعن جعفر الصادق القلبي عنه شفا عنة
 الامة وقيل كثره العجزات وقيل كثره فقها كثره وقيل كثره الا الله وقيل شهرة الوحدة في الكثرة ومعرفته الكثرة بالوحدة وقد تقر
 انه لا استدلال مع الاحتمال قلت هذا قول لا تثنى في حديث الحوض وهو الجنة لاينا وبعضه ايضا بالكثر هو الذي الكثير على ما ذكره الخبرين وسيد

ابن جبير انه لما نشر الكثرة في الآيات بالخبر الكثير قيل له يقول ناس هو فهم في الجنة قال هو من الخبر الكثير كما في صحيح البخاري ولقول عبد السلام
 حوى مسير شهر اذ وصانه شهر وقد مررت الاحاديث في مسانته للحوض على مقادير مختلفة والمقصود بيان سعة مقدار كراهة التيميم
 فلا تخلف وزواياه جمع زاوية وهو بالفارسية كج وكوشه سواء امتساقية والمراد الحوض ربع ويحتمل ان يراد ان منسأرى الطول العرض
 ما ذكره ابن جبير من اللبن قال البصريون اسم التفضيل لا يشتق من الالوان وخالفهم الكوفيون وهو الصحيح لهذا الحديث المنسأرى الى انصح
 العرب ومن خطب الخنساء انهم لا يجنون بائناً له ولو جمعوا من بدى لا يعرف الا بعرا الا لابل لا تخنذرة حجة وريحه اطيب من المسك و
 كيزانه بكسر الكاف جمع كرم كيجوم السماء في الكثرة والنقابة من يشرب من عشرين العاصم انزلت الشرب من اعظم انواع اللذة فانقطع عمله
 من الكيزان فلا يظن ان بداه البخاري رحمه الله بن عمر بن العاصم انزلت الشرب من اعظم انواع اللذة فانقطع عمله
 ينبغي باهل الجنة اجيب بوجهين احدهما انه لا يظن ان ما دام في محرمات المحشر تايمه ان يحتمل ان يكون الشرب بعدة للتبعية لا للعطش
 بل لا ينبغي بان يكون في الجنة جمع ولا عطش لانهما من العذاب والاحاديث فيه كثيرة بل صرح القاضي عياض بتواترها وذكر من
 رواها بسبعة وعشرين من الصحابة ومنهم ابو بكر وعمر عائشة وفي هذا المقام بحث شريف القد وهو ان الحوض قبل الصراط او بعده
 فقال بعضهم الحوض مقدم بوجهين احدهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اني اصاب الناس عندهم مسلم ولا يبرون الناس بالكفار هم لا
 يجادون الصراط تايمه قوله صلى الله عليه وسلم انا فطيم على الحوض وشراب ومن شرب لم يظن ابدا وليبرن على اقوام اعرفهم فهو فوني
 ثم يقال ينبغي ان يقال انك لا تدري ما احد تواعدك ثمه مسلم ونسره الاقوام بالمرتين وقال بعضهم الصراط قبل الحوض بوجهين
 احدهما انه لا يظن ان بعد الحوض وقد صرح ان بعض عصاة المؤمنين يلقطون من الصراط فان الناس واجيب اوله بان من شرب لم يعذب
 بالظلم ولو دخل النار ثانياً بان من تدخوله النار لم يشرب منه ثانياً ما حديث انس قال سألت النبي صلى الله عليه وسلم ان يشفع لي يوم
 القيمة قال انا فاعل قلت يا رسول الله فابن اطلبك قال اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فان لم القاك على الصراط قال
 فاطلبي عند الميزان قلت فان لم القك عند الميزان قال فاطلبي عند الحوض ثمه الترمذي وقال غريب واجيب بان اطلب
 في الآخرة المترتبة بوجهين ابتدأ من اول الآخرة او اخرها بل لا فضل في الطلب هو البذل ومن الاخلاق ان لا يكون فيه احتمال
 عن الادراك بخلاف البدن ومن اول الآخرة فانه يحتمل ان يسبق المطلوب فلا يركب في مكانه هذا المختص ما ذكره العلماء و
 الاحسن ان الرد على الحوض مرتان قبل الصراط وبعده والله سبحانه اعلم والقراطح وهو جسر كبير للجيم بالفارسية بئس ممدد
 على متن جهم اى على ظهره اذ من الشعر احد من السيف قال ابو سعيد الخدري الصحابي بلغني ان الجسر اذ من الشعر
 واحد من السيف ثمه سلم وهذا في حكم المرض يعبر به اهل الجنة ويزل به اقدم اهل النار من الكفار بعض عصاة المؤمنين و
 انكروا المغزلة وقالوا الصراط عبارة عن الصراط المستقيم الشرعى المتوسط بين الافراط والتقصير والذمة والحدة عبارة عن
 صعوبة الاستقامة عليه لانه لا يمكن العموم عليه لانه تتحدثه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين لان العموم عليه مشقة شديدة
 والجواب ان الله تعالى قادر على ان ييمن من العبيد وهو لا يقل راي محصلهم قادر من العبيد عليه ويسهل على المؤمنين حتى ان منهم

من يجرى عليه كالمبرز الحافظ الخطف السلب البرق الشديد يغلب البصر كما يغلب عليه وهذا عبارة عن السرعة الشديدة ومنه
 كالريح الهابطة اى السرعة من الهروب بالضم وهو سوسنولوج ومنه كالمجد المسرح بالفتح الفرس السريع الى غير ذلك مما ذكره
 الخديث ومنه كالطير منهم كالجواكر ومنه كالشاد والشد بالفارسية دودين ومنه كالماشى فهذا حال عبث الصغار واما
 غيرهم فمهم من يحرف على البنية كالصبي باى سرى ان بعضهم يبدع على وجهه ثم العار زمانيم رسالما واما ميم حمر حاش من شوك وكلايه
 على جانبى الصراط ويسقط بعض المومنين العصاة فى النار الى ان ينيبه الله سبحانه والتفصيل فى كتب الخديث والجملة تحت والنار
 حتى لان الايات والاخبار فى شأنها اشهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى الاخصاء شمرن ودها التزيين من المشكلات لان
 ان مصدرة نيكون المعنى اشهر من الخطف واكثر من الاخصاء ويوجه بان المصدر يتاويل باسم الفاعل فى الاول واسم المفعول فى
 الثانى تسك المنكون هم الافلاقة زعموا ان كل ما جاء فى النصوص من ذكر الجنة والنار فهو ما اول بالا اربعة اقسام العارفين
 للروح من تصوكلاهما ونصاناهما وهذا التاويل يكفرهم لانه كالتكرار النصوص بان الجنة موصوفة بان عرضها معرض السموات و
 الارض قال الحق سبحانه وسار على المفقرة من كم وحنة غرهم كعرض السماء والارض قال بعض المفسرين ان زيد بالعرض السعة قال
 بعضهم اريد مقابل الطول وعن كريب قال ارسلنى عبد الله بن عباس الى رجل من اهل الكتاب اسال عنه فخرج اسفارا
 موسى فقال سبع سموات وسبع ارضين تضم كل تضم الثياب بعضها الى بعض فهذا عرضها واما طولها فلا يقدر ذلك الا الله سبحانه
 كذا فى اللذات وهذا اى وجود الجنة الموصوفة فى عالم العناصر هو ما فى جوفك القمر فانهم زعموا ان الافلاك والعناصر كرات
 يحيط بعضها ببعض كطبقات البسل وان العناصر الاربعة كرات يحيط بها ذلك القمر وان الارض اوسط الكل محال لان عالم العناصر من
 منزلة القمر الاى هو اصغر السموات وفى عالم الافلاك او فى عالم الخارج عن اى من عالم الافلاك مستلزم بحوز الخلق لان
 المكنين هم فى جوف نواك القمر والجنة خارجة عنه فصولهم اليها مستلزم لخلق بعض الافلاك ان كانت الجنة والافلاك وتخرج جميع
 الافلاك ان كانت خارجة عن الافلاك ولاه للقيام ذلك استلزامى لا بد واجمع للخلق فى مباحث الكتب الحكيمية وذلك لان قولنا هو
 الى الكواكب تسمية والافلاك الساكنة بان تحرفها وملتزم للخلق كبير السمك فالملك فعرضهم الحكماء بان هذا الخلق والالتيا محال قد
 يراد بالقيام كونها مادة الجسم اخرج من منها حصول المواليد من العناصر وعلى الوجهين لا ضرورة فى ذكره وهواى خرافات باطل قلنا
 هذا اى بطلان الخلق مبنى على اصلكم الفاسد الراد جنس اصولهم واعظما وهو الواجب نقل موجب غير هذا بل على ان يكون المعنى
 ان هذا الدليل مبنى على اصلكم الفاسد هو بطلان الخلق وقد حكمتنا عليه وموضه اى ابطناه فى الكتب المبسطة وتفصيل هذا البحث
 ان الافلاقة استدلوا على منافع الخلق بوجوب احد هاتين الفلك متحرك بالاشارة ففيم مبتدأ حركة مستديرة وللخلق لا يمكن الا بحركة
 مستقيمة فى اجزاءه فيلزم ان يكون فيها مبدأ حركة مستقيمة فيجتمع القيضان جميعا
 باننا نسلم ان نية مبدأ حركة بل افاد الخلق بحركته بالردت ولو سلم ان نية مبدأ الخلق تارة وعلى اعدام مبدأ المستديرة واليجاد مبدأ
 شديدا ان الافلاك حتى مطيع لما ادعى الله تعالى اليه الخلق فى بدن الحى فى تنقيب الحلى المطيع يتناق للحكمة واجب باننا نسلم ان كل خلق

يوجه بل الاجماع بارادة الحق سبحانه ويدل عليه ان الغذاء ربيذ ينفض في البدن تعريفات لا تخص بلا ايجاع ولو سلم فيجب ان يكون
 خرقها بعد موتها ثالوثان الزمان مقدار حركة الفلك فلنفس الفلك انقطع الزمان وانقطاعه محال والا لكان عند متاخرا عن وجه
 وهذا التاخر لا يثبت الا بالزمان فيلزم وجوه الزمان من فوضه عنده اجيب بان الزمان موهوم عندنا ولو سلم انه مقدار للحركة فانا انما
 افلاطون ذهب الى انه جوهر مجرد ولو سلم فهو عندكم مقدار حركة الفلك الا عظم المحيط بجميع الالات فيجب خرق شدة وايضا لان سلم ان التاخر
 زمني بل ذاتي والحرق لا يمنع حركة الفلك وايضا يلحق ان يعدم القادر المختار للفلك لما نزل للزمان بجركته ويوجد فلما اخر يخطئه بركته
 في هذا الا ان عينه وهما فوالد شريفة الفائدة الا ان رعت الفلاسفة ان وجوه عالم اخر اراء هذا العالم الفلكي والعنصرى محال لم ياتوا
 بدليل قوى وقال ابو الحسن الرضائي قدس سره ان الله تعالى بجران من وصل يجري مجرى المرح العاصفة منذ خلق الله السموات والارض
 الى يوم القيمة والحق سبحانه بعد كل زمان ومكان ما مثل ثيابكم هذا وما من ساعة من ليل ولا نهار الا وفيها تقوم قيامة على قوم وتنصب
 ميزان وصراف ويدخل قوم الجنة والنار انتهى وما يعلم جن ربك الا هو القادر الشايب تكلم اهل السنة في امكان الجنة فنقل عن السماء
 الرابعة ودفع صاحب المدارك بقوله تعالى عرضها كعرض السماء والارض والصحيح انها على السابعة واما النار فالمشهور في الشرح انها تحت
 الاضيق وقال شارح في التهديب الحق التوفيق هاهي الجنة الناطلوتان الالات طرف بمعنى الزمان الخالي وقيد به لان اسم المفعول

مشتركة بين الخال والاسقبال والمطلوب هو الاول موجوب كان تكثيره وتوكيده لقوله مخلوقتان ونعم اكثر المتزلة انها انما مخلوقان
 يوم الجزاء لنا قصة ادم وحواء واسكانها الجنة وبها ثبتت وجوه النار ذكرا فكل بالفرق واجيب بانها كانت من ساتين الارض بالشام
 او العراق او بين فارس وكرمان دفع بعضهم بان قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا بلى على ايمانها والسماء عور بانها يتخيل ان يكون على
 راس جبل او يرد الهمم في الزينة قال المحققون ابا والسلف على انها الجنة الموعودة للمؤمنين يقطع خرافة المتزلة واما احتجاجهم بان
 اسكانها الجنة بلا سبق عمل بنا في الحكمة فشد يد البطال لان نفس العمل غير محقق والايمان اعظم الحسنات ولان حرم الجنة وعلمها يسكنها
 بلا عمل والايات الظاهرة في اعددها دليل ثان والا عند تيار كرون مثل اعدت اي الجنة للمتقين واعدت اي النار للكافرين قيل
 فيبشارة له لانه على الثالث انما خلقت للكافرين اذ لا ضرورة في العمل عن الظاهر وجواب المتزلة وحاصل الجواب انه تسيير عن
 المستقبل بلفظ الماضي للتنبيه على حقيقة الوعد الوعيد لقوله ان في الصبر وحاصل الرضا انه لا ضرورة في التاويل واما دلنا عن الظاهر
 في قوله ان في الصبر للضرورة فان عورض ما ذكره من الايات الواجزة بلفظ الماضي بمثل قوله تعالى تلك الدار الاخرة حسنة وما نحن جعلها
 اي نخلفها الا في الدنيا لا يرد عن علو اي تكبوا في الارض ولا فسادا بالقرم الظلم على العباد والمعارضة اقامة الدليل على نقيض ما ادعاه
 لضمها اي ان عورض لفظ الماضي بلفظ المستقبل الدال على انها غير مخلوقة لان فلنا وجوب المعارضة بمحتمل الخال والا استمرار اى ان سلم
 ان الضارح الاستقبال فتمت ادع المعارض بل يستعمل في الخال حقيقة وفي الاستمرار مجازا شاعرا لقوله تعالى يسبح لله ما في السموات
 وفيه بحث لان اجتناب الدال على الاستمرار انما كمالها بسا عدهم والاستمرار مجازا فلحق الف ان يقول لا ضرورة في العدل عن الظاهر للجواب انه
 ذكر احتمال الخال في الدنيا لا يستلزم ثم ذكر الاستمرار الذي هو الاحتمال المساعد ارشاد الطالب للحق ولو سلم ان زعماء صحتكم تامة ودافعة

لاشك لا لنا بلطف الماضي فقصه آدم عليه السلام بقسامة عن العارض الرقت هذه الآية كما نراض آية الأعداء في معارضة
لغصة آدم أيضا جيب بان الاستدلال بلغفي الماضي والسقبل كليهما ظني فاعتبر المعارضة بينهما اما قصة آدم عليه السلام تقطعية
لا يعارضها الظني واعلم ان اوضح الاجوبة عن المعارضة هو اننا نسلم ان الجعل تام بمعنى الخلق بل هو ناض بعنى التملك ومن الفاظ
الهيئة جعلت اللذنين وما يقال من ان المتبادر من جعل اللذنين يمكنه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم رجح الحجة وللحل على التمكن
بالفعل عدل عن الظاهر فحكم لا يرضاه العقل السليم وكذلك العباد على ان يسكن الحجة قبل الوقت المدوم وهذا بحث وعوازل اريح
انتفى صاحب المواقف واكتفى بليلتين يشغب فيهما الخالف واوضح الاستدلال باجماع الساف والا حاديت البالغة مع التوا
الغنى كحاديث رثية النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الجنة ليلة المعراج واحاديث عذاب القبر ونعيمه الناطقة بان الميت يشرف عليه
الجنة والنار ومما صالحا وطالحا لينصاعف سرور المؤمن ونغم الكافر قالوا اي العترة وهذا الدليل لابي هاشم لو كانا موجودين ليلنا حاد
هالك اكل الجنة اكل كل بضيتين اى ما كوله من الثامر لقوله تعالى اكفها دائم لكن الازم وهو عدم جزائه لانه باطل لقوله تعالى كل
شئ هالك اى فان الاوجه اذ انتهى تعالى والتعبير عن الذات بالوج شائع قلنا خلافا في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه لان المأكول
منه يهلك بالاكل فعلم ان الآية متروكة الظاهر انه ليس المراد دوام كل فرد من اكله وانما المراد الدوام بانها اذا فرغ منه شئ حو
بيد له فالمراد هو الدوام العرفي وهو عدم الانقطاع زمانا يعتد به كما يقال امر الحرب بينهم وهذا لا ينافي الهلاك لحظة اى طرقة عين
واجاب بعض المحققين بمجل الدوام على الحقيقي والاكل على نوعه الهلاك على هلاك الأشخاص وهذا بان يهلك كل شخص من
الاكل بعد وجوه مثل هيلك الأشخاص ويدوم النوع ولا ينقطع لحظة وهذا افرق من هب اهل الظواهر على ان الهلاك لا يستلزم
الضارحوب ثان بل يكفي للخروج عن الاستفاد به وهو الاكل كقولهم هلك الطعام اذا لم يصلح للاكل والحاصل انه يجوز ان يفسد
صوة اكله كتفريق اجزائه وتغير طعمه بحيث لا يصلح للاكل ولا يفسد مادته فيكون الاكل اتماما منه مع هلاك صوته في بعض
الاقوات كما اذا فرغنا تركيب السبر فيكون هالك بزوال صوته وبان يبقا مادته ولو سلم ان اكلها دائم بصوتها لا يخرج خرجها عن ارتفاع
به فيجوز ان يكون المراد لقوله تعالى كل شئ هالك الاوجه ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود
الواجبي كالعدم ومن ههنا قيل الوجود بين العدمين كالظهير بين الديرين وقال الامام الغزالي الممكن في حد ذاته هالك دائما الا هالك
ويدل على ذلك الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار قال الحكماء الممكن في نفسه ليس بالواحد ايس وهذا ظهر معنى الحديث اصدت
كله قالها الشاعر كلته لبيد الاكل شئ ما خلا الله باطل راه البخاري ومسلم وههنا رد هان اخوان لجوا احد هان الجنة اذا خلقت
يوم القيمة فمى شئ تدخل تحت قوله تعالى كل شئ هالك الاوجه فيجب هلاكها بعد خاتم ايرم القيمة فالازام مشتركة واجب
بان المراد هي الاشياء الموجودة في الدنيا فقط بقربيتها الى الآخرة والبقاء ودفعه بان تخصيص بقربيتها الخارجية نحن ايضا نخصه بغير
الجنة والنار بقربيتها الآيات والا حاديت الدالة على وجوه هامة قوله اكفها دائم ثانيها قال ابو العالكية المفسر التابعي كل شئ هالك الا
ما يدا به وجه اى كل شئ من الدنيا ضاع الا على الصلح بقى ههنا شبهة ان المعتزة الاول خلق الجنة والنار قبل يوم الجزع حيث فان بعد

تسليم الفجر العقلي ان بعض السعداء كالشبهاء يدخلون الجنة عقيب الموت وبعضهم ينظرون الى زهرتها ويعنيها فيجدون زهرها ويفرحون
برؤية مكانهم وبعض الاشقياء يدخلون النار عقيب الموت وبعضهم ينظرون اليها ويحزنون سموها ويعتونها برؤية مكانهم كما جاء في
الاحاديث الصحيحة الثانية قال النبي صلى الله عليه وسلم ساعد على الى مغفرة من ربيك رجعت عرضها السموات والارض وانما يكون عرضها عرضها اذا رجعت
في مكانها وذلك انما يكن بعد نائها لان تدخلها اجسام محال اجيب بان المعنى عرضها كعرض السماء والارض كما صرح به في الاية الاخرى
فحيي يد اسد ذلك لانه يستحيل ان يكون عرضها عرضها ولو بعد الفناء لا استحالة قيام عرض واحد تخصي مجلين باقئان لا تقنيان و
لا يعني اهلها اي اهلها ان لا يطرأ اي لا يجرس عليها عدم مستمر لا دائما ولا زمانا يعينده بقوله تعالى في حق الفريقين اي اهل الجنة
والنار والذين فيها ابدا اي في الجنة او النار الخ فيهما لا يتحقق الا بخلوها ولما كانت ههنا مظنة سوال وهوان الحكم بعدم نائها في قوله
كل شيء هالك الا وجهه اجاب بقوله واما ما قيل القائل بعض اهل السنة من انما هلكان بعد فناء الدنيا وقبل البشر ولو لحظة
تحقيقا على لقول قيل اللفظ هلكان محال لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا يثبت في البقاء بهذا المعنى وهو عدم عرض عدم المستمر
على انك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء بجزان يراد بالهلاك عدم الاعتداد بالوجود الامكاني وذهب الجمهورية فرقة من
المسند على البرية فمسنونة الى جهم بن صفوان الترمذي وقيل منسوبة الى جهم اسم موضع والصحيح هو الاول انما تقنيان ويعني
اهلها وقد يستدل عند ذلك بوجه واحد ه ان وجهه لا يتناهي محال اجيب بان دوامها لا يتلزم ووجهه لا يتناهي بل كل ما يبل حل
تحت الوجود بعد البعث فهو متناه ثانيتها افعال القوي الجسمانية متناهية لان قوة نصف الجسم اقل افعالا من قوة مجموعها اذا تناهت
افعال قوة نصفه متناهت افعال قوة النصف الاخر ايضا فيلزم تناهي افعال قوة المجموع واجيب بوجه كثيرة ووضحها ان في افعال
القوي سبحانه مختار فهو قادر على ان يخلق في الجسم قوة لا تقطع افعالها تالها ان دوام الاخرات مع الخلق فسفسطة اجيب اذ بانها
تمنع اشتراط اعتدال المواضع في الجبروت وثانيا بان وجهه ان يخلقه الله سبحانه في الحي قوة تمنع نساد الاجزاء التي يقوم بها الخلق والمعدل
او ضم دليل على مكانه رابعها ان النار تفتق الطويات فيجب الانتهاء الى تفرق اجزاء الابدان لان الرطوبة التي للجامعة لها اجيب بان
القادر المختار جل ذاته يحفظ الطويات عن الفناء والاجزاء عن التفرق والجزيرة عن التفرق وهو قول باطل يخالف للكتاب والسنة و
اجماع اهل السنة وكذلك قول ابى الهذيل العلاف المعتزلي ان اهل الجنة والنار يتقطع حركاتهم ويصبرون الى يوم دائم فيجتمع في
هذا السكون اللذات لاهل الجنة والالام لاهل النار مستند لا بان تسلسل الحركات محال برهان التطبيق وقد عرفت ان اللام
لا يوجد في حركات غير متناهية ولو سلم لزوم الحال في السكونات ايضا ليس عليه شبهة اي دليل ضعيف فضلا عن حجة اي
دليل قوي وهذا النفي مبني على عدم اهتداد بالشبهات المذكورة وقد مر تركيب فضلا في بحث عذاب القبر وحاصله البالد في
نفي الحجة وفي هذا المقام نوافذ مستطرفة الاولى تحيرت الافهام في قوله تعالى فمهم شقي وسعيدا فاما الذين يشقون فمهم شقي فيها
زيد وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك ان يك قال لما يريد وما الذين سعدوا فمهم شقي فيها ما دامت
فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك وذكر المفردون فيه وجه واحد ه ان المستثنى في الموضوعين فساق الموحدان

سعداً بالآيمان وشقياً بالصبيان فيفارقون الجنة أيام عذابهم والتأبير من ميثم معين وهو دخول اهل الطاعة الجنة والقيية لمنع الخلق فلا يتعم اجتماع القسرين ثانياً والمستثنى مدة توفهم للحساب اولبتهم في الدنيا ثالثاً ان اهل النار يخرجون من النار احياناً الى الزمير واهل الجنة يتعمون بما شغلهم عن الجنة وهو الرثية رابعاً الا بمعنى سوى وليس مراد امت السموات والارض كناية عن التأبير بل المعنى سوى ما شاء من الزيادة الغير المتناهية على مدة لقاء السموات والارض.

بسم الله الرحمن الرحيم. العلاء في الثواب والعقاب قال المص ^{والكبير} ^ك مبتدأ والخبر لا يخرج قد اختلفت الروايات فيها فروي ابن عمر رضي الله عنهما هو عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما من عظماء الصحابة وفتحاً ثم وزهادهم واشد ثم في اطاعة وقال جابر رضي الله عنه لم يكن منا احد الا مال الدنيا او مال الدنيا اليه الا ابن عمر كانت ولادته قبل الوحي بسنة واسلم مع ابيه هو صغير قد روي انه اسلم قبل ابيه لكن لم يعم وتوفيت ثلاث وسبعين وكان سبب وفاته ان عبد الملك بن مروان امير الوقت كان يعظم ويبنى نائبه للحاج بن يوسف عن ان يوفي له نخس للحاج فامر جلان بيم زجر المرحم وغيره في قدم ابن عمر وقت لا رجوع ايام الحج فومت رجله مات شهيداً رضي الله تعالى عنه انها تسعة الشرك بالله تعالى اعتقاد شريكه في الالهية او فاستحقاق العبادة وقتل النفس بغير حق كحد او تخاص او ارتداد وقد ذم المحصنة القدر هو النسبة الى الزنا والمحصنة بالكره والقهر الملقبنة العاقلة الحرة البالغة العفيفة عن الزنا الاحصان وهو الحفظ بالكسر على انها احصنت نفسها والقهر على الله سبحانه حفظها والزنا بالقهر في قتل اهل الحجاز وبلد في قتل اهل نجد والقرار عز الزحف. بفتح فسكون هو العسكر من زحف الصبي اذا تحرك على استة او ركبتة قليلاً قليلاً ان العسكر لكثرة وتتابع يري من بعد كانه يتحرك قليلاً بل كانه واقف والمراد هو القدر من حرب الكفار وهذا اذا كان الكفار اقل من ضعف المسلمين والاجاز للسحر هو استعمال اسباب غير مشرعة ذات خاصية في الاضرار بالحق كتمريض او هلاك او تقريبن بين زوجين ولا يقبل عليه الا نفس شريفة ليس فيها صلح وقال بعضهم لا يتم الا بائنة الشاطين واختلف العلماء في حكمه بعد الاتفاق على انه كسيرة نقييل يكفر معاملة تيل يكفر معاملة فقط وقال الشيخ الامام ابو منصور الماتريزي في القول بان السحر مطلقا كفر باطل بل الكفر منه ما كان فيه حر التصديق والا قرا ما من نقل لحفظ نفس فهو مؤمن والمختر عند الخفية از السحرا اذا قتل فهو كقطع الطريق يقتل عليه الذم والانات وان لم يقتل وكان سحره مشتملاً على كفر قتل عليه الذم فقط واماً ما يستعمل المشاخر من قراءة آيات القرآن والاهتمام الالهية لدفع الظالمين والتمليف الزوجين وليس سحر واكل مال اليتيم وحقن والدين بالضم ترك طاعتها في الامر المشرعة بل قيل في الشبهات ايضاً ما في مصصية الله سبحانه فلا طاعة لمخلوق المسلمين اما القرآن فلا طاعة لهما ولكن يثاب على الاحسان اليهما كما دل عليه الاحاديث والاحاد ائصاله الليل ومنه يحول لقبه لانه مائل الى جانب منه ثم غلب على الليل عن الخلق الى الباطل في الحزم بفتحين مكة وما حولها على فواسخ معلومة من الاطراف ويفسر الاحاد في الحزم نارة الشرك وفيه بحث لانه اكبر البكائر حيث ما كان وناقرة بالظلم وناقرة بالمصيبة مطلقاً ولذا قيل الصغيرة في الحزم كبيرة ومن ذلك كره بعض السلف الاقامة بمكة وخرج عبد الله بن عباس الصحابي رضي الله عنه عن مكة واستوطن

الطائف وقال عبد الله بن مسعود ما من بلد يواخذ العبد فيه بالارادة قبل العمل الا حكة وكان عمر الخطاب يضرب الناس اذا فرغوا من الحج ويقول يا اهل اليمن ينكم ويا اهل الشام تشامكم ثم حديث الشرح في كتاب الادب وابن جرير في تفسيره بس حسن عن عبد الله بن عمر موقوفاً بلفظ اكل الربوا بدل الزاد رفعه بضم الهمزة الى النبي صلى الله عليه وسلم وكلام الشارح مبني على ارفعه بقى ههنا بحث وهو ما قيل ان المصدر في التبعه في صحيحه لانه ان اريد بالشرك مطلق الكفر بالسجود اخل في الكفر ان اريد حقيقة الاشرار بالبدن خرجت انواع الكفر من انكار النبوة والصلوة واستحلال الحرام وتخريم الحلال اجيب باختصار اول وان المراد بالسجود لا عقده تعليمه بل الكفر هو العمل به فية نظر لان التعليم والتعليم كغيره في الخبرين الجواب بان التعليم والتعلم ليست واحدة والفرق بالحيثية كما وجدناه مكتوباً على حواشي التلخيص بخط الشارح ثم اختار عندي في الجواب ان حقيقة المصدر غير مقصورة في هذا الاحاديث كما استعمله وزاد ابوهريرة صحاباً اختلف في اسم واسم ابية الصحيح عبد الرحمن بن سحرا الذي قدم من دوس في عام خير شهد فتم ثم لازم النبي صلى الله عليه وسلم ولم يعارقه حتى اخذ العلم الكثير وهو اكثر الصعبة رواية للحديث وقد وجدت الاحاديث المرئية عن خمسة آلاف وثلاثمائة واربعة وسبعين حديثاً وقيل في وجه كنيته انه كان له هرة صغيرة ويشكل اسمها يستعملون غير منصرف والجواب عندي ان المضاف اليه في الكنى علم حقيقة اترقد يرامات بالمدنية سنة تسع و خمسين اثمان واسبع اكل الربوا فنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اجتمعنا السبع الموقبات الشرك بالله والسحر وتل النفس التي حرم الله الا تحي واكل الربوا واكل مال اليتيم والتولى يوم الرفض تذب المومنات المحصنات الغافلات ثم اءه البخاري وسلم وعلمنا الحديث يسنن الزيادة الى الرواية مجازاً للاختصار المعنى انه وقع اكل الربوا راياً على ما ذكرتموه في الحديث الذي رواه ابوهريرة ثم زاد على بن الخطيب رضي الله عنه صاحب المناقب الوفيعة للجيلة السرفة وشرب الخمر وقال القاري الهروي في البخاري نحوه في كتاب الادب بسند حسن عن عمران بن حصين عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انتهى وهذا يدل على انه لم يطعم على رواية علي رضي الله عنه وههنا فاول شريفة اكله جاء عن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما الكبار كما اشرك بالله وعقوف الوالد بن واليمين الغنوس واه البخاري جازاً في تاريخ البخاري وسلم عن ابن سيرين في شهادة الزور بدل اليمين الغنوس بالجملة من تتبعه كمنه ليلد بيت وجد اشياء استروجه المطابقة بين الاحاديث انها ليست باطحة بالحصر حتى يكون معنى كل حديث ههنا الكبار هذه فقط بل المراد ان هذه كما ترى غير تخص بما سواها من نفي او اثبات ان قلت فتم في الاصول ان العد لفظاً خاصاً لمخاص يجب العمل به فقلت بولس لم اطردة فعل المراد حصر نوع من الكبار الثانية قال الشيخ اهام ابوطالب المكي الصوفي نبتعت الاحاديث فوجدتها سبعاً عشرين اشرك بالله وعزير الاصر على العيصية والياس من رحمة الله وآلام من منكرة وشهادة الزور تذب المحصن واليمين الغنوس والسحر وشرب الخمر واكل مال اليتيم الربوا والزنا والرباطة والنقل بلاحتى والسرقة والعقوق والفرار عن الجهاد وذکر الرواي ان احصا صحاب الشافى اشياء اخر احادها كل لحم الخنزير وعصب المائل وانفاصوم رمضان بلاهذه وقطع الرحم ولجبانة في الكيل والرسن وترك الصلوة متعول والصلوة قبل الوقت متع الزكرة والكدب على الدمى وسب الصحابة والسكوة عن شهادة الحق بلاهذه واخذ الرشوة والافتقار بين الزومين والسعابنة عند السلطان وترك اءه بالمعروف والنهي عن المنكر مع القعدة ونسيان القرآن بعد تعذر احراق الحيوان بالنار تشو المدة عن زوجها

وأهاتة اهل العلم والنظار عن الردة وقاله بن عباس الكبار الى سبعة ائمة اقرب منها الى سبع مائة ابن ابي عمير وقيل هو كان مفسدة
بغير اليه مصدريه بمقتول الفساد مثل مفسدة شيء مما ذكر من الذنوب الاثنى عشر والكثير منه فالتل كما كبر في الشر لثابتها وانكر
والاكثر قطع الطريق مع اخذ المال فهو اكثر فسادا من القتل كما قال بعض الفضلاء والاحسن عندى ان يضرب في ذلك اخبار الشارح
ويراد بالمفسدة قبح عند الله سبحانه لا ما يبدل العقل بنظيرة وعلى هذا فالمثل كعدن شيخوخيم برفع عدلته شهادة الزور بالاشراك
بالله قالها ثلاث مرات ثم اراه ابن اودد والاكثر كعدن ابي سعيد الخدري برفع القيمة الشد من الزنارة اليه حتى ان قيل لا يصدق
التعريف على المذكورات اوجب بانه يصدق على كل واحد ماسوى الشرك ان مفسدة تمثل مفسدة الاخر ويصدق على الشرك انفسه
اكثر من الباقي وقد يزعم ان قوله واكثر منه مستدل لا يعلم بطريق الاولى وفيه ان التصريح اولى بالتعريفات وقيل ما توعد التوعد
والايمان ترانيدن عليه الشارع صاحب الشرع ويطلق على الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم بخصوصه كقول عليه الصلوة والسلام كل
مصطفى والناس اراه البخاري وسلم وقوله من جزى قلوبا بخيلا لم ينظر الله اليه يوم القيمة ثم اراه الشيخان واحتمر بالخصوص عن الوعيد لعلمه لانه
شامل لكل معصية وقيل كل معصية اصر عليها العبد الاصر هو الذم والاشتمار على الفعل والمراد هنا ان يذم على الذنب على
سبيل التحقير فقله الخوف من عدل به الحديث ابي بكر الصديق مما صرح من استغفر ان عادي في اليوم سبعين مرة وراه الترمذي في كبرى
ولو كانت معددة من الصغائر وكل ما استغفر عنها في صغيرة ولو كانت معددة من الكبار ومقصود القائل ان الاصر لا يجعل الصغيرة
كبيرة والاستغفار يجعل الكبيرة صغيرة وليس المعنى ان الكبيرة هي الاصر اريه فقط والصغيرة هي الاستغفار اريه فقط حتى يرد ما قيل ان يعلم
ان يكون المعصية الخالية عن الاصر الاستغفار اساطين بين الصغيرة والكبيرة ثم اعلم ان ما ضد هذا القول هو قول غير الخطاب و
عبد الله بن عباس رضي الله عنهم الا صغيرة مع الاصر لا كبيرة مع الاستغفار كما نسب لامام الشري ايهما وزعم بعضهم انه مرفوع وعند
في الاستنباط بحث وهوان النصوص ناطقة بالاستغفار في نحو الذنوب صغائر او كبار فيصيرها لهما قول كل ما استغفر عنها في صغيرة لا توعد
لا كبيرة مع الاستغفار فانه يجعل نحو الكبيرة راسا وقال صاحب الكفاية انها امران اضافيان لا يعرفان بذاتهما كالحركة السريعة والبطيئة
فكل معصية اضيفت الى ما فوقها في صغيرة وان اضيفت الى ما دونها في كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر لا الذنوب اكبيرة وقيل و
الصغيرة المطلقة قصد النفس بالمعصية بلا استمالة ثم لا يفتن القول بالاضافة مقدس من وجه كثيرة احد ها قوله تعالى ان تجنبوا
كبائر ما تنهون عنه تكفروا عنكم سيما كنتم لا تدين على تعاميرها بالذات حتى يتصور الاجتناب عن الكبائر بل ان الاجتناب عن الصغائر اما
الجواب بان المراد بالكبائر انواع الكفر فليس بموضي كما استحققتا نية ما قوله عليه السلام شفا عني لاهل الكبائر من امتي ثم اراه احمد ثابته
قول الاشاعرة في قصة الانبياء عليهم السلام عن الكبائر وطلقوا الصغائر سهل لبعها قول الفقهاء ان الكبيرة تسقط العدالة لا الصغيرة خاصة
الاحاديث المذكورة في تعدد الكبائر وقال الامام الشري ذهبا للجماهير من السلف والخلف ان القسام المعاصي الى صغائر وكبائر وقد تظاهر
على ذلك دلل من الكتاب السنة اتمى وهما نائمة شريفة وهي العلم اقول اخرى ضبط الكبائر ضدها عن ابن عباس كل شيء
نهى الله عنه كبيرة ومعناه ما نهى الله عن ان الامور التي نهى عن بعضها في كلام الشارع ناهيا الكبائر ثم انه عن في سورة النساء الى قوله ان

تجنبوا كبارها تمهوا عن ثنائها ما شرع عليه لئلا تدعى على عظم الجرم وفي القولين نظر لعدم اشتراكها على بعض ما هو المراد
بأنك كبيرة وراهم ما يشير بقلته المبكولة بالدين ولا يخفى انه غير ضابط خاصها ما اورد عليه الشارح بالنار لانه اشد العقوبات سادسها ما
اورد عليه بناسرا وغضب الرب وشرع عليه حد هو موسى عن ابن عباس سابعها ما علم حرمة بدليل قطعي من كتاب واحد ثم تواتر
او اجماع ثامنها ما كان عليه حد او تعزير او وعيد بنص الكتاب والسنة او علم ان مفسد كاحد ما او اكرهها ويشعر الزكاه بها و
الدين تاسعها ان الكبار مهمة والحكمة في اجهادها ان يجتنب المكلف عن كل ذنب كما ابرهه ليلة القدر ليقبها اللبالي والاسم الا حظير ليدركها
الاسماء والصلوة الوسطى ليجانظوا على صلوات كلها وبالجملة المراد هذان الكبيرة التي هي غير الكفر كخطيئة العبد المؤمن من الايمان
لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للعتزلة حيث زعموا ان تركب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافرا هذا هو المنزلة
بين المنزلتين كما يظن ان اراهم بالمنزلة هو توسط صاحب الكبيرة بين الجنة والنار ذلك لا يراه يقولون بخلافه وفي الجنة اوصاف
تأتيها وفي الناس اوصاف بلا قوتها وعلته زعمهم على ان الاعمال وهو اداء الطاعات والفرج عن المعاصي عندهم جزء من حقيقة الايمان
والحقيقة تتعدى باعدام جزءها وهذا ما ذهبهم ان الايمان تصديق واقراء على الكفر تكذيب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لمن صدق في
اقرهم يعقل فهو واسطة بين المؤمن والكافر ولا تنحل في اي العبد المؤمن في الكفر خلافا للخواارج هم فرقة من اهل القبلة خرجوا على
امير المؤمنين على رضوانه تعالى عنه ذلك لان عليا معاوية حكما بينهما ابانا موسى الاشعري وعمر بن العاص ليسكن الحروب
فقاتلت طائفة من اهل حمراء قرية عند الكوفة ان الفريقين كافران لانها رضيا بحكم غيره سبحانه وقال الله تعالى ان الحكم الا لله
فقال على رضوانه عنه كل حق اريد بها باطل فارتسل اليهم عبد الله بن عباس ليكشف شبهتهم فانوا الا يخرج عليه بخواتم حتى
قتل الكفرهم وكانوا اثني عشر الفا وبقى قوم منهم على مذهبهم وهم فرقة كثيرة تجتمع على تكفير عثمان وعلى وعائشة وطه وزيبر و
معاوية رضوانه عنهم وقد اخبر النبي صلى الله عليه وسلم بانهم اهل الطاعات الكثيرة ولكن طاعتهم لا تنفعهم وانهم من اهل النار
وان عليا رضوانه تعالى عنه يقتلهم ويقتلهم فانهم ذهبوا الى ان تركب الكبيرة بلا صغيرة اي كافرا واسطة بين الايمان والكفر
لنا وجوه والذلي اصاب صاحب الكبيرة مؤمن الاول ما يسمي في بحث الايمان من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبى فلا يخرج
العبد المؤمن عن الاوصاف به الا بما ينافيه وهو التذنيب وهذا شبهة للخواارج وهي ان ارتكاب الكبيرة تكذيب الشارح في اوعيد
فان من اعتقد ان في هذا الاءاء افرقتا لانه لا يدخل يد فيه البتة فان ادخلها علما قطعنا ان لا اعتقاد له فاجاب عنها بقوله و
بحر الاحتمام على الكبيرة مبتدأ والخبر لا ينافيه لغلبة شبهة كما في الواو وسرق قبلها اسم او حية فيفتح للاء وكسر الميم تشديدا لياء ونك وعاد
دش من باب علم وانفة بفتحين بمعنى الخيبة من باب علم ولذا قال بعض المحققين هو مستلذ وعندي انى العار قسمان قسم يحاط
الغضب لقتل الشاتم وقسم لا يخاطب لكون البنات والاوول حمية والثالث انفة او كسل بفتحين كاهل من باب علم كحان ترك الصلوة
خصوصا اذا التزم به خوف العقاب ورجاء العفو والعزوة على التوبة لا ينافيه خبر اى اينا في التصديق بالوعيد ذلك لا الاقوام
انما هو للباعث القوي لا تكار الوعيد الخوف والرجاء والعزم دلائل على وجوب التصديق به نعم اذا كان الاقوام على الكبيرة بطريق

الاحتمال والاستحقات اى وجه يدل على ان يتقدمها حلالا او حراما كما فسرها المحققون لان الاحتمال او الاستحقات احتمالا
 على ظاهرها فاعين التكميل والحكم في احوالها ان كان كذا لكونه علامة للتكذيب وهذا جواب عن سؤال وهو انما نجد اهل الشرع
 يحكمون بكفرهم تكب بعض الكبار فاجاب بتسليم ذلك واثبات ان تلك الكبار مقرنة بجملة التكميل فالحكم انما هو للتكذيب
 ولا يترفع في ان من المعاصي ما يجعله الشارع امانة للتكذيب اى علامة وعلم لكونه كذلك اى امانة بقرنه بالادلة الشرعية كسجى الصنم
 والقمار المحصن في القاذورات والنجاسات والتلفظ بكلمات الكفر فغرضك كالاتمهزاء باسمه من الاسماء الالهية او حكمه من الاحكام
 الشرعية ثابتة بالادلة انكفر فان الاحتمال انعقد على ان هذه الافعال كفره ثابت بالاجماع ثابت بكلام الشارع وهذا اى بالاشارة
 جعلها علامات الكفر فيجلى اى يبين نعم ما يقال ان ان الايمان اذا كان عيانا عن التصديق ولا قراره ينفى ان لا يصير المؤمن المقلد المصدقا
 كما ان اشئ من افعال كفره الفاظه مالم يتحقق منه التكذيب والشك وجه الاحتمال ان الاحكام كفره لا دليل عقلي حتى يرد ما ادلت بل كان
 الشارع حكم بكفره وله ان يحكم بما شاء قال لقاضي عياض تكفر بكل فعل اجمع المسلمون علمانه كايصدا الامن كما ان كان صاحبه معا
 بالاسلام كالسجى للصنم او الشمس والقمر والنار انتهى وما يعجب ان يحقق ان العلماء اختلفوا في ان المصدر المقترب للباشرة لعلامات
 التكذيب يكون كافرا والاحكام الدينية فقط او هو كافر فهداه الله ايضا فالظاهر من عبارات الجمهور وكلام الشارع في موطناته هو الثاني و
 ذهب بعض العلماء الى الاول قال في الخواص وشرحه من سجد للصنم كالمسجد لسبيل لتعظيم واعتقاد الالهية بل سجد لها وقبله مطمئن
 بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجرى عليه احكام الكفر في الظاهر انتهى الثاني الايات والاحاديث الناطقة باطلاق
 المؤمن على العاصي لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى جمع تنبيها وجه الاستدلال ان القاتل الذي
 كتب عليه القصاص هو قاتل نفس بريئة فيكون صاحب كبرية ومع ذلك خطب بالايمان وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله
 توبة نصوحا ان توبه واللفظة الرجوع وفي الشرع الرجوع من المعصية الى الطاعة وهذا هو ما خلا الاستدلال ونصوحا بفتح النون قرأه الجمهور
 اى خالصه وهو صيغة متباعدة من النصوح وهو الخلوص ومنه يقال غسل ناصح اى اخلص من الشمع وقيل من صاحبة التوبه هو الخياطة
 والرفواى توبته تزخرق الدين من الذنوب ومنه ما روى في الحديث من اغتاب خرق ومن استغفرنا وانا توبل من النصيحة وهو طلب
 الخير للخير اى توبته تصحح الناس وتدعوهم الى الخير لما يرون من صلاحها وقره بعض القراء يضم النون وهو مصد بمعنى النصوح
 النصيحة اى توبته تصحح نصوحا واذات نصوح وفي الحديث التوبة النصوح ان ينوب ثم لا يبيع الى الذنوب حتى ان يعوج اللبن الى
 الضع وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال هل للذم الجحان والاستغفار باللسان والالتجاع بالاركان وما يقال من ان النصوح اسم
 رجل امره متشبه بالنساء كان يخدم للحمام ويؤيد خلد مع النساء ويفعل ببعضهن من ما يفعل ففطنت له بعض بنات الامراء وامرت بتجديس
 نساء للحمام عن الثياب فتاب هذا الرجل الله حتى ستر الله عليه عيبه فلو صح لم يكن تفسير الآية وقال السيد جلال الدين البخاري الكلي
 النهدي في تفسيره لا يثبت كذا لان الخرج ان يقول توبه نصوحا بلا صفة وقوله تعالى وان طافتان ان شرطية والفعل محذوف مفسر
 بقوله اقتلوا من المؤمنين اقتتلوا اى تحاربوا فاصحوا بينه فان بنت طلحة احد ما على الاخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تفي بزوجهم

الى مراده اى الحق ووجه الاستدلال ان القتال مع المؤمنين ظلم بصبيته وقد سمي كلام من الفريقين مؤمنين وسبب نزول الآية ان عبد الله بن ابي كان في الجاهلية مشركا بالمدينة فاسلم قوله وسجد للحمد على النفاق لربه النبي صلى الله عليه وسلم يوما ركبنا حمارا وهو في بلاد من قومه فوقف النبي صلى الله عليه وسلم بمرحمة الخيرة فقال الحمار واسك ابن المنافق وقال لا ترفق ناني بحالنا فقال عبد الله بن جراح احصوا نكصا بنو سارة اطيب من مسكك تتنازع ابن ابي داود في نسخة فكان بينهم ضرب بالايدي وسقط النخل فاصلم النبي صلى الله عليه وسلم بينهم فبنت وكالطائفة الباغية قوم ابن ابي لا يتم نصر والمنافق وهى كثيرة الثالث اجماع الامم من عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى يومنا هذا بالصدقة اى على صلوة الجنائز واختار البايع تماميا عن التكاثر للدلالة على الصلوات والازوم على من مات من اهل القبلة اى من يتقبل القبلة بالصدقة وهو فاضل خارج السلف لم لكل موحد مصدر قى النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم لان الصلوة اعظم شئ للدين من غير شئ به حال من فاعل مات والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بانكارهم الكبار بعد الاتفاق على ان ذلك من الصلوة والدعاء والاستغفار لا يجوز لغير المؤمن اقول حتى عن بعض السلف انهم كانوا لا يحضرون بخاتمة بعض الفساق فقلت لعلهم شاهدت امره بعض عوامان الكفر او قصدوا لوجه اشبهه بحمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان لا يصلى على من مات من اهل الكفر ويقول للصبيته صلوا على صاحبكم ثم يحيا للناس على اداء الدين واحتجبت المنزلة على الصليب الكبيرة لا تمون ولا كافر يؤمنين الاول الكهنة بعد انفاهم على ان تزكيت الكبيرة فاسق اصله فسق الخمر جرمه اشهر في الخروج عن طاعت الحق سبحانه اخلفوا فانه مؤمن وهو مذنب اهل السنة والجماعة او كافر هو قول المخارج ارمنا فن وهو قول الحسن البصرى من فاضل التابعين والشهوانى انهم يدينون لك النفاق الذى هو الكفر البطن وانا استبعد ذلك لانه من اوعية التفسير للارث فكيف يخفى عليه النصور النافطة بخلافه والحق ان النفاق نوعان نفاق فى التصديق وهو اشد انواع الكفر لقوله تعالى ان المنافقين فى الدار اسفل من الناس نفاق فى العمل وهو ترك الطاعة وعدم توفيق الظاهر الباطن فى خلوص العمل وليس هذا بكفر وهو راد الحسن البصرى وهذا الاحطاط ايضا ما خرج من الشرع فمن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اربع من كن فيه كان منافقا لهما صاحبها ومن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها اذا اثنى خان واذا حدث كذب واذا عاهد غدر واذا احصاهم فجر بسواه الجارى وسيم حافظه فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وتنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر كما هنا فن وهذا الدليل من محققات واصل بن عطاء وعرضه على عمر بن عبيد فخرج عمر الى مذمبه وكلامها من اصحاب الحسن البصرى والجراب ان هذا احداث للقول الخالف لما اجمع عليه السلف الاربعة متعلقين بالحق من عدم التولية بين المنزلتين اى ليس هذا اخذنا بالمتفق عليه بل هو حرق الرجاء فيكون باطلا والظاهر ان المراد بالسلف اصحاب الاحاديث الثلاثة اهل السنة خاصة قيل في الجواب بحيث لان الحسن البصرى قائل بالمنزلة بين المنزلتين هو محقق هذا العلم قد نزل جماع مع مخالفة والمختار عندى في الجواب ان هذا المنافق مؤمن عنده واجاب العلم بوجه اخراجه هال النفاق كافر مضمون الحسن اما اثبت المنزلة بين الكفر بالجاهل الايمان لا بين الكفر المطلق ولا يمان ثانيا ما جرى الى الحسن رجع الى مذمبه اهل السنة وقال مؤمن قلت وعلى ما اخترنا ان يكون رجوعه عن تسمية منافقا لان يوم التكبير وهو افة للخوارج ثانيا ان المراد

يوافق من كان قبل الحسن واعترض عليه بأنه لو ثبت لم يجز الفاسق قيل لعل الإجماع خفي عليه قلت بعيد لأنه أحد عظام التنازع
 وأما طين المحققين المتأخرين أي صاحب الكيفيّة ليس يؤمنون لقله تعليل المن كان مؤمناً كان ناسقاً جعل المؤمن مقابلاً
 للفاسق والمغالبة تدل على المغالطة وقوله عليه السلام لا يرى الزاني حين يرفى وهو مؤمن ولا يرى السارق حين يسرق وهو
 مؤمن كما يشرب بطنه حين يشره وهو مؤمن ثم الجباري ولم عن أبي هريرة ولعل معنى الظرف أن هذا التشديد هو وقت
 العمل وقوله عليه السلام أي من أمن الله لم يأمنه الله ثم أورد في حق من أسبغ عليه من الماء أو بالصلوة ولا كافر
 عطف على قوله ليس يؤمن أو على مؤمن لما نوارثنا من علمنا بالمرآيات التي نقلها الخلف عن السلف شبهت بالمال لما خرج على
 سبيل الزانية من الأمانة كأن لا يقتل ولا يحرم عليه الحكم المتردد في تعميم بعد تخصيص أو تفسير ويدل في حق فقهاء السلف
 فثبت للزانية بين المترددين والجواب أن المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فإن الكفر من أعظم الفسوق والمطلق ينصرف إلى
 الكل واليهما بعد الآية يدل على ذلك وهو قوله تعالى لا يستونوا الذين آمنوا وعلى الصلوات فلم جات الماوى تركها كما
 يعلمون ولما الدين فسقوا فإوهم النار كما أرادوا أن يخرجوا منها أعيديها وقيل لهم ذوقوا عذاب الذي كنتم به تكذبون فالملك
 بالنار هو الكافر أيضاً سبب النزول يدل عليه هو أن الوليد بن عقبة فآخر علياً رضي الله عنه يوم بدر فقال على أسكت فاستقرت
 والحدِيث من الحدِيثين حديث المقارن كما معنى واضح على سبيل التعليق أي التهديد تشديد الزجر والمبالغة في الزجر عن المعاصي
 عطف تفسيراً ما تعرض عليه بأنه يلزم الكذب في أخبار الشارع أجيب أولاً بالشارع أراد الأيمان الكامل لكن ترك قيد الكامل
 قد يدلان فهو من معارض الكلام وثانياً لأنه من باب جعل وجه الشيء كعدمه نحو أميت إذ رميت ولكن الله رمى والنكتة في أن
 هذا لا يشفي يؤمن وثالثاً بان الوعيد قد يكون من قبيل الأثناء لا من باب الإخبار إلا أن الأثناء لا يحتل الصدق والكذب وأعلم
 أن الخطاب في الجواب عن الحدِيثين وتعيين آخرين أحدهما أن المراد سلب نوا الأيمان وكلامه وهو ما قبل الجباري صاحب الصحيح فإنه أنه
 محمول على الاستحالة والاستخفاف ويمكن الجواب عن حديث الأمانة إن عظم الأمانات الألفية الأيمان ثم لما كان في الجواب اشكال
 وهو أن النصوص تحمل على ظهورها والعدل عن الظاهر بلا دليل للمعاد إجاب بقوله دليل الآيات والأحاديث الدالة على أن
 الفاسق مؤمن حتى قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يؤمن بقوم الذل الجحيم وتشديد الراء المهملته وهو جند بن جنادة من شوخفاء
 كان من عظم الصحابة وأقدمهم إسلاماً وكان من التهديدين على النظره والعباد لله في الجاهلية شديد الزم حتى كان مذهبه
 حرمة أسالك المال فوق ما يحتاج إليه وكان يشد على اغتصاب الصحابة ويتأزمهم حين نصحت عليهم بلاؤ فارس المرم وكثرت
 أموالهم ولذالك استقل عن الدنيا إلى الرينة فخلقه عثمان رضوانه عنه ومات بما وفي الحديث ما أظلمت للنضار ولا قلت
 الضمير المصدق من الإذنه هو الترمذي لما بالغتم والتشديد أو بالكثرة التحصيف بالغ في السؤال عن دخول الفاسق الجنة وإن
 زنى وإن سرق على علم الغف الإذنه يحتمل أن يكون مقول القول قوله وإن زنى إلى آخره وإن يكون قوله وإن زنى وإن سرق
 بيان للسؤال أو متعلقاً بالدخول فيكون مقول القول قوله على غم انف الإذنه قال أبو عبيد الله رضي الله عنه ولم عليه

ابيض وهوناً ثم التبتة وقد استنبط فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق
قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق
سرق ثم في الرابعة على رغم انف ابي حريصه البخاري ومريم الرجم بالفجر التراب والرجم مثلث الراء التلطيح بالتراب يعني فاك كرهه
ورغم الانف عبارة عن الذل والجار متعلق بمجدت اعقلت ذلك ويحتمل ان يتعلق بدخل لا بقوله زنى وسرق فانه اغراء
على المعصية واحتجبت للخراب على ان مرتكب المعصية كافر بالمصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر بقوله تعالى ومن لم يحكم بما
انزل الله فاولئك هم الكفرون وجه الاستدلال ان عدم الحكم عدم العمل واجيب بوجه احد هاتين المراد بعدم الحكم عدم التصديق
لا عدم العمل ثانيها ان المراد عدم الحكم على سبيل الاستهانة ثالثها ان المعنى من لم يحكم بجميع ما انزل الله ولا شك ان كافر لا يمتثل بحملته
الايمان وقد يستدل على هذا بان كلمة مانكوة وقت بعد النفي فتكون عامته رابعها ان الآية في اليهود وما انزل الله هو التوراة بدليل
السياق ولم يحكموا بما في التوراة من تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وانكروا رجم الزاني وهو في التوراة وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك
فاولئك هم الفاسقون وجه الاستدلال ان ضمير الفصل يقصر للخبر على المبتدأ فيفيد انك فاسق سوى الكافر اي كلى فاسق كفى
ولجواب يتوقف على تمام الآية قال الله سبحانه وعلا الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين
من قبلهم ويمكن لهم دينهم الذي انقضى لهم وليد لهم من بعد خوفاً من ان لا يشركوا في شيئا ومن كفر بعد ذلك
فاولئك هم الفاسقون ثم نقول وتفسيره ان الله سبحانه وعلا الصالحين ومن بعد هم ان يجعلهم خلفاء الارض كما جعل بنى اسرائيل
وان ثبت دينهم الذي اختره لهم ثم نقول اجيب بوجه احد هاتين المصير للمباينة وليس حقيقياً اذ لا يمكن الكافر قبيل الايمان فاسقاً و
انحصر الفسق في المرتد وهو خلاف الاجماع ثانيها ان المراد كلفا النعمة ولذا قال بعض الكافران من كفر بجزء النعمة قتله عثمان رضي
الله تعالى عنه ثالثها ان المعنى هم الكاملون في الفسوق ولا شك في ان الكافر كامل الفسق ولقوله عليه السلام من ترك الصلاة متعمداً
فقد كفر وراه الطبراني في المعجم الاستدلال على انس بسند جيد واجيب بوجه احد هاتين الترتيبات الغرضية الثانية ان النعم
هوه استيلاء والاستهانة الثالثة ان كلفا النعمة كما يقابل الايمان الرابع انه على سبيل التعليل والتهديد الخامس انضواء قارب
الكفر كما يقال دخل البلد اذا قارب هذا تاويل الاهام الغزالي السادس شرارك الكفار باباحة الدم والمال وهذا قول الشافعية السابع
ان خبر واحد نافي عن القطع المطلوب والقائل مع معارضة الاجماع وفي ان العذاب مخصص بالكفر عطف على قوله في ان الفاسق
كافر وجه الاحتجاج بهذه المصوص الاجماع على ان بعض الفاسق معدب كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى هذا من
كلام موسى وهارون لفرعون في قوله ان اتد ارحى البنان العذاب على من كذب وتولى وتقر بالاستدلال ان تعريف المسند اليه
يحصه في المسند فالمعنى ان العذب هو المكذب فقط ولا شك في ان المكذب كافر واجيب بوجه احد هاتين الاقسام اطراد
القاعدة فانه مشروط بشرط مفقود في الآية ثانياً بعد تسليم القاعدة والارام للعدا اي العذاب بالحد ثانياً ان العذاب الذي يكون
بعد نعيم عظيم دائم في حكم عدم رابعها ان المصدا دعائى للمباينة بدليل ان المصد والشاب للجرم والقائل للنفس مستحق للعذاب ليس

بمكذب منه تعالى ورسوله عليه وسلم واما قول الخوارج ان الفاسق مكذب لانه لو اعتقد العبيد صدق تام بين نب نبيس بشي لان
 للمكذب لا يجرم نفسه تكذبا يابل يصدق الوعيد ويجرح العفوي من الدين وتقول تعالى فاذا زكمت نارا لتظلي اياهم الا الاشقي الذي كذب
 وتولى لقوله تظلي يجذف احد التائين اي تستهيب والتظلي بالفارسية زيان زردن آتش اياهم لا يصلمها اي لا يدينها وتقرير الاستدلال
 ان الآية نظمت بانه لا يدل على ان المكذب المكذب كافر اجيب بوجه واحد هان اراد بالصلى الذم بما كلف الامم لانه الفجر الكامل
 الثاني ان المصدر للمكذبة اي كالتاسم يخفق الا لا اشقى المكذب ويدل عليه ما ذكره المفسرون من ان المراد بالاشقى اوجهل وامية
 انظف الثالث ان النار سبع طبقات بعضها اشدم من بعض اعلم تفاوت الاحمال والمذكور في الآية طبقة منها كما يشاء اليه تنكير النار
 وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوق على الكافرين اي الذللة والعذاب يوم القيمة عليهم وتقرير الاستدلال ان الآية حصرته الخزي و
 العذاب والكفار اجيب بوجه واحد هان ان الفجر المحلى باللام لا يعمم له عند علماء البيان والاصول ثانيها ان المراد بالخزي هو الكامل اي
 العذاب الا هو اي ثالثها ان الخزي والعذاب الذي يقدره يوم ابدل في حكم العدم الى غير ذلك لقوله تعالى واما الذين نسفوا ما واهم
 النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدينا فيها وقيل لهم دو قرأ عذاب النار الذي كنتم به تكذبون قالوا بل يدلى على ان كل فاسق مخلد في
 النار للجواب ان المراد بهم الكفار والجواب عن الكل انها اي هذه النصوص متروكة الظاهر كما ذكرنا من تاويلها للنصوص القاطعة علة
 للترك على متعلقة بالقاطعة لتضمين معقول لا يوجب ان تتعلق بالنصوص اذا جعل بمعنى النصيصات ان مرتكب الكبيرة
 ليس بكافر الا جماع عطف على النصوص المتقدمة على ذلك على ما مر من النصوص واجماع الاخرة من عصر النبي صلى الله عليه وسلم واليه منا
 هذا على الجارية والاستغفار لبيت الفاسق ولما كان هذا منة اعتراض وهو انه كيف يتحقق اجماع الاخرة مع مخالفة الخوارج وهو من
 الاخرة اجاب بقوله والخوارج خوار اول بالبعو الاصطلاحى والثاني بالمعنى اللغوي عا انعقد عليه الاجماع يجمل وجهين احد هما
 ان الاجماع قد يتحقق قبل الخوارج وقد تقر في الاصول انما انعقد الاجماع لم يصرف مخالفة من جاء بعد ذلك ثانيها ان المجتهد هو اجماع
 اهل السنة والخوارج خارجون عنهم فلا اعتداد ولا اعتبار بهم وفي كلام الشارح تعقيد للاختبار والله تعالى لا يقهر ان يشرك به
 اقتباس من الآية ويشرك بمجمل والخارج المحرم وفعله مالم يسم فاعله وهما يبحث وهو ان قوله تعالى ان الله لا يقهر ان يشرك به ويشتر
 ما دو ذلك لمن يشار به على جواز العفو عن الكفار الموحدين من اليهود والنصارى ومن يكفر بالكرامة احد من الانبياء عليهم السلام و
 انكار فضيلة الصلوة والصوم واباحة المحرمات القطعية والظن في صحة القرآن الى غير ذلك من موجبات الكفر اجاب المحققون
 بان المراد بالشرك هو الكفر ولكن عبر عن الكفر بالشرك لان لغار العرب كانوا مشركين وزعم بعض الناس ان مال كل موحد الى
 الجحاة وهو قول مخالف للاجماع واما الاحاديث الناطقة بتيان من قال لا اله الا الله دخل الجنة فغيرت عن الايمان بانشره واجزائه
 او على حد قولك قرأت الحمد لله تريد به تمام السورة يا جماع المسلمين اي اهل القبلة من اهل السنة وغيرهم لكنهم اختلفوا في ان هل
 يجزئ عقلا ام لا الشهور ان كل من هل لا يكون له امدل ولكن جرت عادة للمصنفين على ذكره نذهب بعضهم اي اهل السنة الواه لا يتمتع
 عقلا اذا العقل لا يستقل بعفة اللسان والقبح عندهم ولا يقهر من الله سبحانه شئ وانما علمهم من بدليل لسمع المنصوص المهرجة بخارج

الكفار والشركاء وبعضهم وهم المعتزلة الذين يمتنع عقلاً وكان على الشارح ان يصحح بهم ويريب دلائلهم الا ان يعتدوا بالالتباس فان
ظاهراً لا يدرى ان كلا القولين لاهل السنة وان الثاني مرجح بلا دلتة ولكن اظن ان مذهب بعض الماتريديين ايضاً لا يدرى
يوافقون المعتزلة في ان العقل قد يستقل بمعرفة الحسن والقبح وان ما يستفهمه العقل لا يصدق الحق سبحانه فلذا سكنت
الشارح عن ابطاله لان قضية الحكمة التفرقة بين المسمى والحسن اي مقتضى الحكمة الالهية هو الفرق بينهما ولو لم يعذب الكافر
او عذب مدة ثم ادخل الجنة لم يكن فرق بين الكافر المؤمن واجيب بوجه احد هانذ مبنى على ان التفرقة واجبة على الله سبحانه
و نحن نقول لا يجب عليه شئ ثانيه انه ليس التفرقة مخصصة في تعذيب المسمى بل لها وجه غير مخصصة كاتاة الحسن من المسمى
ولكن المسمى عن مرتبة الله سبحانه في الجنة او عن بعض نعم الجنة وكدخل النار قبل المؤمن العاصي وخرجه بعد ثباتها ان التفرقة
الدينوية كافية من جوار قتل الكافر اخذ ماله استرقاقه رابعاً انه مبنى على قبح عدم التفرقة ومخالفة الحكمة ونحن نقول يجوز
ان يكون مقتضى الحكمة خفية تجمل حساً ولا يعرفها الا يقال قد شنع الله سبحانه على من لم يفرق بقول ان جعل المسلمين كالمجربين ما
يكيف يحتمل ان لا نقول هذا دليل على معنى الكلام والادلة العقلية والكفر غاية في الجنائية في العصيان لا يحتمل الا بآفة و رفع
الحكمة اصلاً بخلاف غيره من الذنوب فانها قد تباحر للاكراه وقد يحتمل قتل المؤمن للخصاص وشرب الخمر للبدن واما حكم الكفر
بالكفر فليس بكفر فلا يحتمل العفو ورفع القرامة بالقبح العذاب وهذا دليل ثان واجيب بان مبنى على قبح العقلي ونحوه لا يندرج
لوسم فنقول غاية الكرم قد يتناسب الفروع غاية الجنائية وايضاً دليل ثالث الكافر يعقده حقاً ولا يطلب له عفو ومغفرة فلم يكن
العفو عنه حكماً والجواب ان عدم كونه حكماً دعوى بلا دليل ولعل لا نسب بالكفر اعطاء عن لا يستدل وايضاً دليل رابع هو
اعتقاد الابدان الكافر يريد الدائم عليه لوعاش ابدان في وجب جزاء الابدان بخلاف سائر الذنوب فان المؤمن العاصي لا يريد
الدائم ومضى على العصيان بل يطلب ان يوفى للقرينة واجيب اولاً باننا لا نسلم انه اعتقاد الابدان بل هو مقتضه الموت وثانياً بان
قولين ججزا الابدان حكم قبي منها بحسب وهوانه ذهب شرفه من المسلمين الى ان مال الكفار الى الجحيم وهم بعض اهل
الكشف من الصوفية فهم من يقول يدخلون الجنة ومنهم من يقول يتقلب النار عليهم برداً وسلاماً فينتدخون بالفارس ولدغ
العقارب كالنناد اهل الجنة بالظلال ولتم الحلو وطبقهم على ذلك الالهام ابن تيمية للحديث المجتهد على مذاهب امام احمد بن حنبل
استدلوا على ذلك بوجه احد هانذ التعذيب الابداني لا يحتمل من ارحم الراحمين وهو قول بالقبح العقلي ثانيه ان الله تعالى لا يقتضيه من
رحمته ان الله يرضى للذنوب جميعاً ان هو اتفق الرجوع واما قوله تعالى ان الله لا يفر ان يشرك به فلا يرضى لان الاول ولكن فيجب العمل
بغير دفع العاصي وذلك بان الحق سبحانه يعذبهم ثم يخلصهم قبل استيفاء عقوبتهم فيصديق المغفرة وعدم المغفرة ثالثة قوله عليه الصلوة
والسلام والذي نفسي بيده لا ياتي على جهم زمان تصفق ارواحاً وينبتت في قعرها الرجوع قال ابن تيمية صحيح السنن اجماعاً عن ابيات
للنبي صلى الله عليه وآله بان ملكك التحويل ومن اسمه القائلين بهذا هو النبي صلى الله عليه وآله بن علي صاحب الفتوحات المكية ولهم ينكر ذلك
منه اشد الاكثار فيقره عليه بالكفر عن طرفة العين اعتقاداً بخلاف عذاب الكفار على طبق الاصحاق فالاشارة تاكده الذي يرضى الله العباد

إلى الصواب وَيُغْفَرُ مَا دُونَ ذَلِكَ أَي مَسْأَلَةُ الشَّرِكِ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ الصَّغَائِرِ وَالْكِبَارِ مَعَ التَّوْبَةِ وَبِئْسَ التَّوْبَةُ بِهِنَّ عَلَى
 الْمُعْصِيَةِ وَالْعَزْمُ عَلَى عَدَمِ الْعَوْدِ إِلَيْهَا وَزَادَ بَعْضُهُمْ الْأَعْقَادَ بِأَنَّهَا تَحْتَ الْمُعْصِيَةِ فَهِيَ ثَلَاثَةٌ أَرَاكَ وَيُجِيبُ أَنْ يَكُونَ الدَّمُ عَلَيْهَا مِنْ حَيْثُ
 كَوْنُهَا مُعْصِيَةٌ فَالَّذِي عَلَى شَرْبِ الْخَمْرِ مِنْ حَيْثُ أَحْرَاضُ لَيْسَ بِتَوْبَةٍ وَهَذَا اخْتِلَافَاتُ الْأَوَّلِ أَنْ جَمَعَ مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ لَمْ يَشْرُطْ
 الدَّمُ بَلْ قَالَ بَعْضُهُمْ يَكْفِي قَوْلُهُ تَبَتَ وَقَالَ بَعْضُهُمْ يَكْفِي الْعَمَلُ بِأَنَّهُ أَسَاءَ وَالْعَزْمُ عَلَى عَدَمِ الْعَوْدِ الثَّانِي التَّوْبَةُ وَاجِبَةٌ عِنْدَ نَسْمَاعٍ لِقَوْلِهِ
 تَعَالَى تَوْبًا لِلَّهِ وَهَذَا الْمُعْتَزَلَةُ عَقَلًا كَمَا دَفَعَهُ الْفَرُّغِيُّ الثَّلَاثُ قَبُولُ التَّوْبَةِ فَضَّلَ عِنْدَنَا وَوَاجِبٌ عَلَيْهِ تَعَالَى عِنْدَ الْمُعْتَزَلَةِ الرَّابِعُ
 وَجُوبُهَا عَلَى الْفَرُّغِيِّ عِنْدَهُمْ حَتَّى أَنْتُمْ تَارِكِيهَا تَعَاظَفَ كُلُّ سَاعَةٍ فَرَعَمُوا أَنْ تَأْخِرَ هَا سَاعَةً مُصِيبَاتٍ يَجِبُ التَّوْبَةُ عَنْهَا وَسَاعَتَيْنِ
 أَرْبَعٍ وَثَلَاثَ سَاعَاتٍ مَتَّةً وَأَرْبَعُ سَاعَاتٍ ثَمَانِ لِلْمُظَلَّمِ لَيْسَ بِشَرْطِ عِنْدَنَا فِي كُلِّ تَوْبَةٍ بَلْ فِي التَّوْبَةِ عَنِ الْمُظَلَّمِ فَقَطْ خِلَافًا
 لِبَعْضِ الْمُعْتَزَلَةِ السَّادِسُ عَدَمُ الْعَوْدِ إِلَى الذَّنْبِ لَيْسَ بِشَرْطِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِبَعْضِهِمْ السَّابِعُ اسْتِمَاتَةُ الدَّمِ لَيْسَ بِشَرْطِ عِنْدَنَا لِأَنَّهُ يَكْفِي
 مَا كَلِمَاتُهَا فَالْبَعْضُ الْمُعْتَزَلَةُ وَأَمَّا تَحَدُّيدُ التَّوْبَةِ كَمَا ذَكَرَ الذَّنْبُ فَلَمْ يَجِبْ جَمْعُهُمْ نَالِكًا مِنَ الصَّحَابَةِ كَمَا نَبَّأَ يَدْرُونَ أَمْ لِحَا هَلِيَّةٌ وَلَا يَجِبُ
 تَوْبَةُ خِلَافًا لِلْقَاضِي وَمَا لِلجَائِزِ مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ الثَّامِنُ يَصِحُّ التَّوْبَةُ عَنْ بَعْضِ الذَّنْبِ كَالشَّرِّقَةِ دُونَ بَعْضِ كَالشَّرِّ خِلَافًا لِجَائِزِ
 هَاتِمٍ مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ الثَّاسِعُ يَجِبُ التَّوْبَةُ عَلَى الْأَجْمَالِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِبَعْضِ الْمُعْتَزَلَةِ حَيْثُ شَرَطَ التَّقْصِيلُ الْعَاشِرُ هَلْ يَجِبُ التَّوْبَةُ الْمُوقَّتَةُ
 وَهِيَ أَنْ يَعْمَلَ عَلَى عَدَمِ الْعَوْدِ مِثْلًا لِبَعْضِ الْأَشَاعِرَةِ عَلَى حَوَازِهَا وَالصَّحِيحُ عَدَمُ الْجَوَازِ لِلْمُعْتَزَلَةِ تَوَلَّى الْحَادِي عَشْرُ هَلْ يَقْبَلُ تَوْبَةَ
 مَنْ خَضَعَ لِلْمَوْتِ وَالصَّحِيحُ مَا فِي الْحَدِيثِ أَنَّ اللَّهَ يَقْبَلُ تَوْبَةَ الْعَبْدِ مَا لَمْ يَغْرُورْهُ التَّرْمِذِيُّ أَمَّا إِيْمَانُ الْيَاسِ فَلَا يَقْبَلُ هُوَ حِينَ
 يَشَاهِدُ الْكَافِرَ لِلتَّارِقِ مَوْتَهُ وَلَدَامَ يَقْبَلُ إِيْمَانُ فِرْعَوْنَ نَبِيَّ خِلَافًا لِلشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ عَرَبِيٍّ حَيْثُ قَالَ مَاتَ مَوْمَنَا الثَّانِي عَشْرَ الْعَامِ
 إِذَا انْقَطَعَتْ تَدَنَّا عَلَى الْمُعْصِيَةِ كَالزَّانِ إِذَا قَطَعَتْ مَذَكِيرَهُ فَبَلَ يَصِحُّ تَوْبَتُهُ مَنَعَهَا بَرَاهَتُهُ مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ وَالْأَشَاعِرَةُ عَلَى صَحَّتِهَا وَاسْتِيفَاءُ
 مَبَاحِثِ التَّوْبَةِ فِي كِتَابِ سَادَةِ الْمُتَهَمِيٍّ ثُمَّ قَوْلُ الشَّارِحِ مَعَ التَّوْبَةِ وَبِئْسَ مَا حَمَلَ بَحْثَ لِأَنَّهُ يُعْيِدُ أَنْ مَغْفِرَةَ التَّائِبِ فِي مَشِيئَةِ اللَّهِ سَجَانَهُ
 فَانْشَأَ عَفْرَةً وَأَنْشَأَ لِمِ يَغْفِرُ وَالْمَذْهَبُ أَنْ يَجْزُومَ بِمَا وَاجِبُ بَأَنَّهُ لَيْسَ مَعَهُ الشُّبْهَةُ هَهُنَا تَحْتَ الطَّرِيقِينَ بَلْ أَنَّ الْمَغْفِرَةَ وَاقِعَةٌ بِأَرَادَتِهِ
 وَفِيهِ نَظَرٌ خِلَافًا لِلْمُعْتَزَلَةِ فَإِنَّهُمْ زَعَمُوا أَنَّهُ لَا يَغْفِرُ الْكَبِيرَةَ إِلَّا بِالتَّوْبَةِ وَفِي تَقْرِيرِ الْجُمْهُورِ مَدْرَاجَةُ الدَّلَالَةِ عَلَى تَبَتِّهِ أَي فِي ذِكْرِ هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ
 بِهَذَا الصَّحَابَةِ الْمُقْتَبَسَةِ مِنَ الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ لِمَنْ يَشْرِكُ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ أَشَارَ إِلَى أَنَّ هَذَا الْجُمْهُورَ
 ثَابِتٌ بِالْقُرْآنِ وَقَالَ بَعْضُ الْمُحْسِنِينَ كَانَ عَلَيْهِ أَنْ يَقُولَ وَفِي تَقْرِيرِ الْجَاهِلِينَ لِأَنَّ قَوْلَهُ وَاللَّهُ لَا يَغْفِرُ لِمَنْ يَشْرِكُ بِهِ أَيْضًا تَبَسُّؤًا وَاجِبُ بَأَنَّهُ لَمْ
 يَفْعَلْ ذَلِكَ لِأَنَّ نَسْخَ الْمُتَنَبِّهِ فِي تَقْرِيرِ الْجُمْهُورِ السَّابِقِ وَقَدْ وَفَّرَ فِي بَعْضِهَا وَاللَّهُ لَا يَغْفِرُ لِمَنْ يَشْرِكُ بِهِ وَكَأَيْدِهِ أَنْ يَبْقَى إِذَا رَادَ بِالْجُمْهُورِ جَمْعُ عَدَمِ
 مَغْفِرَةِ الشَّرِكِ وَمَغْفِرَةُ مَا دُونَهُ ثُمَّ عَلِمَ أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ مِنْ أَقْوَى دَلَائِلِ أَهْلِ السُّنَّةِ عَلَى جُزْأِ مَغْفِرَةِ مَنْ لَمْ يَتَّيَّبْ لِأَنَّهَا مِنْ فِي النَّقْرَةِ
 بَيْنَ الشَّرِكِ وَمَا دُونَهُ بَانَ الْأَوَّلُ لَا يَغْفِرُ وَالثَّانِي يَغْفِرُ ثُمَّ تَدَبَّيْتُ بِالْمَوْصُوعِ وَاجْتَمَعَ الطَّرِيقِينَ أَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا مَعَ التَّوْبَةِ لِأَنَّهَا مَغْفِرَةٌ
 فَبَيَّنْتُ أَنَّ هَذَا الْفَرْقَ هُوَ عِنْدَ عَدَمِ التَّوْبَةِ وَوَاجِبُ عِنْدَ الْمُعْتَزَلَةِ بَانَ لِلْحِلَّةِ الثَّانِيَةِ مُقَيِّدًا بِالتَّوْبَةِ بِالْمَعْنَى لَا يَغْفِرُ الشَّرِكُ إِلَّا بِالتَّوْبَةِ وَ
 يَغْفِرُ مَا دُونَهُ مَعَ تَوْبَتِهِمْ يَشَاءُ فَاعْتَرَضَ عَلَيْهِمْ بِوَجْهِ أَحَدِهَا أَنَّ اخْتِرَاعَ لِقَائِدِينَ مُتَضَادِّينَ مِنْ غَيْرِ لَوْلَا فِي الْقَلْبِ عَلَيْهِمَا وَهَذَا مَا حَمَلَ

بلائنة الكلام تكلف صاحب الكشاف لد فمذ زعم ان قوله لمن يشاء قيد لكل من المجملتين على سبيل التنازع فالمعنى ان الله لا يفيض الاشارة لمن يشاء ان لا يفيض له وهو غير التائب ويفض ما و ذلك لمن يشاء ان يفيض له وهو التائب ثانياً ان قوله يفيض ما دون الشرك مع توهم لمن يشاء يبياني مذاهبهم وهو حجب العفر عن التائب لان التعليق بالمشية ينافي الوجوب واجيب بان الوجوب يوكد المشية فكيف ينافي ودفع بان التقييد بالمشية ينفى الحكم عن غير التقييد ثالثاً ان التوبة توجب مغفرة الشرك وما دونها بما عا و ترك التوبة يوجب عدم المغفرة فيما عندكم فيلزمكم المساواة بينهما مع ان الآية نص في عدم المساواة وبالجملة هذه الآية شديدة على المعتزلة حتى تكلف بعضهم ان قوله ويفع عطف على يفيض فكلاهما منى والاية مسوقة لبيان مساواة التائب لا تفرقه ما رده جراحة عظيمة على الله سبحانه والايات والاحاديث في هذا المعنى اى مغفرة غير الشرك ولو كبرية غير التائب كثيرة لقوله تم لا تقطعن من رحمت الله ان الله يفيض الذنوب جميعاً فحاشا لمصلحة الصغائر والكبائر مع التوبة وبذلك قوله ان بك لذ ومغفرة للناس على عظيمهم عن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من علم انى ذنوبه على مغفرة الذنوب غفرت له ولا ابالي ما لم يشرك لى شيئاً رآه فى شرح السنة والمعتزلة يخصصها اى الايات والاحاديث بالصغائر من اجتناب الكبائر والكبائر المقترنة بالتوبة واوثر عليهم ان عموم ايات الوعيد ليس اولى بالحاظ نظمة من عموم ايات الوعد حتى اطلقتم الوعيد وخصصتم الوعد زعم بعض الحشبيين ان ارجاع الضمير الى الايات والاحاديث غير صحيح والصحيح ان الضمير للمغفرة وذلك لان هذا التخصيص لا يصح في قوله فعلى ان الله لا يفيض ان يشرك به ويفض ما و ذلك لمن يشاء لانه تكلف لانه ينافى قوله بوجوب مغفرة كل تائب وكان المغفرة مع التوبة تنجم الشرك ايضا والمعنى للفرق انتهى وعندى فيه بحث اما والا فلان المعتزلة قد خصصوا هذه الآية واعترض عليهم اهل السنة بان تخصيصها لا يوجب تلك الوجوه كما تلونك عليك وفصل شراح الكشاف في تخصيص هذه الآية صاد عن المعتزلة وان كان غير صحيح فارجع الضمير الى الايات الاحاديث صحيح واما ثانيا فلان الضمير لا يقتضى اشتمال كل اية وصديقه بل تخصيصهم بعض الايات والاحاديث يكفي في صحة المعنى نحو من فلان فتدبر واما ثالثا فلما قيل من ان تخصيص المغفرة يقتضى تخصيص النصوص فلا فرق ودفع بانهم يتركون ايات المشية على عمومها ويقولون ان من تعلق بهم المشية هم اصحاب الصغائر والكبائر المقترنة بالتوبة ويخصصون مالا مشية فيها لقوله تعالى انه كان عفوا رحما وتول غافرا الذي بصاحب الصغائر والكبائر التائب فم يخصصون المغفرة ولا يخصصون جميع نصوصها وعندى ان هذا تكلف القول بعدم تخصيصهم ايات المشية تحكم فانك تعلم بالضرة ان ظاهر قوله تعالى ويفض ما و ذلك لمن يشاء يعبر صاحب الصغائر والكبائر والتائب وغيره فحل من يشاء على بعضهم خرق العموم وتخصيص بلا شك فافهم وانصف وتبسكوا بوجه احد هما الايات والاحاديث الواضحة في وعيد العصاة نحو ومن يقتل مؤمنا متعلا نجزا و جهنم وقول ان الجوارحى مجيم وقوله عليه الصلوة والسلام ثلاثه تدحرم الله عليهم الجنة من من الخمر العاق والد يربث رآه احمد وجه التمسك ان المغفرة تستلزم كذا بها و الجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب حاصل الجواب اننا لانسلم عموم هذه الايات والاحاديث بل المراد منها بعض العصاة وهم الكفار بعضهم فان المومنين وزعم بعض الحشبيين في معنى العبارة اننا لانسلم عمومها للمسلمين والكافرين بل المراد منها الكفار

ونبي بحث لا نفي العتاب عن عصاة المسلمين باجمعهم خلاف النصوص والاجماع وقوله انما تدل على التوب دون الوجوب نعم استظهرنا
 وذلك لان المعتزلة تمسك بنصوص الوعيد علمنا ان محجب عقاب العاصي بالله تعالى ومن هب اهل السنة انه لا يجب عليه سبحانه
 شيء فاجاب عنه الشارح بان النصوص تدل على وقوع العتاب كما على وجوبه ولا خلاف ان لهذا الكلام هذا الجواب والا فلا ترك لانه
 محل وعندى ان سبب كراهة الساهل في اخذ عبارة الموافقة هي هكذا او جبر جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة بوجوب
 الاكل انه تعالى او عد بالعتاب فلو لم يعاقب لم يخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال والجواب ان غاية وقوع العقاب ان جوبه
 انتهى وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص للذنب المغفور من عمومات الوعيد جواب ثان واصله انه لو سلمنا عدم نصوص الوعيد
 فنقول من العالم الذي خص منه البعض وقريئة التخصيص نصوص العفو ان قلت العموم والتخصيص متناهيان فكيف يجتمعان قلت
 الثاني انما هو بين العموم والتخصيص لا بين العموم والتخصيص وتوضيح ان عموم الحكم هو الكلية نحو كل كافر مذنب بالخصوص هو الجزئية فحي
 بعض الاشياء معذب لا يجتهدان في حكم واحد اما التخصيص فهو اخصر البعض عن الحكم الكلي كقوله تعالى ازاله على كل شيء قد ينخص منه
 ذات الواجب تعالى مع عموم الحكم فان تخصيص لا ينافي عموم الحكم بل يتلوه اذا التخصيص كالا استثناء ولا استثناء الامن الحكم الكلي ان قلت
 ما الفرق بين هذا الجواب والجواب الاول الذي هو منع العموم قلت النصوص على الجواب الاول قضايا اجزئية وعلى الثاني كلية وازعم
 بعضهم اى بعض اهل السنة ان الخلف في الوعيد كرم يعني من الله تعالى هذا جواب ثالث واصله ان الخلف في الوعيد كذا بغيره في
 الوعيد لطف محض فان السلطان اذا غضب على المحرم واعد بالقتل ثم عفاه عنه كان محمداً على العفو وهذا مذهب الصوفية ايضا وقال
 قائلهم شعير غضب الكريم وان تاجر نازم به كذا خازنك ليس فيه سواد والمحققون على خلافه تضعيف الجواب كيف اى كيف يصح الخلف
 وقيل اى كيف لا يكون المحققون على خلافه وهو تدبير القول وقد قال الله تعالى ما يبذل القول الام بخمس او العهد بارادة الوعيد لدى
 اى عندى وهذا ما يقول الحق سبحانه يوم القيامة للكفار انطاط لهم وقامة قال لا تخضعوا لى وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبذل القول الذي
 وما اناظله للعبيد واجيب اولاً بان معنى قولهم يخلف في الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فلا يبعد من كرم ان يعلقه بالمشيئة وانما
 يصح جهالة الوعيد العاصي اما اذا اخبر بالوعيد فاللأن بحاله الايفاء والاخبار وقال في توبة القرب ربينا عن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم قال من وعد الله على عمل ثوابا فمؤخره ومن اوعده على عمله عقابا فهو فيه بالخيار ثانياً بان الوعيد قد يكون انشاء للتحذير لا
 اخبار ولا نشاء لا يحتل الصدق والكذب بقى ههنا جواب رابع عن تمسك المعتزلة وهو انكم زعمتم ان ترك عقاب العاصي خلف من عدم
 فنقول ترك ثوابه بالجملة ايضا كذلك لدخوله في عموم النصوص اللاحقة في الثواب ادخال الجملة فيجوز الاول خلفه الثاني بخم والقول
 بحيط حسنة باطل الثاني ان الذنب اذا علم انه لا يعاقب على لذنب كاذل ذلك اى ما يوجب عليه عدم العقاب تقرير اى اثباته على
 الذنب واغراء اى بعثا وتبجيحاً وهو بالفارسية برانگشتن للوعيد عليه اى لغيره لئلا يذنب على الذنب وهذا في حكمه ارسال الرسول لا الحكمة في
 ارسالهم الدعوة الى الطاعة والزجر عن المعاصي والجواب بعد تسليم الحسن والفتح العقليين ان مجرد جواز العفو لا يوجب عدم العقاب فان
 الظن هو الا ذلك الراجح ولا يترجم العفو مجرد جوازه فضلا عن العلم اى اليقين كيف اى كيف يوجب الظن والعلم بعدم العقاب والعمومات

اي النصوص العامة الواردة في الوعيد المقربة بغاية من التهديد اي التوقيف ترجم خبر لقوله والعمومات جانب التوقيع وفتح العقاب بالنسبة
 الى كل واحد من العصاة وكفى به زاجرا بارزا زائدا والضمير المحمدا على كفى وزاجرا حال او توقيفا على كفى ترجم لاجرا المذهب فان العادل
 يجزئ عن الطوبى الذي عليه السبائح واذا كانت السلامة جائرة وقد يزعم ان ترجم جانب التوقيع غير محرم مذهب المعتزلة وهذا وهم
 لان مذهبهم المظلم بالعذاب انزلت نذرا ذكر ان الايمان بين الخوف والرجاء يجب ان يكونا على السواء قلت الواجب ان لا يقدم الخوف
 الى حد ليقطع الرجاء الى حد لاسترسال في الذنوب والا من عن العذاب واما ان غلب احدهما بلا فراط نظر الى نصوص الوعيد
 او المغفرة فلا باس واختار الامام حجة الاسلام غلب الخوف في الخيرة والرجاء عند الملمات ويخبر العقاب على الصغيرة اي لا يلزم
 لا يتمتع بهذا دعوان كما قالوا والظاهر الاكتفاء على الثانية لانها محل اختلاف مع المعتزلة وكانوا يجمع عليها ويقولون العفو سوا اجتناب
 مرتكبها الكبيرة ام لا دخلها اي الصغيرة فقت قوله تعالى ويفرضها ذكرا اي ما سوى الشرك لمن يشاء دليل على ان الدعويين لان
 التعاليم المشيئة يفتي اللزوم والامتناع وايضا يلزم عقابهم ليجعل مادوا للشرك مقابل الشرك لا شراهما في لزوم العقاب ولقوله تعالى
 ووضعت الكتاب فتوى المحرمين مشفقين غائبين ويقولون يا ويلتنا مال هذا الكتاب لا يفاد صغيرة ولا كبيرة الا حصم ووجدها اما
 علما حاضر او لا يظلم ربك احد اي وضع صحائف الاعمال في ايدي الناس ليقراءها مشفقين خائفين يا ويلتنا كلنا تأسف لا يفاد ولا يكفر
 احصاها حفظها والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة كما يدل عليه جميع المحرم ونحوه من احصاء صغائر وكباره وذكر للسؤال سطر ادى
 ويمكن ان يراد السؤال لما نشئت المستلزم للعذاب والمجازاة بمعنى الجزاء وكثيرا ما يستعمل المفاعلة لجانح واحد الظاهر ان الالوية دليل على
 الدعوى الثانية واراد على الشارح ان كون الاحصاء للمجازاة يوجب لزوم العقاب فيبطل الدعوى الاولى قلنا معنى كلامه الاحصاء انما
 يكون فيما ينبغي المجازاة عليه ويمكن ان يجاب بان الغاية لاستنزاه المعيا كقولك صنعت السرير ليلوس مع انك لم تجلس عليه قط
 بهذا نسر بعضهم قوله تعالى وما خلقنا خلقا ولا نس الا ليعبدنا واعلم انه ذكر بعض الفضلاء ان الالوية دليل على الدعوى الاولى وتفريده
 ان المجازاة غير مفتعلة على كل ما يجسى والا لوجب العقاب بعد التوبة مع انه خلاف الاجماع وبطل نحو السيئات بالحنات مع انه
 ثابت بقوله تعالى الحسنات يبدن من السيئات واذا لم يقع المجازاة على كل ما يجسى لم يكن العقاب على الصغيرة لازما وهو المدعى عند
 فيه نظرا لبعينتي على ان الذنب الذي يحاه التوبة والحسنة يتقضى مكتوبا في الصفح لان المراد بالاحصاء في الالوية هو الاحصاء الباقي الى
 قوة الصغيرة في هذا المقام محض وهو ان بعض المدققين زعم ان الثابت بالاليتين هو الدعوى الاولى التي لا تخلف فيها الحسنات
 التي هي محل النزاع فاشتغل الشارح بالاعتقادي وترك ما يعنى اما الالوية الاولى فلخصم ان يقول ان من شاء الله مغفرة ثم احصا الصغائر
 اجتنابا عن الكبار واما الالوية الثانية فلخصم ان يقول لا يقع المجازاة على كل ما يجسى بل على ما يقى استحفاة بعد مقابلة الحسنات
 والسيئات واجتناب الكبيرة فيبطل استحقاق الصغيرة وعند ثانياه نظرا لان معنى قوله العارف بالاليتين الكلام ان الالوية الاولى تقدم فيها
 المشيئة في كل ذنب غير الشرك والحل على بعض تحكم وما تضمنه الالوية الثانية من خوف المحرم على احصاء صغائر وكباره وحضوا اعلامهم
 وفقى الظلم في مجازاتهم صريح في ان الصغيرة من اسباب العقاب وما ذكره من حديث الاستحقاق بعد المقابلة من غير كراي لمن

دليل الخيرة لك من الآيات والاحاديث كقوله تعالى من يعمل سورة يجزيه ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن اوضح ما يدل عليه
ضبط القبر بسبب من صفة الكفار من نظرات البول مع غاية صلاحه ومناجاة العظيمة وذهب بعض المعتزلة تبدي البعض لان مجهول
على ان لا يجزى العقاب على الصيغة مطلقا لان الكافر صا حلكية مخلد ان فالناب بسبب الكفر الكبيرة وغيرهما عند الجنة بل انساب الى
انه ان تركب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر لم يجز تقديب كالمعنى انه تمتع مخلد بل معنى انه لا يجزى ان يقع القيام كالدلالة الجمعية على ان ذلك
يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كما ثم ما تهوون عنه تكفر سنفظ واصلا فكذلك تركتكم سبيناكم اعصموا كرم بقرينة العقابته واجيب بان الكبيرة
المطلقة هي الكفر كما هو الكامل وقد تقررت المطلقة يتصرف الى الكامل عند عدم القرينة الصارفة عنه وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر بحسب
ما يروى من ان الجمع كيف يسفر بالمفرد واصل الجواب ان الكفر انواع ككفر الجوس وكفر الهوى وكفر النصارى وكفر عبادة الصنم وكفر الزنادقة ليك
كما مر من هذا الوجهية وان كان الكل ملذ واحدا في الحكم اعتدوا عن غرض اللغة الفقهاء فانهم قالوا الكفر ملذ واحدا ولنا يثبت الصغرى من
اجبه اليهودى مع الاختلاف الذين يمنع التوارث واصل الاعتدال ان الكفر انواع مختلفة في الحقيقة واشترك الافواع في الحكم كقينا في تعدد حها
ولنا بجمع الظلة في قوله تعالى الله ولي الذين امنوا يخبرهم من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخبرونهم من النور الى الظلمات
ادبا لنظر الى فواهد القائمة بافراد المعاصيين ككفرى في جمل وكفرانية وكفرى لهاب مثلا على ما تمهد اعترضت من ان مقابلت الجمل بالجمع
تقتضى انقسام الاحاد باحد كوننا ركب القوم ودايرهم وليسلب ثبوتهم فان معناه ان كل واحد منهم ركب ابنة وليس ثوبه لعنى الآية
ان يشتمل كل واحد منهم ككفر تكفريسيما انزلت فعلى هذا يلزم ان يكون المؤمن مفعول الذنوب كلها وهذا مذ هب المرحة القائلين
بان لا يفرق مع الايمان معصية وهذا اعظم نسادا من مذ هب المعتزلة اجب بوجه احد هان المراد هي البيئات التي قبل الكفر في
المسئلة الاسلام جدم ما كان قبله ثم اوسم ثانياها ان التكفير مقيد بالمشية كقوله تعالى الله لا يغير ان يشاء
واوثر عليه انك اذا قيت بالمشية فلا حاجة الى حمل الكبار على الكفر اجيب بان لا فاما ما ذكر في تعليق التكفير لا اجتناب اذ يجوز
مفارقة الصغائر بل ان الاجتناب ايف ثانياها ان المعنى ككفرتكم سبيناكم بالتوبة وكاشك في ان التوبة انما تكفر ذنوب المؤمن لا ما كان
فلنا في هذا المقام كلام شريف وهوان تفسير الآية بما ذكره شارح تحلف والا حسن للطائر للاسم هوان المراد بالكبائر ضد الصغائر وكثير
البيئات هو مقاط الصغائر بالطامات فمن ابى هريزة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوات الخمس الجمعة والجمعة ورمضان
المرغضان مكفرت لما ينهن اذا اجتنب الكبائر ثم اه مسلم وعن عثمان قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من امرء مسلم
يحضر صلوة مكنته يحسن وضوءه واوشحها وركوعها الا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب ما لم تؤت كبيرة ثم اه مسلم وعن ابن
سعود ان رجلا صاب من امرة قبله فاق النبي صلى الله عليه وسلم فاخبره فانزل الله تعالى واقم الصلوة طر في النهار ولعاف من البيلان
لحسنات يذ هبن البيئات فقال الرجل يا رسول الله الى هذا قال جميع امتي كلهم ثم اه البخارى ومسلم والاحاديث في هذا الباب
كثيرة والفرق بين هذا التفسير تفسير المعتزلة ظاهر لان مجتنب الكبائر اذا عمل صغائر لم يعمل بها هاتا متكفرا كان جائز العقوبة
عندنا عند هم ويحوى العفو عن الكبيرة اى لا يلزم ولا يمنع والا دل على المرحة تجتنب قالوا لا يجزى تعذيب المؤمن وهو مذ هب

مقال بن سليمان المفسر الثاني في على المختار حيث قال الرابح صاحب الكبيرة في النام الظاهر ان المراد بجوار العفو عدم امتناعه هذه
فما سبق حيث قال ويفر ما و ذلك لمن يشاء من الصغار والكبار الا انه اعاده ليعلم ان ترك الواحدة على الذنب يطلق عليه لفظ
العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ولا يخفى انه عند باره وليتعلق به قوله اذ الله تكن الظاهر ان الضمير للكبيرة فقط ما اخترنا من تفسير الجواز
لعدم الاحتياج واعماله تفسيره بدم الدم والاحتياج معاً فيجوز ارجاعه الى الصغيرة والكبيرة على تاول كل واحدة عن الاحتياج الى
صادرة عنه والاحتياج على الاحتياج والاحتياج على الاحتياج من التأكيد المنافي للمصدرين اي الايمان وبهذا اي الاحتياج
باول النصوص الالالة على تخليد النعمة في النام بقوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه عظيم مما كان يعمد اليه اسم الايمان عنهم
كقول عليه الصلوة والسلام لا يرى الزاني حين يزي وهو مؤمن وتقديماً المحرم وليس له صفة التاول ولا الاحتياج بل للاهتمام به اما ولا
فلا منقول عن الشارع فمن نفع التابع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً ومن كفر
فازله غي عن العلمين فقال رجل يا رسول الله من تركه فقد كفر قال من تركه لا يحاق عقوبة ولا يجوز تأويله اذ عبد بن حميد المفسر
واما ثانياً فلا يجرى في جميع تلك النصوص بل لكافة بخلاف بقية التاويلات فانها لا تعم الكل كتاويل الخلق بالكلت الطويل فانه لا
يجري في الحدوث وكما قيل الايمان بالكمال فانه لا يجرى في الاية والشفاعة من الشفيع ضد الفرد كالتام المجمع فان جعله الشفيع
زجراً لا نظاماً اليه ثابته للترتيب الادامع الرسول والنبى واخييراً جمع خير بتشديد الياء وهم الملازمة والصلحاء والشهداء وعن
عثمان رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لم يشفع يوم القيمة ثلاثة الا نبيا ثم العلماء ثم الشهداء ثم اهل بيته ورجاء في
الحدوث بعد ذكر شفاعة المؤمنين واخراجهم عن النار كل من عرفوا يقول الله شفعت الملازمة وشفعت النبيون شفيع المؤمنين ولم يبق
الا ارحم الراحمين فيقبض نيف من النار فيخرج منها مؤام يعلموا خيراً نظراً الحارثي وم في تحق اهل الكبار رخصهم بالذكريان
شفاعة اهل الصغار يعرف منه بطريق الا الى اقلت ذكر الشارع في التلويح ان كراهة التلويح للحرام اقرب وفاعلم ان يستحق هذا
دون العقوبة بالنار كحومان الشفاعة وقال في موضع آخر ترك السنة يستحق حرماً من الشفاعة انتهى فاذا كان من ترك المكروه وتارك
السنة ثم ما عر الشفاعة فاطاك بصاحب الكبيرة اوجب بوجه احد هان ما هو جزاء للصغيرة لا يلزم ان يكون جزاء للكبيرة الزهرا
جزاها اشد اعظم ولنا الثاني ان المراد الحومان من الشفاعة وارتضى لناس هذا الجواب وليس بوجه لقوله عليه السلام من ترك سنتي
لم ينل شفاعة ذكرا الشارع في بحث الحكم من التلويح الثالث ان يستحق الحومان ولا يلزم منه وقوع الحومان ولا يخفى انه جواب عن
عبارة الشارع عن الحدوث ولك ان تاول الحدوث به الرابع ان الحومان من الشفاعة لرفع الحدوث لا عن شفاعة التلويح عن
النار الخاسس ان لا يكون مشقوق لعدم دخول النار فلان الشفاعة لا يخرج عنها قبل استيفاء مدة العذاب السادسة يحرم الشفاعة
لا ذكرا الثواب الذي يتألول لم يفعل هذا الفعل السابع انه يحرم من الشفاعة في بعض احوال الموقف هذه الاحتكاك لا تقطع الاحتكاك
ولله اعلم بما هو المراد من الحدوث بالسنن في بعض الاخبار اى بالمشهور من الاحتكاك من قولك استفاض الماء واكثر رسال الجواب
خلافاً للمختار فانهم قالوا لشفاعة تخليص الحرام بل لشفاعة لزيادة ثواب الحسن فقط وهذا هو الخلاف بيننا وبينهم مبنى على ما

سب من جواز العفو والمغفرة بدو والشفاعة فيها الشفاعة فالعفو بالشفاعة اولى هذا دليل على اثبات الشفاعة وينبغي ان يكون الزايم
لا ابتداء على الحسن القبح العقليين وعندهم لم يجز المغفرة بدون الشفاعة لم يجمع الشفاعة في هذا الملازمة بحيث بل في ابتداء الخلافة
على ما ذكرنا نظرا لقوله تعالى واستغفر لذنبك قيل اريد الصغار سهل فان الاكابر غير منصوبين عنها قيل ترك الافضل فانه يبد
في الاكابر ذنبا اعظم من ذنوبهم وقيل اطلب العصمة لنفسك والمعنى طلب بقارها وقيل امر بالاستغفار مع ان معصوم تبلي اللامة وقيل اي
لذنب امتك والمؤمنين والمؤمنات والاستغفار لذنوبهم هو الشفاعة لهم ثم لما كان الذنوب تم الصغار والكبار ثبتت الشفاعة في الكل
وقدر زعم ان المراد صغارهم بقية ما قبل ان ذنب النبي صلوات الله عليه ولم صغيرة الدليل الزايم لان المعتزلة ينكروا الشفاعة للمذنب مطلقا
وفيه نظرا الصارف عن العموم في قوله استغفر لذنبك انما هو دليل العصمة ولا صارت في قوله للمؤمنين والمؤمنات فيجمل على العموم و
فإعادة الجار إشارة الى ان ذنوبهم ليس من جنس ذنب النبي صلوات الله عليه ولم وقوله تعالى فاستغفرهم اعا الكفا شفاعة الشافعين اي على
تقدير ان يشفع لهم فان اسلوب هذا الكلام اي طريقة يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة اي مجمل الا كما كان لثبوت شفاعة الكافرين
عند القصد الى تقييدهم وتحقيق باسمهم اي قطع رجاءهم معنى اسمهم كان لان مثل هذا القام اعصاف التقييم والاقتناط يقتضي ان
يوتعمل التوسيم واسع كرون وشا نذكرن بما يخصهم لا بما يجمعهم وغيرهم فوجب ان يكون عدم النفع خاصا بهم وفي الدليل بحث من جملة احدا
قيل ثبتت الشفاعة في الجملة مسلم عند المخالف ايضا فلان حمل الآية على زيادة الثواب اجيب بان الاسلوب يمنع لان عدم الشفاعة
لزادة الثواب لا يقتضي تقييد الجمال والقول بل اللفظ مصرح بالطلب لان تمام الآية تكمل نفس بما اكتسبت هبة الا صاحب اليقين في
جنات يتسألون عن المجرمين ما سدكم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطم المسكين وكنا نخوض مع الخافضين وكنا نكذب بيوت
الذين ختمنا اتاننا اليقين فاستغفرهم شفاعة الشافعين فالمراد شفاعة للخروج من السقر ثانيا قيل مدع المصنف شفاعة الكبار والدليل
يدل عليه اجيب اولا بان المانع عن النفع هو الكفر ثبتت النفع في غيره وهو الكبيرة والصغيرة وفيه ان يجتمعا ان يكون المانع غير منصرف
الكفر بل يكون ترك الصلوة والاطعام من الواجبات ايضا وثانيا بان لما ثبتت الشفاعة للخلاص من العذاب تم الاكراه على المغفرة وهو كاف
وصحة الدليل القائل الآية من باب التهميم لان الكفار تناولوا الاضمام هذا شفعوا واعاد الله للوجوب انه احتمال بعيد المسموع من
المانع هو الاحتمال القريب وليس المراد ان تعليق الحكم وهو عدم النفع بالكا فربدل على نفيه عما عداه جواب عن سوال يتوقف عن مقدمته هي
ان مفهوم المخالفة حكم يثبتت لسكوت عنه مخالفتها لثبوت قوله عليه الصلوة والسلام في الغم السائمة زكوة ويفهم منه انه لا ركوة في غير السائمة
وهذا عند الشافعي واكروه الخفيفة والمعتزلة تناولوا الحكم غير السائمة معلوم من نص اخر لا من هذا الحديث ثم تقرير السؤال ان الاستدلال بالآية
قيل بمفهوم المخالفة لان الآية ناطقة بنفي الشفاعة عن الكفار انتم لتدلون بها على ثبوت الشفاعة للمؤمنين والمعتزلة ينكروا مفهوم المخالفة
كيفية التيمم عليهم وحاصل الجواب ان مطلوب ثابت من سياق الآية كمالا يخفى على العارف بالاساليب الكلام لا من مفهوم المخالفة حتى يرد
عليه انه انما يقم بجهة على من يقول بمفهوم المخالفة لا على المعتزلة وقوله عليه الصلوة والسلام شفاعة لاهل الكبار من امتي ثم اراه ابن اودد
الترمذي والبيهقي في شعب الایمان وصححه عن انس بن مالك ومراه الحكم وصححه عن جابر ومراه الطبراني عن عبد الله بن عباس وابن عمر ومراه

البيهقي في كتاب البعث عن كعب بن عجرة وقال انس بن مالك ثقلنا رسول الله لمن تشفع يوم القيمة قال لاهل الكبر والاهل العظام واهل الدماء اه امانا الا اعظم اوصيفة وهو مشهور والحديث المشهور مما يفيد العلم الاستدلال بالحديث في باب الشفاعة متواترة المعنى وان لم يكن لفظك منها متواترا والمتواتر يفيد العلم القطعي الضمري معنويا ولفظيا ولتعمدك اهل الخبز بالحدث لكفاهم للتصريحات الواضحة في خلاص المجربين عن العذاب بالشفاعة قبل دخول النار بعد وكذا الخلف قد يعاند بينم حجة الحديث وتواتره بخلاف القرآن واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى وانفوا اى احدوا يوما مقول به لا ظرف لا نحوى لا خصوص صفة يوم والعام محمد وان اى اجموعى فيه نفس عن نفس شيئا من العقوب او شيئا من الجراء فهو مقبول ب او مطلق ولا يقبل منها من نفس شفاعة وقوله تعالى الظلمين من حميم محب عطوف واصل الهاب للحجارة ولذا يظن للجميم على الماء الحار وسمى المحب حميما كما انه يمتزق قلبه من المحب ولا شفيق يطبخ اى يقبل شفاعته لهم والجواب بعد تسليم ذلك انهما اى دلالة هذه الايات على العموم فى الاستحسان الاول انك ان لم دلالتها على النفي عن كل شخص بل نقول المراد بها الكفار فالمعنى لا نحوى نفس عن كافر شيئا ولا يقبل منها شفاعة لكافر وما للكفر من من حميم واعترض عليه اذ بان نفس نكرة بعد النفي تنفيد العموم نعيم الضمير الراجع اليها ايضا وانما بيان ضمير النكرة نكرة نعيم كالنكرة واجيب عن الاول بانك ان لم رجوع الضمير الى النكرة من حيث عمومها لان النكرة وضعت للفرق بينهم بلا عموم وليس دلالتها على العموم بحسب الوضع بل لان العقل يحكم بان نفي الفرد المبهم يستلزم نفي جميع الافراد وعن الثانى بان كون ضمير النكرة نكرة محل خلاف بين النفاة ولو سلم فكل حكمها النكرة المظاهرة فى العموم على منعم واستدل بعضهم على منع العموم بنزول الآية فى خطاب اليهم والشر على قولهم ان ابا نيار يشفعون لنا و قد فرغ بان العبرة بالعموم اللفظ لا بخصوص السبب فيه نظرا لانه قد اعتبر خصوص السبب للقرائن ولما استشكل مران بن الحكم قوله تعالى ولا تحبين الذين يعرفون بما افروا ويحبون ان يحمد بما لم يفعلوا فلا تحبينهم بمفارقة من العذاب وقال لو كان كذلك لعدن بن اجمعين اجاب ابن عباس انما فى هال الكتاب كما فى الصحيحين واذا زمان جواب ثان اى لان لم دلالتها على النفي فى كل زمان بل يجوز ان يكون لعدم بقول الشفاعة زمن مخصوص كالوقت الذى لا يؤذن فيه بالشفاعة لقوله تعالى من ذا الذى يشفع عنده ايا ذنه ووجد بعضهم بان القيمة ايام كثيرة والمذكور فى قوله تعالى انقوا يومها هو يوم منها وعدنا فيه بحسب ان المعلوم من ظواهر النصوص ان الشفاعة تودخول الجنة والناس فى يوم واحد اللهم الا ان يجاب بان اليوم قد يفسر بالوقت ولذا قيل فى قول القائل عدى خرويم يقدم زيد انه يعنى ولوقدم ليلا فلعل المرته المراد تفسير الآية بهذا الاحوال جواب ثالث وهو انك ان لم دلالتها على النفي فى كل حال بل يجوز ان يكون عدم نفع الشفاعة خاصة ببعض الاحوال كما اذا حصل الحكم القطعي باذخا النار عن عائشة ؓ قالت يا رسول الله هل تذكرن اهل بيك يوم القيمة قال اما وثلاثة مواطن فلا يدكر احد احد احد عند الميزان وعندنا لكتاب وعندنا لصراطنا اه ابو اود وقد يرمع ان ذكره الاحوال مستدك لان ذكره الاحوال يفوت عنده لنا فيه نظرا لان الاستدك انما يتم لو وقعت هذه الاحوال على كل مكلف فى زمن واحد لكنه يجوز ان يقع فى زمن واحد مختلفة على المكلفين بعضهم يحاسب بعضهم بقر الكفايت بعضهم بقرن كتابه والله اعلم انه يجب تخصيصها بالكفاية من الجواب هو جواب رابع يعنى انك لو سلمنا دلالتها على النفي عن كل شخص فى كل وقت وكل حال فنقول هو من العام الذى خص منه البعض ثم المشفع لهم

انقلت تسليم عموم الاحتياص والادوات والاحوال بنا في ثبوت الشفاعة لبعض الجواب ان تخصيص البعض من العام هو كاستثناء
 ولا يجزئ الاستثناء الا من حكم على هذا التخصيص لا ينافي العموم بل يستلزمه كقولك جميع عبیدی احرار الا زيد هذا معنى قابل
 ان المسلم لا يلقاها على العموم لا ارادة العموم وقد سلف توضيح ذلك مما بين الادلثة على التخصيص او للجواب الادلثة الثانية للشفاعة
 والثبتة له وهذا جواب ما يقال من ان تخصيص العام خلاف الظاهر لا يركب الالضرورة وحاصل الجواب ان النصوص لا يجوز
 تعارضها فدرهم المتعارض ضرورة داعية التخصيص بقى ههنا كتمان الاولي قال اهل السنة لومة ادة المعتزلة ثم يكتشف شفاعته اصلا فينبطل
 اعترافهم بالشفاعة لزيادة الثواب ان خصوص العموم فهو خلاف الظاهر بلا دليل على ان العام المحصوص لا يبقى حجة الثانية قال الاما
 الرازي ادة المعتزلة عامة تفسد شفاعته الجرم في جميع الاحتياص والادوات وادلتنا خاصة تثبتة في بعض الاحتياص والادوات والمناصحة
 على العام ثم اراد الناصر ذكر خلافة من هذا المعتزلة في العقوبة الشفاعة والراجح عليهم ولما كان اصل العقوبة الشفاعة ثابتا بلا ادة
 القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة جرد ما اى يستطبعوا انكار العقوبة الشفاعة من اصلها بل انكروها والبعض
 واتبوهما في البعض بالعفو الصغار ومطلقا فذهب جمهورهم الى الله تعالى لا يعاقب على الصغيرة اصلا فهو مناوفا كما نزل ولا صاحب
 كبيرة لان المؤمن صغارا ومكفرا بالاجتناب عن الكبائر والكاره صاحب الكبيرة لا يخرج بها العذاب الصغيرة لانها مشغولان بعذاب
 الكفرة الكبيرة ومخلدان والناظر بلا تقاروت في العذاب بالشفاعة والضعف بين الاحتياص لزمهم العقاب مضرة خالصة لا يمكن تقاروت
 بلوغ اقصى ما يمكن فلم يمكن عقابها على الصغيرة ولا يخفى فساد دليلهم وذهب بعضهم الى العفو عن الصغار بشرط الاجتناب عن الكبائر
 فان حل كلام الناصر على من ذهب جمهورهم بقوله مطلقا على طلائة وان حمل على من ذهب بعضهم فعناها مع التوبة وبذلك بشرط اجتناب
 الكبائر وعن الكبائر بعد التوبة وانكر واعفوها بلا توبة وبالشفاعة عطف على قوله باللعفو لزيادة الثواب لا للخلاص من العقاب وكلاهما اى
 قولهم بالعفو والشفاعة فاسد ما الاول فلان التائب ومركب الصغيرة المحتجب عن الكبيرة لا يستحق العقاب عندهم فلما معنى للعفو لان
 العفو هو التجاوز عن مستحق العذاب وههنا اشكال وهو ان الناصر ان قصد المرح على جمهورهم فانقيد بالاجتناب عن الكبيرة مستدك وان
 اراد المرح على البعض ثم قوله فلما معنى للعفو لا يمكن حمل نصوص العفو على صغيرة غير المحتجب لانه غير مكفرا فيجب ان لا اخذ عليه العفو
 عنها ويمكن الجواب باختيار كل من الشقين واما الثاني فلان التصور ادة الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجنابة فحما على زيادة
 الثواب بخالف النصوص وقد صح في الحديث المشهور ان النبي صلى الله عليه وسلم يحسن يوم القيمة ويشفع لاهل النار فيستجاب شفاعته
 ويؤمن باخراجهم من النار فيخرجهم حتى لا يبقى فيها الا من حكم القرآن عليه بالخلود وتقصيل في صحيم البخاري ومسلم وعن انس قال
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يصف اهل النار فيقول لهم الرجل من اهل الجنة فيقول الرجل منهم يا فلان اما تعرفني انا الذي سقيتك
 شوية وقال بعضهم انا الذي وهبت لك وضوء فيشفع لى فيدخل الجنة ثم اراه ابراهمة واهل الكبائر من المؤمنين لا يدخلون
 في النار وكان ما من غير نون كبرية لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة شقا لا يشق الله شيئا ما يوبه في الثقل والذرة التملة الصغيرة الهباء
 الذي يرف في الهواء ويرى في البيت اذا وقع الشعاع فيه من الكوفة خيل اى اى يجوز جوده ونفس الايمان اى مع القطع عن سائر الاحمال

الصالحه عمل خيرا لا ضافة ولا يعبد التوسيف وعن ابى هريرة قال سئل رسول الله صلى الله عليه وآله اى الاعمال افضل قال الايمان بالله رواه مسلم ولا يمكن بالايمان السمعى ان يرى جزاءه قبل دخول النار بدخول الجنة ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع واوضح عليه انه مبنى على ان جهنم الايمان هو الجنة وهو محل منع جزوان يرى جزاءه فى الدنيا بعبادة او فى الآخرة تخفيف العذاب واجيب بان النصوص الدالة على المدعى حديث منزهات وهو يعلم انه لا الدلالة الله دخل الجنة ثم اهلها فاعلم فتعبين الخوض عن النار ثم الخلو فى الجنة لان العود الى النار باطل اجماعا وقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات مفوعة ثاب لوعده وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من اداء الواجبات والسنن كانت لهم جنات الفردوس هو على منازل الثواب هو فى الجنة البستان الذى فيه الضرب الخلل قال مجاهد كلمة مرمية وقال السدى بلفظة النبط وعن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الجنة ما تدرج ما بين كل درجتين كما بين السماء والارض والفردوس اعلاها درجتها فقوامها الجنة الاربعة ومن فوقها يكون العرش فاذا سلمتموها الله فاستلموها الفردوس واه الترمذى نزلا ضمتين معا يهيأ للضيف وجلا استدلال الله سبحانه وعد الجنة على الايمان والعمل الصالح ولم يشترط ترك الكبيرة وفيه بحث من وجهين احدهما ان ترك المعصية عمل صلح لقوله تعالى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المادى والجواب ان التارك ليس عملا لالفة وهو ظاهر ولا شرعا فالانتم ان يكون الشاغل باللباسا يتجدد له اعمال الخير فى كل ان حتى فى النوم وهذا باطل بل اذا ثبتت اسباب المعصية حتى كاد ان يفعلها فذكر الله تعالى وانتهى عنها كان هذا الذكر الحرف عملا صالحا الثانى ان المطلوب هو مجرد الايمان بدخول الجنة ولا يتكاد بل عليه بل مقربا مع العمل الصالح واجيب بان البقاء على الايمان عمل صالح ولنا فى السؤال والجواب بحث اما فى السؤال فلان المطلوب فى هذا المقام ان ترك الكبيرة ليس بشرط فى دخول الجنة ولا ياتى دالة عليه ليس المطلوب ان العمل الصالح ليس بشرط فانه وان كان من العقائد الاسلامية الا اننا لسنا بصدد اثبات هنا واما فى الجواب فلان البقاء على الايمان هو الايمان اذ بانتقائه ينتفى الايمان فليس عملا لنا على الايمان الا غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن من اهل الجنة مع ما سبق من الدلالة القطعية الدالة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان جواب عن سوال مقول وهو ان هذه النصوص لا تقوم بجمع المعزلة لانهم يقولون صاحب الكبيرة ليس مؤمنا وايضا الخلو فى النار من عظم العقوبات الظاهر ترك كلمة من ولكن ادعى انها محال ان يكون لله سبحانه عقوبة يساويه او يفضل عليه قد جعل اى للخوار جزاء الكفر الذى هو عظم الجنايات فلوحى به غير الكافر لكان زيادة على قد الجناية فلا يكون عدلا وهذا الدليل مبنى على القبح العقلى فيكون الزامها والا فلا شرعية لعوانه لا يقيم من الله سبحانه شىء واعترض عليه بان يجب ان يكون عذاب الكافر شدا اجيب بوجهين احدهما ان المعزلة لا يقولون بتفاوت العقاب شدة وضعفا بل يقولون هو المضره اقصى ما يكون انما الشرايع اطلق الخلو جزاء الكفر من غير قيد بالشرقة فالتقسيد ينافى الاخلاق و ذهبت المعزلة الى ان من ادخل النار فهو خال فيها لانه كافر صاحب كبيرة مات بلا توبة بالمعصوم اى من لم يصد عنه ذنب والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليس من اهل النار على ما سبق من اصولهم وتواعدهم والكفر بخلد بالاجراء وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة بوجهين احدهما يستحق العذاب وهو اى العذاب مضره خالصة لا يمازجها بمنفعة دائمة فبناى اى استحقاق العذاب استحقاق

الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الدائم بل الخلوص ايضاً واما استدلالهم على الخلوص بان يجب ان يكون
 حال الاخرة اما فعلاً بمضرة او مفضلاً بالنعمة والام تميز عن حال الدنيا المتميزة من مضراً ونفعاً ثم الاحتجاج على الدائم بان ما انقطع لم
 يكن خالصاً فسد بل لضعف اما الاول فلانه لا دليل على انحصار التمييز في الخلوص بل الشدة وطول المدة وكثرة الاسباب وميزات واما الثاني
 ففساد الاول ولو سلم فلنفع الطارية لا تشرب المضرة السابقة حتى تمتح خلوصها لا يقال لسائب هو العلم بزواله ولا ينبغي ان يشغل
 العذاب عن هذا العلم بل منع الاحتجاج بالمعنى الذي قصدته وهو الاستحباب اي وجوب الثواب العقاب على الله تعالى فان يصح
 عندنا ان لا يجب على الله سبحانه شئ واذا قلنا ان المطيع يستحق الجنة والكافر يستحق النار فمعناه ان الاول اهل لفضله الثاني اهل لعدله
 وانما الثواب فضل منه والعقاب عدل ولا يجب شئ منهما عليه نازلاً عن عهده اي عن صاحب الكبيرة اما محض فضل واما بشفاعته و
 اما جعل صالح يكفره ما على خلاف فيه وقد جرى فيه كلام بين الشيخ ابن حجر المكي الشافعي الميرشاه البخاري فذهب الثاني الى ان الحج
 يكفر الكبائر ولا يحصل التكفير بالصغار وحققت بعضهم التفصيل فقال يكفر من الكبائر ما لا قضاء فيه ولا يتعلق بحق العباد كشر الحج بخلاف
 الصلوة للتركه وقتل النفس وان شاء عذب به مرة ثم يهدى الجنة وجرى في الحديث انكش بعض الصلوة والناس ساعة وبعضهم يوم وبعضهم
 شهر وبعضهم سنة واطول حكمتهم مدة الدنيا سبعة ايام سنة كذا رواه الحكيم الترمذي في نوادر الاصول وفي هذا المقام بحثان البحث الاول
 زعت المعتزلة ان ثواب المطيع وعقاب صاحب الكبيرة واجبان على الله سبحانه اما الثواب فلوجبه احد هالان التكاليف (اما لا الغرض هو عبث
 واما لا الغرض الله سبحانه وهو منزوع عن الحاجة اليها واما لا الغرض للبعد في الدنيا وهي بيت المصائب الكدورات واما في الاخرة وهو المطلوب و
 للجواب انه لا غرض لفعله تعالى عندنا وتأييدها ان العبادات خدمة شاققة فيجب الاجرة والجواب انها لا تكافي احدى نعمة التي لا تحصى فكيف
 يجب العوض عليها وتأثيرها عدم وجوبه يفيض الى الكسل والطاعات والجواب ان ظن الثواب عليها وظن العقاب على تركها دفع الكسل رابعها
 لم يقع لم يرد كذب نصوص لو عدل الجواب ان مدلولها الواقع لا الرجوب واما العقاب فلوجوه احد هالان لو لم يجب لاجرة الناس على المعاصي
 ثانيها لو لم يجب لزم كذب نصوص لو عيبد وجوابها ظاهرها سابق ثالثها لو لم يعاقب لزم التسوية بين المطيع والمعاصي الجواب انه يمكن الفرق
 بالسبق الى الجنة ورفع الدرجات وكثرة النعيم علمنا انك تقبح من الله سبحانه شئ البحث الثاني ذهب المعتزلة الى الاحتياط وبنوا على ذلك صاحب
 الكبيرة والناس فقال جهنم يحبط طاعات العبيد الكبيرة واحدة وذهب الجبائي الى ان الكثير يحبط القليل فاذا زادت الطاعات احبطت
 المعاصي من غير ان ينقص ثوابها واذا زادت المعاصي على الطاعات احبطت الطاعات من غير ان ينقص عقابها وقال ابن ابي عمير بنحو
 المتساويان يبقى الزائد للثواب او العقاب ذهب الموحدة الى ان الايمان يحبط المعاصي كلها وهو مذاهب مقاتل بن سليمان المفسر قال
 الاشعري اذا اجتمع في المؤمن طاعات ومعاصي فاصره الله سبحانه ازعافه بفضله وان عاقبه بفضله الثاني النصوص الدالة على الخلوص
 كقوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً جزاءه عظيم خالداً فيها التعمد هو الفعل مع القصد ويقابله الخطا كما اذا قتل رجلاً على زعم انه كافر
 فاذا هو مؤمن او رمي صيداً فاصاب مؤمناً وقوله تعالى ومن يبصر الله ورسوله ذكر الاميين معاصيهم اني اولهم اكبافية رد فعلها لما تدبرهم
 من التفرقة بين امر الله تعالى وامر رسوله صلواته تعالى عليه وسلم ويتعد حد ذاته يتجاوز عن اوامر الله سبحانه ونواهيه يدخل في بايا ود

النون على سبيل الكلتقات وكلاهما متواترا داخلها فيها حال مقدرة اى مقدر اخلق ه فيها ليتخذ مان الحالك وعاملها وتقول تعالى من كسب
 قالوا اصل لكسب جلب النفع واستعمل هنا التكم كقول تعالى بشرهم بغلب اليم بسبب مصيبة واحاطت به خطيئته اى غلبت عليه
 فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون افر الضمير وجميع نظر اللفظ من ومعناها والجواب ان قائل المؤمن بكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا
 جوازيين الآية الاولى اى المعنى يقتل مؤمنا بكونه مؤمنا لا يشك ان هذا لا يكون الا مع استقبح الاميان وهو كفر قد يحتج عليه
 بالقاعدة المشتهرة من ان تعليق الحكم بالمشق يدل على كون ما اخذ لا اشتقاق عنه الحكم نحو السارق والساقة فاقطعوا ايديهما واجيب عن
 الآية بوجه اخر احد هان هذا جزاءه ان جزى عليه لكنه لا يكمل جزاءه ايقار لوعده المؤمنين بالجنة وعن ابى هريرة عن النبي صلى الله
 عليه وسلم في قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاه جهنم قال ان جازاله شره الطيراني بسد ضعيف ثانيا متعمدا اى مستحلا ثالثا انها
 نزلت في مقبض بن ضبابه وجد اخاه مقتولا بالمدينة في بنى النجار فاهم رسول الله صلى الله عليه وآبان يد فعول الية الالدية فاخذ الية
 ثم قتل مؤمنا ورجع الامنة من نذرا رواه ابن جرير عن عكرمة تليد ابن عباس رضي الله عنه انزلت العبرة لعوم المفظة لا لخصوص السبب
 قلت ذكر رئيس المعتزلة الرنخشري في مواضع من الكشاف ان كلمة من وما المعرفة بالله لا تدل على عموم ولا خصوص وانما ذلك الى
 القرآن رابعها ان عام خصصه البعض وهو المسلم جميعا من الالدية وهذا توسية الامام المرزى خامسها ان من باب التعليل وهو مختار
 الطيبي في شرح الكشاف قال والمعنى كيف يستقيم من المؤمن قتل المؤمن عمدا فان من شان الكفار الذين جزاؤهم المخلوق وقد ذكر
 الرنخشري هذا الوجه في قوله تعالى الزاني لا ينكح الا زانية او مشركة والزانية لا ينكحها الا ازان او مشرك وحرم ذلك على المؤمنين
 بقى منها حيث ضررى وهوانه قد صح عن عبد الله بن عباس القول بخلوق قائل المؤمن والنافه وان الة توبة له كما في صحيح البخارى
 مسلم وهو رئيس المفسرين بالاجماع وسماه النبي صلى الله عليه وسلم ترجمان القرآن كما رواه ابو يعقوب والجواب ان كان يقول ذلك تقليدا
 وذكر الامام الراغب ان رجلا اتى ابن عباس فقال هل للقاتل من توبة قال نعم وساله اخر فقال لا فاجبه بعض اصحابه
 فقال قتل الاول فلم اؤيس من رحمة الله تعالى وعزم الثاني على القتل اعتمادا على التوبة فكفها ان يعصى عزمه انتهى و
 اخبر سعيد بن منصور والبيهقى عن ابن عباس ان رجلا اتاه فقال ملأت حوضى انظر بهيمتى ترد عليه فاذا الرجل جابسا
 فتم للحوض وسال الماء فصر بهت بالسيف فقال ليس هذا مثل الذى قال فاهرة بالتوبة وكذا من تعادى جميع الحد والجواب عن
 قوله من يعص الله ورسوله اى المراد بالحد جميع الحد ومن تعدى جميعها فلا رشك وانك كقولنا اعظم الاميمان بالله ورسوله
 صلى الله عليه وسلم وما يدل عليه انها نزلت حين انكوع عيسى بن حصن الفرارى ما قسم الله تعالى من الملائكة وقال لا وارث
 الا من قاتل على ظهر الجبل واحرم النساء والولدان والاجوبة المذكورة في الآية الاولى جارية هنا ايضا وكذا من احاطت به خطيئته
 وشملت من كل جانب جواب عن الآية الثالثة اى معنى الاحاطة ان يعم الخطية ظاهرة وباطنة فيحسد لا يبقى في قلبه تصديق و
 ولسانه اقرار وهذا لا يكون الا في الكافر اجيب بوجه اخر احد هان المراد بسبب الكفر والشرك كما قال ابن عباس ومجاهد عروة
 وقتادة وغير احد من السلف والمطقت يتعرف الى الكمال وكثيرا ما يكون التوبين للمتظلم ثانيا ان الآية نزلت في اليهود بدليل ما قبل

فانهم قالوا ان نزلنا اياها مع مددة فخر الله سبحانه عليهم بانكم خالدون فيها ولكان تجيبه بما سلف في الآية الاولى ولو سلم اى لو سلم ان
الآيات الثلاث في حق الفاسقين لا الكافرين فالخوف قد يستعمل في المكث الطويل من غير وام كقولهم سخن مغلدا اسم مفعول من
التخيل من الظاهر ان المكث في السجن ليس اتمالا لفظا بل هو الموت وقد تقع في بعض النسخ سخن خلق بالاضافة ومنه قوله تعالى و
لكنه اخلد الى الارض ارد بلع بن باعوا و امة بن اذ الصلوة او غيرها ومنه قوله خلد الله ملكه وقولهم وقف مغلدا قوله خلد خلد
بالفتح اذا طال شبابة ابطاشيب وقولهم خلد بالمكان اى قام ومنه الخوالد للثاني وهي الحجارة التي توضع عليها مطابخ الطعما بقائها
بعد التحلل المسافر المقام واعترض عليهم بان الخلو حقيقة في الدمام ومحار في المكث الطويل بدليل قوله تعالى وما جعلنا البشر من قبلك
لخلد افاؤمت فهم الخالدون اذ الحقيقة كما ينبغي فبقه ما عمن نوحا عليه السلام عمر الفسنة وهو مكث طويل وقد تقرر ان الاصل في
الاستعمال هو الحقيقة وواجب بانا وجدناه يستعمل في المكث الطويل استعمالا شاعرا بلا فونة وهذا ينبغي للجن في ابدانها من القول با
لاشتراك واما بانه موضوع للمكث الطويل مع دوام ابدانه والثاني افضل لان الاشتراك خلاف الاصل ثم لا نسلم ان الفسنة مكث
طويل على الاطلاق بل الطول امر اضافي ولذا يسمى هذا العالم بالدينيا لقلته مدته ولو سلم فنقول الخلو في الآية محمول على احد قسمي المكث
الطويل بقية الحال لا في اللفظ موضع له ولو سلم ان الخلو لا يستعمل الا في الدمام فعارض اى ما ذكرتم من الآيات معارض
بالنصوص الواردة على عدم الخلو اى عدم خلو فساق المؤمنين كما هو لقوله تعالى وعلم الله المؤمنين والمومنات جنات وحدش اود
وان زنى وان سرق ولا يخفى ان المطلوب من هذه المعارضة هو اسكات الخصم وقطع استدلاله على سبيل ارضاء العنان بعد الجواب
بما هو الحق كما هو عادة المناظرين من التزلز بسليم ما يخلف عندهم فاندرج ما يظن من ان هذا التسليم مضر ان هذه المعارضة لا
تثبت عدم الخلو.

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الايمان قال المصنف والايمان في اللغة التصديق حاد فالله سبحانه الى ان التصديق معناه الشكر
من وضع الشارع اما في اللغة معناه جعل الغير متاعا على ان الهمة للتعدية اوصير ورغ الشخص من اى وثوق واعتماد على ان الهمة
للتصير ورغ دليل ما اختاره الشارع وجوه احدها قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اى مصدق الثاني ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن
عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله و ملائكة الملائكة فلذلك يمكن الايمان في اللغة بمعنى التصديق لم يعبر هذا التفسير اذ المقصود به
كشف المفهوم الشرعي هل اللفظ ما يعر فونه الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو الاحزاب الى ان يؤمنوا بالله ورسوله فلو كان الايمان
منقولا عن المعنى اللغوي المصطلح شرعى كان ذلك خطابا بما لا يفهم الرابع ان الاحزاب كانوا اذا امر بالايمان بالله ورسوله اطاعوا ولم
يستلوا عن معنى الايمان مع جهلهم بمصطلحات الشرع لما من ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة اى اذعان حكم الخبر
اذ اذعان في اللغة الخضوع والطاعة والاعتقاد والمراد ههنا تسليم الحكم والاعتقاد به وقوله جعله اى جعل الحكم والخبر صادقا اى الاعتقاد بكونه
صادقا فهذا ثلثة تفسيرات التصديق جميعها للتوضيح افعال من الايمان بالقرن والكفر واليقينين ضد الخوف من باب علم ثم المحققون منهم الذين
والشارح على ان الايمان متعد الى المفعول واحد تقول امنته اذ لم تخف وبالهمزة متعد الى مفعولين يقال امنته زيدا عمرو اى جعلت

زيداً من غير ذكر بعض الغويين ان الامن لازم يقال امنت اصورت بلاخرف وبالهمزة بعدى الى المفعول واحد يقال امنت زيدا اجعلت اماناً كما بالشديد حقيقة امن به امناه الحقيقي امنه التكذيب والمخالفة اجعلت اماناً عن التكذيب الفصيح ومفعول اول والتكذيب ثان وهذا بيان للنسبة بين الغيبين للايمان اولها معناه الاصلى بحسب اشتقاقه من الامن هو جعل للغير اماناً ثانياً معناه بحسب الوضع الثانى وهو التصديق وكلا المعنيين لغوى وحقيقى ولكن الاول يشاب الحقيقي والثانى يشابه المجازى وتوضيح ذلك ان اهل اللغة كثيراً ما يصفون اللفظ معنى ثان ومناسب لمعناه الاصل كما ان الكفاية فى الاصل الجمع ولذا يسمون العسكرية ثم وضعوها لهذا الصنعة كما جمع الحروف وكما ان الغول فى الاصل اللحم المشوى ثم وضع للقلب لسواد لونه وامثال هذا كثيرة وكلا المعنيين حقيقى لكن الاول كالحقيقى والثانى كالمجازى ولذا قال شارح كتاب بلغة التشبيه يرد ان الايمان فى الاصل جعل للغير اماناً ثم وضع للتصديق لان المصدر كان يجعل الخبر اماناً من التكذيب والمخالفة وهنما اجناس الاول اعلم ان عبارة الكشاف هكذا لان افعال الامن يقال امنته وامنته غيرى ثم يقال امنه اذا صدقته وحقيقة امنه التكذيب والمخالفة انتهى فقوم بعض شارح ان الايمان فى التصديق مجاز لغوى ثم عليه الشارح فى شرح الكشاف وقال الحق لا حقيقة ولكنه قصد زيادة التدقيق فى الوضع والمفظة قلت ولا راد لهذا الروم زاد الشارح لفظ التشبيه الثانى زعم بعض المحققين ان ذلك كان مهنا للظن لانه لا يجب ان يوصف معنى المشتق منه في المشتق فلا يجب ان يوصف معنى الامن فى الايمان وفيه نظراً لان معنى الاشتقاق هو التماس في المعنى الثالث وقع فى بعض النسخ كان حقيقة امن به امنه عن التكذيب الظاهر ان زيادة الجار تصحيفاً يجتمل الزيادة لتوضيح المعنى نحو دخلت فى الدار ويكون مبنياً على قول من بعدى الايمان الى المفعول واحد الرابع قد يزعم ان فكرهم الشارح سوداب لا يصير معنى قولك امنت بالله جعلته اماناً عن المخالفة وهذا من قول الفهم لا الشارح ذكر معناه بحسب الوضع الاول وقولك امنت بالله حال عن هذا المعنى ومستعمل فى معنى الوضع الثانى وهو التصديق بعدى مجهول من التعدية اي يدعى الايمان بمعنى التصديق الى المفعول باللام كما فى قوله تعالى حكاية عن قول اخوة يوسف لا يبرهم وماءت بمؤمننا اي بمصدق فى ان يوسف اكمل الذنب التفسير بالمصدر والشارح الى ابناء ان الايمان واللفظ التصديق قيل لا راد التمثيل بقوله تعالى انؤمنك اذ الاله فى لما يجتمل ان تكون لتقوية العمل لضعف اسم الفاعل فى الفعل كما فى قوله تعالى ان كنتم للروى يا قنبرون قولى لفعل باللام لتاخوه عن المعول واجيب بان الاحتمال الضعيف لا يمان ولا استتمها ذلك ان تقول راد التطير لا كما شهده وبالها كما فى قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله تالى المحققون الايمان يتبدى بنفسه الى المفعول واما تعدية باللام وبالباء فلتضمن معنى الاذعان فى الاول والاعتراف فى الثانى يقال اذعنا لكذا واعترف به الضمين ان يقصد بالفعل معناه الحقيقي مع معنى فعل اخر يناسبه يدل كوشى من صلات الفعل المضمين ليدل عليه هذا كثير فكرهم العرب ومنه قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم ضمن الاكل معنى انضم فوصل الى وقوله تعالى والله يعلم الفساد من المصلحة ضمن العلم معنى التمييز فوصل بمن قال ابن جنى لوجعت تضمينات العرب كما جمعت مجلدات الحدس بالانصب اي تمم الحديث وهو ان سأل قال اخبرني عن الايمان فقال ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اليوم الاخر وتؤمن بالله خيرك وشركه وراه مسلم اي قصد فى اعلم المختار عند الشارح ان معنى الايمان واللفظ والشرع واحد هو التصديق ولا فرق الا بالانتمت لفظ واللفظ مطلق وفى الشرع

خاص وهو ما جاز به الشارع فليس منقولاً من معنى لغوي الى معنى شرعي واستدل علود ذلك اولا بهذا الحديث لان تفسيره لايمان الشرعي
 بالايان اللغوي دليل على اتحادهما وعدم النقل وثانياً برؤية النبي صلى الله عليه وآله الاعراب الى الايمان بالله ورسوله بلا تفسير اجابتهم
 بلا استفسار مع جملهم بالمنقولات الشرعية ثم فرج الشارع على هذا الاصل تضييق قول بعض اهل السنة ان الايمان تصديق وقراره
 ابطال قول المعتزلة ان التصديق وقراره على هذا لخص كلامه في بعض مصنفاة ولما كان في هذا المقام اشكال مشهور وهو ان بعض الكفار
 كانوا يعلمون ان النبي صلى الله عليه وآله صادق كاهل لكتاب كانوا يعرفون انهم ابناءهم فوجد منهم التصديق ومع ذلك لم يحكم الشرح
 بايمانهم فلم ان التصديق وحده ليس بايمان اجاب عنه بقوله وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى المخبر او
 المخبر ذكره لان الصدق يقع وصفًا للمخبر والخبر من غير اذعان وقبول بل هو اى التصديق اذعان وقبول لذلك اى لنسبة الصدق
 بحيث يقع عليه اسم التسليم واصل ان التصديق هو التسليم ولم يكن التسليم حاصلًا لهم بل كان علمهم بصدق النبي صلى الله عليه وآله
 كعلم السوفسطائي بوجوه العالم فان هذا العلم ضروري لا يخلو عنه عاقل فهو حاصل للسوفسطائي ولكن لا يذعن ولا يسلم ووجهه على ما صرح
 به الاهام الغزالي هو اوحاد محمد بن محمد الملقب بحجة الاسلام وزين الدين كان من الجامعيين بين العلوم الظاهرة والباطنة ومنشأ
 غزالي قوتيه من طوس بالفتح وتخفيف الزا وقد تشدد عنه قال انا غزالي بالتحفيف لا بالتشديد كان اول حاله ان اشتغل بالعلم وطوس
 ونيسابور حتى فاق على فاضل وقت في المناظرات والتدريس وحصل له عند السلطيين عامة الخلق قبول تام ورفعة عظيمة فاقطع عنهم
 واختار الزهد سافرة ثمان وثمانين واربعاً وعشراً للجم سار الى الشام وبيت المقدس ثم الى مصر اسكن دية ثم رجع الى وطنه وتخل عن الخلق
 وترك الاشتغال بالكتب الا القرآن وصحح البخاري وصحح مسلم وله مصنفات جليلة القدر منها احياء علوم الدين في اربع مجلدات تفسير
 يا قوت القاديل في اربعين مجلد او كيميا سعادت ومنها هجر العابد بن وجوه القرآن وقواعد العقائد وغيرها وقال الشيخ الاهام قطب
 الزمان ابولحسن الشاذلي رايت النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المنام يباهي موسى عيسى عليهما السلام بالغزالي ويقول هل في امتك احبر
 مثل هذا وكان بعض الناس ينكرون عليه فجلدهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم في منامهم فاستيقظوا واثر الجلد على جلودهم وكان علمه ذهب
 الشافعي وفي التصوف مراد الشيخ ابي علي الفارسي قدس سره وباجملة التصديق هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرديدن وهوا
 بلا استكبار عند وانكار وهواى المعنى الذي يعبر عنه بگرديدن معنى التصديق المقابل للتصديق حيث ظرف المقابل يقال في وائل
 علم الميزان هو المنطق فان ارسطاطاليس لما دونه سماه ماسيرا وهو الميزان لانه التلغفة الروح والموجوه من الدلائل العلم اما تصدق
 واما تصديق معقول يقال علم اختلف في ان التصديق اللغوي هو التصديق المنطقي ام تجزئة وتدريجى فذلك زمن صدر
 الشريعة مباحث طويلة ومختار الشارع في مصنفاة اتحادهما مستنداً بكلام ابن سينا ومختار ارسطاطاليس الشريعة وجماعة ان المنطقي اعم من
 اللغوي المعتبر في الايمان لان اللغوي يشترط فيه الاذعان واجاب بعضهم ان الاذعان يشمل اليقين والظن وقال لا يتم ان الظن لا يكفي
 في الايمان فان ايمان اكثر العوام من باب الظن اجاب بعضهم بان الظن من قبيل التصديق ولا للجوابين خلاف المشهور صرح بذلك
 اى بان ما يعبر عنه بگرديدن هو التصديق المنطقي المقابل للتصديق المنطقي اى رئيس الميزانيين صرحه رياسته تقوية للاستدلال بكلامه

تنبه على انما وقع في كلامه اللطيفين من قسمة التصديق الى يقيني وظني فالف كلامه رئيسهم فلا يعاب في كلامه في رسالة الفارسية المسمو
 به انشائه هكذا استنرد وكونه است يجه فم كرون واندر يانتن وآن را بتا زي تصور خاندند وكرم ودين وآن را به تازي تصديق
 خواندند انتي وفي هذا المقام بحث وهو العلم بالصدق الذي كان حاصله لبعض الكفار هل هو من قسم التصديق او المقصد يوقذهب
 الشارح المانه من التصديق وان يكون الصق الحاصل من النسبة التامة للظهيرية تصق فان التصديق يتعلق بالمفردات والمركبات ذهب
 صد الشريعة الى انه تصديق منطقي لان العلم المشتمل على النسبة التامة للظهيرية تصد يوقظ عندهم وذهب شريفة المانه واسطة بين
 التصديق والتصديق وانت تعلم ان هذا الخلاف دائر على خلافهم في تعريفات التصديق والتصديق فنقل بعضهم العلم ان كان ادعا
 واعتقاد للنسبة تصديق والا فتصديق والآخر العلم ان كان معرفة تامة خبرية تصديق والا فتصديق وقيل العلم ان كان
 ادعا للنسبة تصديق وان كان خاليا عن النسبة تصديق فالترجح في ذلك لا يرجع الى طائل ان سينا هولسين ابو علي بن عبد الله
 ابن سينا مولد في قرية من قرى بخارا اقل الفقه ثم المنطق ثم الفلسفة الرياضية ثم الطبيعة ثم الاهلية ثم الطب كل ذلك بخارته جعل نظر
 في الكتب حتى كمل العلوم وهو ابن ثمانية عشر سنة ثم انتقل الى بلاد همدان واصفها بنصار معظما عند ملوكه حتى استقر في دولة
 مصنفات كثيرة كالتشفا والاشارات والقانون والمبدل والمعاد والنجاة وعبود الملكة وكان مشغولا بشرب الخمر ولما بلغ اربع عشرة حفظ
 القرآن واشتغل بالعبادة ورحم الظالم ولكن هذا ثمانية نفع لوتاب من العقائد الفلسفية التي كثر عند الفقهاء وعن الشيخ محمد الدين
 البغدادي قال رايت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقلت يا رسول الله ما تقول في حق ابن سينا قال اراد ان يصل الى الله بلا واسطة
 فحجته بيد فسقط في النار وعن الشيخ جمال الدين الحلبي انه سأل كذلك فقال النبي صلى الله عليه وسلم لم رجل صدق الله على علم كذا في نجات
 العارف بلحاجي والله تعالى علم بحكمة مات سنة ثمان وعشرين اربع مائة بالقول فيم ودفن بجهان فولحل هذا المعنى اي التصديق
 لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب الا انكار اي علامتها ان لان التصديق ليس
 بايمان كالمؤمن ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم واقر به وعلم به اعصابا معا لان الايمان بالاجماع اهل
 القبلة من الاشعية المتكبين بالتصديق والماتريدية المتكفين بالتصديق والا فزاد المعتزلة والخواصم الجاعين العمل وكذا الثنا ومع
 ذلك شد الزنادقة الشدست والزنادقة باضم والتشديد يخطي يجعل الكفار في اعناقهم علامة لهم به لا خيتاري بل جبر فان الاكراه يبيح
 اظهار الكفر ويحسد للصنم بالا خيتار يجعل كذا في حكم بكفرة ظاهره وباطنه ومخبره والشارح فقد نص في شرح المقاصد رسالة الايمان
 بان التصديق المقارن باقارن التكذيب كعدم الاعتد به ذهب بعض العلماء الى ان كذا في حكم الدنيا ومومن عند الله سبحانه وتعالى
 بالتشبه بالكفار المان النبي صلى الله عليه وسلم تعالى عليه ولم يجعل ذلك علامة للتكذيب الا انكار لان كونه علامة للتكذيب ثابت بالاجماع والاجماع
 حجة بالحدوث وتحقق هذا الكلام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات المرددة ومسئلة الايمان فاصد هاله لو كان
 التصديق ايمانا كان اوجهل مؤمنا والحال انه لم يكن مصداق العلم الاذعان والتسليم الذي هو حقيقة التصديق ثانياً والفقهاء يمكنون
 بكفر من سجد للصنم ولو كان مصداقاً مصلياً أصاً تماماً وكذا من استمر في حكم شرعي وهذا مشكل سواء قلنا ان الايمان هو التصديق وتوجد

ادوم الاقرار ومع العمل ايضا للحل ان الايمان بالمقارن بعد امات التكذيب في حكم الادم ثالثا ان المصدر المقرب المباشرة له امات التكذيب
لا يزول تصديقه ولا اقراره فجلدها في حكم الادم تحكم والحل ان هذا ليس بالراى والدليل لعقل ولكن الشارع جعل ايمانه كالعدم و
الله يفعل ما يشاء واداعفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرح هو التصديق بما جاء به الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم
من غير ان الله تعالى ولم يكن التوحيد لانه جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وكان الاحسن ان يذكر ايمانه ما به اى تصديق النبي صلى الله
عليه وسلم بالقلب تيد بان لا العامة تدعيهم الاقر تصديقا في جميع ما علم بالضرورة قبل ادا بالضرورة ما يقابل الاستدلال بالضرورة والصحیح
من غير رسول الله صلى الله عليه وسلم والمنقول عنه بالتواتر كالقران والصلوات للمحسن وصوم رمضان وحرم الخمر والزنا والاعتكاف الى
وقيل ادا بالضرورة الاشتهار بين الناس في العامة ضرورة بان الحكم او استدلالا او ضرورة عليه ان يعلم عدم تكفي من يتكلم الحكم القطعي الغير المشتمل
العامة كالحل لقد وقد يجاب بتفسير الخاصة بالمتجهدين والعامة بسائر العلماء وكتب الشارح على هو امثال الكتاب ان المراد بالضرورة اليقين
فلا يكفر بانكار الظني كالثابت بالاجتهاد واضرب الراد بوجه به الضمير الاول للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم والثاني لما علم والحي بفتح الميم مصدر
ميمي من جاء من عند الله تعالى قيد بذلك لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قد يجتهد فيكون خطأ كما ذكره الاصوليون وكان النبي صلى الله
عليه وسلم يشاور الصحابة فيعلم بوجه اليه ثم يراجع في ذلك ولما شرح النبي صلى الله عليه وسلم الى بل نزل على اقراب ميا هه فقال بعض الصحابة
اوحى ام راي فقال راي قال تنزل على ابد ميا هه ان لا يشرب الدد فقام ونزل ابعدها ولاحصر المدينة زادها الله شرفا ارسل النبي صلى
الله عليه وسلم الى اعدا بالصلح على نصف ثمار المدينة فقالوا لاضرار ان كان وحيا سلما وان كان رايا فلان نظيم الا السيف نعلم يصلحهم امثال
كثيرة وفي الحديث ما حدثك عن الله سبحانه فهو حق وما قلت فيه من قبل نفسي فانما انا بشر خطي اصاب ذكره القاضي عياض اجمالا
مفعول مطلق للتصديق من غير لفظ فانه اى التصديق الاجمالي كاف في المخرج عن عمدة الايمان العهد بانهم ما يسأل الشخص عنه و
يؤخذ من حين او لقالة اودية ويقال خروج عن العهد اذا اداها ولا يخط درجة عن الايمان التفصيلي اى فالاكتفاء باصلا الايمان اذ
لا شك في التفصيلي محل علم واختراع الشارح فيما بعد في الموافقة للايمان التصديق للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فيما علم بحية ضرورة
تفصيليا فيما علم تفصيليا واجمالا فيما علم اجمالا ولا منافاة بين كلامه كلام الشارح فالشارح اذ ان الاجمال كاف عند عدم العلم التفصيلي
لا يجب ان يعلم الخفيات فيصدق بكل منها على حد وصاحب المواقف اذ ان ما علم تفصيليا وجب الايمان به فالمشرك تقريع على قوله
في جميع ما علم المصدر بوجوه الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة وذلك لتصديق بوجوه الصانع وصفاته دون الشرح
لاخلال بالتوحيد الذي هو اعظم ما جاء به الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فلم يوجد منه الايمان الشرعي واليه اشار بقوله تعالى وياؤمنون
اكثرهم بالله الا وهم مشركون فان العرب كانت تعقد ان خالق السماء والارض وغيرها هو الله تعالى قال الله تعالى ولئن سألتهم من
خلق السموات والارض ليقولن الله ولكنهم كانوا يعبدون الاصنام امكان لها شفاعته وامكان لها شركته في بعض الاشياء الى غير ذلك من
الظنون الفاسدة والاقرار به اى بما جاءه اى باللسان توضيح والا فلا اقرار لا يكون الا به الا ان اى التصديق والا فلا قرار كمنان للايمان
الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط واعترض عليه بوجهين احدهما ان اطفال المؤمنين مؤمنون اجماعا ولا تصديق لهم احيب

بن الكلام في ايمان الحقيقي لا المسمى ويمكن ان يجاب بالشارع جعل الحاصل لذى لا يطرح عليه الضد في حكم الباقي وقد امن كل نسمة بوم
الميثاق فم على هذا الايمان ما لم يطرح الكفر الفرق بين الجوابين ظاهر الثاني ان التصديق بالحكم يزول بعد ما نسخ تصديق الصحابة بان
القبلة ببيت المقدس وان الحجر صاخر فانه سقط بعد التحويل والتحويل اجيب بمنع السقوط فانهم بعد التحويل كانوا صدقين بان القبلة قبل
النسخ هو بيت المقدس ويذكر الكعبة والاخر قد يجعل كما في حالة الاكراه فان المؤمن اذا اكراه الكفار على الكفر او اعداه بالقتل او قطع
العضو جازان يتلفظ بكلمة الكفر نداء فعلا عاون باسم الصحابي رضاه عنه من اكراهه وتوثيقه في الدين صلوا الله عليه وسلم يجبي بفعل النبي صلوا الله عليه
وسلم يسمي عينا وقال ان عاد واقعد كما ذكره الثعلبي ولثاني هذا الكلام نظره هوانه ان اريد بالسقوط عدم الاستمرار في كل ان فالاقرار ساقط
في الذكراوات وسقوطه غير مختص بحال الاكراه وان اريد طردان الضد هو التكديب بالقلب الا انكار باللسان فلا معنى للسؤال الا في
ولا للجواب عنه اذ المراد بان التصديق لا يجتمل السقوط هوان التكديب لا يوجب ولو مثل بالتحوس بدل الاكراه لكان احسن فان قيل
نقض على قوله لا يجتمل السقوط قد لا يجبي التصديق كما في حالة النوم والفتنة عند اشتغال القلب بغيره قلنا التصديق باق في القلب
اعترض عليه بان التصديق ادراك والنوم ضد الادراك عند المتكلمين ولذا صرح بان الروي يا خيال باطل واجيب اولا بان مرادهم ان النوم
ضد الادراك للحادث ينفى ضد الادراك الباقي الذي كان خاضعا في اليقظة وثانيا بان مرادهم ان النوم ضد الادراك بالسمع والبصر و
نحوه لا الادراك الثقلبي وثالثا بان رسم تضادها مطلقا فلا نسلم ان محل النوم هو محل الادراك كما هو مذاهب الاشناد اذ ابي اسحق
الاسفرائني واستدل هذا الجيب بقوله عليه السلام يتام عيني ولا يتام قلبي ولكن الحديث عليه لا لده التعلية ان القلب محل النوم
في غيرك عليه السلام والذهول بالضم من باب عم وهو عدم ملاحظة الصق لا الحاصل في العقل كما في حافظ نظر القرآن فانه قد لا يتحضر الفاظ
مع حصولها في ذهن وهو غير النسيان لان النسيان هو ولا الصقوة عن الذهن فالنسي لا يحضر الا كسب جديد والذهول يحضر
بمجرد النقات الذهن لذلك لان المنسى غير حاصل في الذهن المذهول حاصل فيه لكن الذهن غير ملتفت اليه انما هو عن حصول
ولرسلم ان التصديق لا يبقى في التائم والغافل فالشارع جعل المحقق الموجب الذي يطرحه يعرض عليه ما يصادفه في حكم الباقي حتى كان
المؤمن اسما لمن امن اي صدق في الحال او في الماضي ولم يطرده عليه ما هو علامته التكديب كما ان الاقرار يكفي مرة ما لم يطرح عليه
الا تبارك هذا الذي ذكره المصنف من ان الايمان هو التصديق والاقرار صعب بعض العباد فعلى هذا من صدق ولم يقر فهو كافر
الاول من صيغ وقت اوافة في اللسان وهو اختيار شمس الائمة اي فضيلة وذهب جمهورا لمحققين قيل ومنهم الامام الاكظم
رحم الله ولكن المذكور في الفتحة الاكبر هو المذهب الاول لان نسبة الرسالة اليه محل نظر فاما حجت على نسخ مختلفه
لا يطابق بعضها بعضا المان هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا من حرمه الدم والمال وصلوة
النجاة عليه دفن في مقابر المسلمين وهنما مذاهب ثالث وهوان الاقرار ليس بركن الاعتقاد لطلب لمن طلب منه الاقرار
فكس من غير عد فهو كافر عند الله سبحانه لما ان التصديق بالقلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه لم يقر بلسانه
فهو مؤمن عند الله سبحانه وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا وهذا اذ لم يكن مباحثا للعلامات التكديب والاقرار كافر

عند الله ايضا خلافة بعضهم ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس اي مؤمن عند الخلق كما فرغ الله تعالى وهذا
اي كون الايمان هو التصديق فقط اختيارا للشيء ابي منصور رحمه الله تعالى امام المتكلمين من الخفية والنصوص معا ضرة اي مقوية
لذلك له لانها على ان القلب هو محل الايمان قال الله تعالى اولئك اشارة الى الذين لا يحجوا بالكفار ولو كانوا اباؤهم وابنائهم او
اخوانهم كتب اي اثبت الله سبحانه في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اركب قلبه مطمئن بالايه
فمن مبتدأ وللخبر محذوف اي فعليه غضب عذاب الا المكة الذي تصديقه باق وقال الله تعالى قالت اهل ارب امانا قل لم تنزلوا
لكن قولنا السنن والمويد خلل الايمان في قلوبكم لمانا في جازة وهم ارب قد موأ المدينة فاسلمنا فانا للطمع في العطايات وهم هنا بحث
من وجهين الاول انه يحجر ان يكون الايمان في الآيات عبارة عن التصديق الذي هو جزء الايمان تسمية للجزء باسم الكل الثاني انه
يحجر ان يراد بها الايمان المعنوي اجيب بان الاصل في الكلام الحقيقية والتسمية باسم الكل مجاز وكذا المتبادر من لفظ الايمان في كلام
الشاعر هو الايمان المعنوي وقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك عن اسلمة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه
كان يكثر فدعا ان يقول اللهم يا مقبل القلوب ثبت قلبي على دينك ثم اراه امام احمد هذا الذي تعلم للاهنة اي على ايمانك
لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والايمان والاسلام واحد وقال عليه السلام لا سامة بالضم في اللغة الاسد وهو حجاب عظيم لقد
وكان ابوه زيد بن حارثة رجلا من بني كلاب سبي صغيرا في الجاهلية فاشتره ابي حكيم من حزام القرشي لعمة تخذ بيته فلما تزوجها النبي
صلى الله عليه وسلم وهبت زيدا منه فجاء ابوه وعمه يطبانه فخيره النبي صلى الله عليه وسلم فاختر الصبي الشريفة فاعتقه وهو زيد المذكور
في سورة الاحزاب ولم يسم في القرآن احد من الصحابة غيره واتخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم مقام الابناء فكان الناس يقولون
زيد بن محمد حتى نزلت ما كان محمد ابا احد من رجالكم وقوله ادعهم اباؤهم وكان النبي صلى الله عليه وسلم يحب بئلا واسامة حبا
شد يدا حتى قال عمر بن الخطاب لا ينه عبد الله ان زيدا كان احب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من ابيك وكان اسامة احب الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم منك ثمرة الرمزي حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه هلا الفتح والتشديد
حرف اذا دخل على الماضي افاد اللوم على ترك الفعل ومعنى الجهر بالقاسية جرحه لشك في دل على رازم بعض الناس از هلا
في الحديث هلا استفهامية زيد فيها الكلف هذا من قلة العلم وتمام القصة كما في صحيح البخاري وسلم وغيرها عن اسامة انه قال
بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على قوم من مهيمنة فحاربناهم وهم منا هم فكان رجل منهم لا يقصد قتل رجل من المسلمين الا قتله
فلحقته انا ورجل من الانصار فلما اغشينا قال لا اله الا الله فكف عنه الانصاري وطعنت برمي حتى قتلته فلما قد منا بلغ ذلك
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا اسامة اقتله بعد ما قال لا اله الا الله قلت يا رسول الله انما قاله خوفا من السالحين قال
هلا شققت قلبه واودع وعلى الاستدلال به انه يجهل ان يكون ذكوالقلب لكن محل جزاء الايمان اي هلا شققت وعلمت انتفاء
الجزء الذي هو التصديق يلزم منه انتفاء الايمان واباحه القتل اجيب بان قوله النص صر معا ضرة لذلك اشارة الى ان الايمان
هو التصديق وازالة قرار شرط لاجراء الاحكام فالنصوص الاربعة الاول والخامس للثاني فان قلت اعلم ان مذهب الكرامية ان

الايمان هو الاقرار فقط والشاهد ذكر من دلائلهم بطريق الاعتراض على ما سبق من التحقيق الناطق بان الايمان هو
 التصديق القلبي لفظ شرعا لا يشبه الاقوال نعم الايمان واللغة هو التصديق اعلمنا قولكم هذا من اهل اللغة لا يعرفون
 من اى من التصديق والايمان الا التصديق باللسان وقد حققتم ان الشرع لم ينقل الايمان من المعنى اللغوي بل انما
 خصص متعلقا فلازمكم ان يكون الايمان الشرعي هو الاقرار بفعل القلب والشبهة الثانية قولهم والنبي صلى الله عليه وآله واصحابه
كانوا يقنعون يتفقون من المؤمنين بكلمة الشهادة ويحكون بايمان من غير استفسار هو طلب الظهور عما في قلبه فثبت بان الايمان
 فعل باللسان لا القلب قلت لا خفاء فان المتبرع عند اهل اللغة في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق
 لمعنى وهذا بان يكون مفعلا او وضع عطف على عدم معنى اخر غير التصديق القلبي كالرؤية مثلا لم يحكم جزء الواحد من اهل
 العرف واللغة بالالتلفظ بكلمة صدقت مصداق للنبي صلى الله عليه وآله ومؤمن به هذا جواب عن الشبهة الاولى وحاصله ان لو
 كان التصديق فعل باللسان لزم ان يكون التلفظ بكلمة صدقت سواء كانت مفعلة او موضوعة لمعنى اخر غير الاعان القلبي مصداق لمعنى
 اللغة وموصفا بحسب الشئ ولللازم باطل اجماعا فعمل ان التصديق الحقيقي ليس هو التلفظ بكلمة صدقت بل هو مدلول هذه
 الكلمة فثبت ان اهل اللغة يعرفون للتصديق معنى سوى الاقرار وهو الاعان واعترض عليه بان المتبرع عدم ليس محج التلفظ
 بل اللفظ الدال سواء وجد مدلوله او لم يوجد فدع بان لا معنى لا اعتبار له لانه اللفظ الدال بلا وجود المدلول ولهذا اى لاجل
 ان الايمان فعل القلب لا الاقرار فقط صح نفى الايمان عن بعض المعرّين باللسان وهذا يصح ان يكون جوابا ثانيا ويجوز ان يكون
 تأييدا للجواب الاول كما في الموافقة قال الله تعالى ومن الناس من يقول انا بالله وباليوم الآخر محمد بن عبد الله بن ابي المنافق واصحابه
 كانوا سكان المدينة فلما اسلمها اسلموا خوفا من السيف وابطنوا الكفر فضبهم بعض المفسرين ثلاثمائة رجل مائة وسبعين
 امرأة وما هم بمؤمنين افتر الضمير نظر اللفظ من جميع نظرات المعناها وقال الله تعالى قالت الاحزاب هم سكان بادية العرب هو جمع
 لا واحد له من لفظه بل الواحد اعراوى والاية في بنى اسد قدهم المدينة في سنة قحط وظهروا الاجماعا طعنا في الصدقات امانا فلم
 تؤمنوا ولكن تولوا اسلمنا دخلنا في السلم وهو الصلح وترك الحرب واما المقر باللسان وحده هذا شرع في الجواب عن الشبهة الثانية
 كما في الموافقة فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة اذ مر عليه ان هذا مخالف لما تقدم من ان الايمان واللغة تصديق القلب حجب
 بان هذه التسمية ليست من حيث اقراره بل من حيث دلالة اقراره على الاعان وذلك لان البشر لا يطعم على ضمير غيره وانما يحكم بوجود
 المضمرات في تبرع اسند الايمان الصادقة عن قن اى رجلا يضرب عبدا ساء غضبان لا من حيث الضرب لان الضرب ليس هو الغضب
 بل لان الضرب دليل على حصول الغضب فيه ويجوز عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا في ابيته وبن الله تعالى والملاصل
 ان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه كانوا يحكون على المقر بالايمان الظاهر الجوى عن السيف لانه الايمان الحقيقي المنجى عن العذاب الا بدى و
 نزاعنا في الثاني في الاول ان قلت لا حاجة للجواب الى قوله فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة قلت ذكره لما حققته من عدم الفرق بين محض
 الايمان لغة وشرعا لا بخصوص المتعلق في الثاني والنبي صلى الله عليه وآله ومن بعده من السلف كما كانوا يحكون بايمان من تكلم بكلمة

الشهادة كما لا يحكمون بكفر المنافق هذا جواب ثان عن شبهة الثانية بطريق المعارضة نذل حكمهم بكفر المنافق علمانه لا يكتفي في الايمان بفعل
 اللسان وايضا الاجماع منقذ هذا دليل آخر لرفع الكرامية كما والواقف وزعم بعض المخشيين ان عطف على قوله النضر صوابا فاعلم
 المصنف من ضعف في جعلهم الاقرار جزءا من الايمان وهما سهو اما اذ كان هذا البحث منتقبا من كلام صاحب المواقيت وهذا
 في كلامه على الكرامية واما ثانيا فلا زال المصنف من ضعفه على ان الاقرار ان يحتمل السقوط على ايمان من صدق بقبوله قصد الاقرار
 باللسان وضعه مانع من خرس هو عدم العدة على التكلم من العظة اما الفضل لسعر الذي هو الالة التعلّم واما الالة في الالات التكلم ونحوه كضعف
 من مرض او خوف نقل فظهر ان ليست حقيقا الايمان بحجركم كمنى الشهادة قيل في هذه الكلمة سابقا وثنى ههنا انه يقال تامة اشهد ان لا
 اله الا الله وان محمدا رسول الله وناقرأ اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله وفيه نظره لا يثن الشهادة والظاهر انه
 يسمي كمنى نظر الالات وكمنى نظر الالات شدة الاتصال بينهما على ما زعمت الكرامية وذكر بعض الفضلاء ان الكرامية قالوا من تكلم بالشهادتين
 واصلهما الا ان يكون مؤمنا لكنه يستحق للخروج والناظر قول فعل هذا لا يكون النزاع معهم حقيقيا بل اجبا الى اطلاق لفظ المؤمن فقط و
 ههنا فائدة جليلة هي ان لاهل القبلة في الايمان مذاهب اهل ان التصديق وهو مذاهب الشيخ ابى الحسن الاشتهرى وكلامه ما ابى
 منصف الماتريدى ونحو الذين الرضى والقاضى البضاوى ونحوه والشارح وجهه المحققين والاقرار عندهم شرط لاجراء الاحكام الشافى
 ان التصديق والاقرار وهو مذاهب جمهور الفقهاء ونحوه والمأخذ اما منا الاخطم ابى حنيفة الثالث ان التصديق والاقرار العمل من
 اداء المأمورات ولو مندوبة وترك المحظورات بحيث يكون ترك العمل كفرا حتى فعل الصغيرة وترك المندوب وينسب الى المخوارج
 الرابع كذلك ان ترك العمل يخرج عن الايمان وكلايد خل في الكفر وينسب الى القاضى عبد الجبار ابى الهذيل المعتزليين و
 استبعد الشارح في شرح المقاصد هذين المذاهبين وقال الخرج عن الايمان بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذاهبا عاقل الناس
 انه التصديق والاقرار والعمل من فعل الواجبات وترك المحرمات بحيث يكون ترك الواجب فعل الحرام محرجا عن الايمان غير من دخل
 في الكفر وهو مذاهب ابى على الجبارى وابنه ابى هاشم السادس ان التصديق والاقرار العمل بحيث لا يكون ترك الطاعة محرجا عن الايمان هو
 مذاهب اكثر السلف منهم مالك والشافعى واحمد السابع انه المعرفة وهو مذاهب حم بن صفوان والمعرفة اقل درجة من التصديق
 اواعم مذاهبا تدبها جماع العباد والا نكارا لثان ان الاقرار فقط وهذا مذاهب الكرامية التاسع ان الاقرار بشرط المعرفة بحيث يكون
 الشرط خارجا عن الايمان كالوضوء الخارج عن حقيقة الصلوة وهو مذاهب الرقاشى العاشرة ان الاقرار بشرط التصديق الحاصل بالاختيار
 والكسب وهو مذاهب القطان من الاشاعرة هذا ملخص ما نقل عنهم على خلاف التابعين في بعضها والله سبحانه اعلم ولما كان مذاهب جمهور
 المحدثين هم علماء الحديث فقط وقال الشافعى اذ اريت رجلا من علماء الحديث فكما اريت رجلا من اصحاب رسول الله صلواته عليه
 والتكلمين سويلا شاعرة وهم المخوارج والمعتزلة وهم فغيره المخالف ان كان ضلالا يسمى منكرا والفقهاء سوى الحنفية وهم المالكية والشافعية
 والحنابلة ان الايمان تصديق بالبحان بالفهم القلبى سمي به لانه مستقر والتركيب للتركيب وللحنين والحنينة واقرار باللسان وعلم كذا
 اى بالاحكام لا ذمها اركان البدن وقد يبيحى عنهم ان الايمان هو العمل فقط بنا على ان العمل يعنى فعل القلب واللسان والمخارج اشار الى نفي

ذلك بقوله فَأَمَّا الْإِنَّمَالُ أَي الطاعات فَرِي تَزَارِكُ فِي نَفْسِهَا وَإِيْمَانُ كَالْيَمِينِ وَلَا يَنْقُصُ الظاهر انه استدلال على خروج
 الأعمال عن الإيمان بأنها تزيد وتنقص بخلاف الإيمان وهو مبنى على أداء ان كون الإيمان لا يزيد ولا ينقص ام ظاهر ثابت
 لهما مقامان قيل بالفهم اى محل اقامة الدليل او بالفتح اى محل قيامه الاول ان الأعمال غير اخلت في الإيمان وهذا حق لما
 مر من ان حقيقة الإيمان هو التصديق فقط ولا يقدّر في الكتاب والسنة عطف الأعمال على الإيمان كقول تعالى ان الذين
 آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات مع القطع بالانعطف يقتضى المعايير في الخبر غير الكل فيجب ان العطف على تقدير يكون العمل جزء
 الإيمان ايضاً والجواب ان هذا تدقيق فلسفى اما هل اللسان فلا يحكمون بتغيرها وعدم دخول المعطف على المعيار و
 يجزئ العطف على خبر الباء في المعطوف عليه قيل عطف الخاص على العام شائع نحو من كان عدواً لله ورسوله ورسول الله
 مباح فالله عدو للكافرين اجيب بان الاصل عدم الدخول الا بمازلا يترك الحقيقة الا للضرورة وقد ورح ايضا هذا دليل ثالث
 جعل الإيمان شرط صحة الأعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه اى لا بطلان للعمل بل يجزئ
 به نعمه كفران العمل مشروط بالإيمان بدلالة ان اسلوب الكلام وقيل لان الحال قيل العامل بشرطه مع القطع بان المشروط لا يدخل
 في الشرط الا مشاع اشتراط الشيء بنفسه وذلك لان العمل الصالح مشروط بالإيمان الذى هو مجموع التصديق والقرار والعمل بالفعل
 مشروط بنفسه لان جزء الشرط شرط وقد ورح ايضا اثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال هذا دليل رابع كما في قوله تعالى وان
 طائفتان من المؤمنين اختلفتا فاصلى بينهما على ما أمر في شرح قول المصنف الكبيرة لا يخرج العبد المؤمن من الإيمان مع قطع
 بانه لا يفتق الشيء بدور كركن اى جزئه فلو كان العمل ركن الإيمان كان تاركه غير مؤمن ولا يخفى ان هذه الوجوه الاربعة انما
 تقوم بحجة على من يجعل الطاعات ركناً من حقيقة الإيمان بحيث ان تاركه لا يكون مؤمناً ضرورة انقضاء الكل بانقضاء الجزء وكما
 هو رأى المعتزلة والخوارج على من ذهب الى ان اركان الإيمان الكامل وهو الذى يكون صاحبه غير مستحق للعذاب بحيث
 لا يخرج تاركه عن حقيقة الإيمان وهو الذى يكون صاحبه ناجياً عن العذاب الابدى كما هو مذهب الشافعى واهل الحديث
 وتحقيق هذا المقام ان السلف واهل الحديث جعلوا العمل جزء الإيمان واستدل بعضهم بحديث على قال قال رسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم الإيمان عطف بالقلب اقرار باللسان وعمل بالأركان اى من واجبة وفي حصة كلامه وبالجملة هو مذهب جمهور كثير من
 الصحابة والتابعين لكن هو لا صرح بان تارك العمل مؤمن هذا مشكل لان انقضاء الجزء يستلزم انقضاء الكل وكان البخارى صاحب
 الصحيح رحمه الله يبالغ في ان العمل من الإيمان حتى قال كتبت للحديث عزالف وثمانين نفساً ولم اكتب الا عمراً قال الإيمان قولٌ عملٌ
 مع ذلك قال في قوله عليه الصلوة والسلام لا يرضى الزانى حتى يرضى وهو مؤمن لا يكون هذا مؤمناً ما لا يكون لترك الإيمان انتهى
 وللعلل اى توجيه كلامهم وجماع الاول ما اختاره الشارح ومصنفاته وهو ان الإيمان يطلق على ما هو اساس الجزاء عن العذاب
 المخد هو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى الكامل المنبج عن كل عذاب هو التصديق والقرار العمل فاول مقابل الكفر الثاني
 مقابل الصبيان واورث عليه ان لا يعنى لهم نزاع مع الكلهم فيثبت مع ان النزاع مشهور واجب بان النزاع في ان الإيمان عند اهلنا

ينصرف الى الاول عند المتكلمين الى الثاني عند اهل الحديث الثاني ما اختاره العلامة جلال الدين الذي وهو ان المعتزلة جعلوا الاعمال جزءاً من حقيقة الايمان داخله في قرينة يلزم من عدمها عدم اما السلف فجعلوها جزءاً عنية لا يلزم من عدمها عدم كالشعر والظفر واليد و الرجل للانسان وكالاجورق والاصناع والشجرة ولا يلزم من اندام هذه الاجزاء اندام الانسان والشجرة لفظ الايمان عندهم موضوع للقدح المشترك بين الصديق وبينه وبين الاعمال كما ان المعتزلة في الشجرة المعينة في العرف هو القدر المشترك بين ساقها وجميع ساقها مع الشب الاوراق فلا يحكم بانعدام الايمان ما بقى للصديق محله يحكم بانعدام الشجرة ما بقى ساقها وقد سببت مسكات المعتزلة على كون العمل جزءاً الايمان في شرح قول الله والكبرية لا تحجز العبد المؤمن من الايمان الذي ان هذا لك تمنك ان على ان تنكب الكبرية لا مؤمن لا فاسق لكن يلزم على المتشكيح ان اهل حقيقة عند قوم زهير صاحب الكبرية من الايمان كون العمل جزءاً الايمان متلازمان باجتماعهما فيما سبق هذا مستند المقام الثاني ان حقيقة الايمان زاد لفظ الحقيقة تحمرا عن الايمان الكامل فانه لا خلاف في زيادته نقصانه لا يزيد بزيادة الطاعات ولا ينقص بالمعاصي اعلم ان العلماء اختلفوا في زيادة الايمان ونقصانه على اربعة مذاهب الاول مذاهب كثير من السلف وهو انه يزيد وينقص بناء على ان العمل جزء منه وهو مروي عن عمر بن الخطاب على ان ابى طالب معاذ بن جبل عبد الله بن مسعود وابى الدرداء وعبد الله بن عباس عبد الله بن عمر ابى هريرة وحذيفة وعائشة رضي الله عنهم ومن التابعين من بعدهم عمر ابن عبد العزيز وكعب الاحبار عروة والثاقفي واحمد بن حنبل مروي في بعض المحدثين وذلك احاديث فعز معاذ بن جبل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الايمان يزيد وينقص واهل الجوف الثاني وقال حسن بن علي بن محمد بن النعماني لم يصح في رفع حديثه وبالجملة مقالات الصلبة والسلف فيه كثيرة وفي المرفوع خلاف الثاني مذاهب الامام ابى حنيفة والمتكلمين من اهل السنة انه لا يزيد ولا ينقص بناء على ان التصديق اليقيني غير القابل للتفاوت وقد روي فيه احاديث ولكن الحديثين اجموعاً على انها موضوعة كحديث ابى هريرة ان وقد تقيف سألوا عن الايمان هل يزيد وينقص قال النبي صلى الله عليه وسلم زيادته كفر ونقصانه شرك قال البخاري من حدث به ضربت حبس ثم الامام الاعظم اما استدلال بان الايمان لا يقبل لتفاوت فلا يلزم من بطلان الحديث بطلان مذاهب الثالث مذاهب القاضى عضد الدين وهو انه لا يقبل التفاوت وهو يقول بان الظن يكفي تصديقاً ولو سلم ان التصديق هو اليقين فلا نسلم ان اليقين لا يقبل التفاوت وهو قول غريب مخالف للجمهور الرابع مذاهب قوم ان يزيد ولا ينقص بناء على ان الشخص مؤمن اجمالا ثم يزيد تصديقه بالتفصيل ومن العجيب ان بعضهم استدلال بما روي عن معاذ بن جبل ان كان يركب المسلم من الكافر لا يركب الكافر من المسلم ويقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الايمان يزيد ولا ينقص حتى عليهم ان هذه الزيادة والنقصان معنى اخر على نحو قولهم الا سلام يعلموا ولا يعلى كما يدل عليه كلام معاذ لما روي في بحث تعريف الايمان من ان التصديق القلبي الذي بلغ حد الجحيم والادعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان لان الزائد والنقص هو الظن لا اليقين حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسا ما في بالطاعات او تركب المعاصي تصديقه بان علم حاله لا يغير فيه اصلاً لا يزيد بالطاعات ولا ينقص بالمعاصي وقد استدلال القائلون بالزيادة والنقصان بقوله تعالى هو الذي انزل السكينة في قلوب

المؤمنين ليزدادوا إيماناً بقوله تعالى وإذا أتيتهم آياته زادتهم إيماناً وقوله تعالى ويزاد الذين آمنوا إيماناً واجب بوجه الوجه الأول ما
 ذكره بقوله والآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره أبو بصير في إمام الأعظم أنهم أي الصحابة كانوا آمنوا في الجملة أي إيماناً
 اجمالياً وهذا تصديق الشارح في كل ما جاء به بجملة ثم يأتي أي كان يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص قال عبد
 ابن عباس أول ما جاء به النبي صلواته عليه ولم التوجه على آمنوا بالله وحده أنزل الصلوة والزكاة ثم الحج ثم الجهاد فازدادوا إيماناً مع
 إيمانهم كذا في الكشف وحاصله أن كان يزيد زيادة ما يجب به الإيمان وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلواته عليه وكان الذين قد
 حمل دم والوحي قد ختم وفيه نظرون إلا خلاص على تفاصيل الفرائض يمكن في غير عصر النبي صلواته عليه ولم فإن أحد لا يطلع على جميع
 الفرائض فعبث بل يطلع على بعضها فيؤمن به ثم على بعض أخريه من به ولا إيمان يجب اجمالاً في علم اجمالاً وتفصيلاً في علم تفصيلاً
 جواب سؤال يريد على النظر وتقرير الرسول أن أحد إذا اعتقد أن النبي صلواته عليه ولم صادق في كل ما بلغه صراحة إيماناً مشتملاً على جميع
 الفرائض المنزلة فلا يمكن الزيادة عليه وتقرير الجواب أن المؤمن بالأحوال إذا علم بعد ذلك أن الصلوة فريضة والصيام فريضة يجب
 أن يؤمن بكل واحد تفصيلاً وهذا زيادة في الإيمان والاختفاء في أن التفصيلي أزيد من الإجمالي لأن ما يتعلق به الإجمالي أثره
 وهو ما جاء به الشارح وما يتعلق به التفصيلي أمثلة كثيرة فالإجمالي تصديق واحد التفصيلي تصديقات بل الكمال المراد به الترتيبي
 في الزيادة والمباينة فيها أو قال بعضهم قوله أزيد ممنوع وقوله بل الكمال مسلم ولكن لا يفيد ذلك لأن الانتقال من الإجمالي إلى التفصيلي
 ليس زيادة في العلم بل كمال فيه بحيث في الزيادة في الكمال فيه بحيث وما ذكره سابقاً في تعريف الإيمان من أن الإجمالي لا يخط عن
 درجة أي درجة التفصيلي فأنما هو في الأخصاف بأصل الإيمان والمساواة في أصل الإيمان لا يمنع التفاوت في الكمال كما انضاف جليلين
 بالشجاعة كما يجمع كون أحدهما شجاع وقيل جواب ثان عن الآيات والمجيب إمام الحرمين وهو مع كون شافعي يقول الإيمان لا يزيد
 لا ينقص أن الثبات والديم على الإيمان هو التصديق زيادة عليه في كل ساعة أي كل من وحاصله أنه يزيد بزيادة الأيمان لما
 اندر عن أن التصديق علم والعلم من الأخصاف لا يبق إلا بحدوث الأمثال فإنك شاعراً على أن بقاء العرض محال وما يتم من مقارنه
 فأنما هو بقاء في كل أن تجتهد مثله في هذا لأن وجه الجواب أن ليس المراد بالزيادة في الآيات زيادة حقيقة التصديق في نفسه
 بل زيادة عدده وهذا لا يستمر عليه عدم الدهول عنه فإن الاستمرار يوجب تجدد الأمثال وحصول عدل كثيرة من التصديق في
 كل وقت قال إمام الحرمين وبهذا يخل ما قيل من أنه لو لم يقبل الإيمان الزيادة والنقص لم مساواة الأبياء وغيرهم في الإيمان و
 وجه الاختلاف أن تصديق الأبياء مستمر بعصمتهم عن الغفلة وتصديق غيرهم يقع على الغفلة فإيمان الأبياء أكثر وأزيد من إيمان
 غيرهم مع أن الإيمان في نفسه لا يقبل التفاوت وهذا كرجلين يملك أحدهما أدرهما والأخر مائة ألف درهم مع مساوات الدين أهم فحفظ
 هذا التوضيح فإنه مهم ومن العجائب أن بعض أكابر المحققين زعم أن ما نقله الشارح استدلال من القائلين بأن الإيمان يزيد
 ينقص فاعترض عليه بأن الترتيبي في زيادة حقيقة الإيمان لا في زيادة عدده وفيه نظر لأن حصول المثل بعد اندام الشيء لا يكون
 من الزيادة من بيان الشيء في شيء كما في سواد الجسم مثلاً فإن بقاءه إنما هو بتجدد الأمثال مع أنه لا يشتد سواد ساعة فساعة وعندنا

في هذا النظر نظراً لأن التصديقات المتجددة وان كانت منصورمة بحسب حججها الخارجية لكنها حسنة باقية في الحكم الشرعي وهكذا حال
 سائر الحسنات والسيئات فإما اعتراض تعدد وتجود ومع هذا توصف بالقلّة والكثرة شرعاً بل عرفاً فيقال مكارم زيد أكثر من مكارم عمر
 فالقياس على سواد الجسم فاسد لأن كلاهما في امر شرعي لا في بحث لفظي وقيل جواب ثالث عن الآيات المراد في الآيات زيادة ثمرة
 أي ثمرة الأيمان من رقة القلب صفاته والقرب إلى الحق سبحانه وأشار أن ثمره عطف على الثمرة والزيادة والاشتراك في تحسينه وزيادته
 هو أولك من التمر كما علم من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا في القلب فانه أي ما ذكر من الثمرة والنور يزيد بالأعمال
 العاصية حتى ينقص بالمعاصي والحاصل ان الآيات ما ذكره وليس المراد منها زيادة التصديق بل زيادة ثمرة وهم اجاب ابراهيم وهو ان
 المراد بالأيمان في الآيات هو الكامل الذي يكون الأعمال داخله فيه لا التصديق فقط كأهل قابل للزيادة والنقص إجماعاً والكلهم في
 الثاني ومن ذهب إلى ان الأعمال جزئية من الأيمان وعم المحدثون والمعتزلة والخوارج فبقول الضمير للإيمان والعائد إلى الموصول محدث
 أي عندك ويحتمل ان يكون الضمير للموصول والقبول بالمعنى المقابل للاشكال الزيادة والنقصان ظاهر لهذا قيل ان هذه المسئلة أي
 مسئلة زيادة الأيمان أو نقصانه وعد ما فرغ مسئلة كوز الطاعات جزء من الأيمان القائل هو الأمام الرازي وجماعة من المتكلمين و
 ملخص كلامهم ان النزاع للفظ لا يفرغ تفسير الأيمان فان قلنا الأيمان هو التصديق فلا يقبل التفاضل لأن الواجب هو اليقين والتفاوت
 إنما هو في الظن وان قلنا الأعمال داخله فيه فبقوله انتهى وقال بعض المحققين هو القاضي عضد الدين صاحب المواقف ذكره في المواقف
 ورسالة الأيمان لا نسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان كما زعم الجمهور بل يتفاوت قوة وضعفاً اعترض عليه بان الزيادة و
 النقصان غير القوة والضعف إذا كان يستعملان في الكليات والاختياران في الكيفيات فالكلهم غير مرتبط واجيب بان الضمير في
 يتفاوت راجع إلى الزيادة والنقصان وقد يجاب بان التفاوت قوة وضعفاً من امارات التفاوت زيادة نقصاناً في الحكم وواجب بعضهم
 بان المراد بالزيادة والنقصان في التصديق هو القوة والضعف لا كيف لا يقبل القسمة ولا الزيادة والنقصان بالمعنى المستعمل
 في الحكم فالمعنى لا نسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل القوة والضعف بل يتفاوت قوة وضعفاً وافول جميع الأوجوه فهو منشوخة الغفلة
 عن كرم القاضي والحق انه الراد ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بحسب كمية ما يصدق به الكيف يقبلها تبعاً لموضع الأثر
 ان بياض ثوبين أكثر من بياض ثوب ثم ضرب عن هذا وانتقل إلى ما هو ابلغ منه فقال بل التصديق يتفاوت ونقص مع قطع
 النظر عن كمية المصدق فانهم ولا تحبب للقطع بان تصديق واحد أهم من تصديق النبي صلى الله عليه وسلم والقاضي يدعي
 الإجماع عليه يؤيد ما في صحيح البخاري عن عبد الله بن ابي مليكة قال ادركت ثلاثين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ما منهم
 احد يقول انه على إيمان جبريل ميكائيل بل قد روى الطبراني في الاوسط حديثاً في معنى ما قال عبد الله ولكن الجمهور على ان
 التفاوت ليس في نفس التصديق بل في مساوئ الكمالات المرتبطة به التصديق ولذا قال ابو مطيع إيمان اهل السماء والأرض
 واحد يزيد ولا ينقص ويحكى هذا عن امامنا الأعظم أيضاً ولذا قال ابراهيم خليل الرحمن عليه السلام ولكن ليظن قلبي قال الله
 تعالى واذا قال ابراهيم رب ارنى كيف تحي الموتى قال ولم تؤمن قال بلى ولكن ليظن قلبي قال فخذ اربعة من الطير نصرهن اليك

ثم اجعل على كل جبل منهم جزء ثم ادعهم يا تينك سعيًا وهذا دليل ثانٍ تقريره ان ابراهيم عليه السلام طلب زيادة التصديق بالبحث بعد حصول التصديق به ولا يجزى ان يطلب التصديق لان كان مؤمنًا قبل ذلك بل نبيا مسلما ولا يجزى الكفر على الايمان باجماع أهل السنة واما القائلون بان الايمان هو اليقين الذي لا مزيد عليه اذ ما تحت كفر لهم في الآية اقول اول ان اليقين الاستدلال في ان كان بحيث لا مزيد عليه لكنه لا يخرج من عرض الوسواس بخلاف اليقين الحسي الثاني انه ادعى اليقين اني اخذت خيلاد علامته اني احبب بقاءه الموتى فاراد ابراهيم عليه السلام ان يعلم انه هو ام لا يمكن قلبه عن الاعتقاد هذا يحكم عن حلف الصادق رضي الله عنه الثالث انه الادان يعرف منزلة وتلك عند الله سبحانه فيطمئن بان الله تعالى لم ير سؤاله لو كان عن امر عظيم الرابع انه اراد بقلبه جلا من اجابته هذا منقول عن الامام ابن تومك ولا يخفى بعد الخالص ان سواله على طريقه لا ادب المقصود به اقتضى على اجابته الموتى ليطمئن قلبي عن هذه الامنية السادس ان لما احتج على المشركين بان الله حيي وبعبت استدلال الامراد ان يتحج عليهم عيانا فطلب ذلك الزوام حتى يطمئن قلبه بانها مهم فاحفظ هذه الوجة فانها غريبة واعلم ان الشارح لم يتوقف النقل قد افاد القاضي ان التصديق يزيد يقص بحسب الذات ومحسب المتعلق اما بحسب الذات فلا من عن الكيفيات المتقابلة المتقابلة تنفي القوة والضعف هذا بوجهين احدهما ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض كاف في الايمان ايمان العوام من هذا القبيل ثانيه ما اوسلم انه لا بد من اليقين فلا نسلم ان اليقين لا يقبل الشك والضعف واما بحسب المتعلق فلان الايمان الاجمالي كاف في الخروج عن الكفر لكن كل اطلع المكلف على فرد من افراد ما جاء به الرسول وجب عليه التصديق به هذا تصديق مغاير للاجمالي السابق فيزداد اجزاء الايمان بزواجة متعلقاته وبقية مهمنا في بحث حقيقة الايمان ببحث اخر وذلك لان اقوال اهل القبلة في الايمان راجعة الى خمسة احد هان التصديق ثانياً ان التصديق والاخر وهما اهل السنة ثالثاً ان التصديق والاخر وهما اهل الحديث والمعقولة رابعاً انه الاخر وهو للكرامية خامساً انه المعرفة وهو للقدية وتذوق الفراغ عن البحث في هذا هب الاربعة الاول وبقية البحث مع القدية وهوان بعض القدية يكون الدال وقهها فرقة من المبتدئين سميت لانهم ينسبون الافعال الى قدة العباد اذ لا يتم يتكون القدية تقدي بلحق سبحانه اله في الاول ذهاب الى ان الايمان هو المعرفة اي معرفة الله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم واطبق اى اجمع علما وانا على فساد كل ان اهل الكتاب اى اليهود والنصارى كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه واله واما كانوا يعرفون ابناءهم فنياس من قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفون كما يعرفون اباؤهم وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم مذكور في الكتب السابقة باسمائه واولاده فاشتمل على اشكاله وتولده بمكة وهجرت الى المدينة بل مع اسماء اصحابه كيفية خلافهم بعدة كانوا ينتظرون خروج جيل انا موطن اسلاف اليهود المدينة ليس كما ساعدة التوسل بها جوه فلا بدت كفرهم به حسدا ومن غراب ذلك ان عمر الخطاب قال لعبد الله بن سلام وكان يهوديا قد اسلم هل تعرف كما تعرف ابنك قال انا اشد معرفة بعيسى صلى الله عليه وسلم فاني انا اشك انه المنعوت في كتابنا واما ابني فلا ادري ما فعلت ام فقال عمر فقلت الله يا بن سلام من اهل النبوة مع القطع بغيره لعدم التصديق وكان من الكفار عطف على قوله لان

اهل كذاب من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عادوا استيذارا كما كفر فرعون وكانوا يقولون فيما بينهم ان محمدا صلوات الله عليه واله وسلم
على الحق ويستكبرون عن اتباعه قال الله تعالى وحجوا والى الكفر فعون وقومه بما هم مجرات موسى عليه السلام وقد استيقنتها
انفسهم اى الخلال انهم علموا باليقين انها حق ظلمت على الخلق اى ظلموا على انفسهم اى على بنى اسرائيل لان موسى عليه السلام قال
لفرعون ارسل معنا بنى اسرائيل ولا تقدمهم اربابايات لعدم ادائهم حقا وعلوا اى تنكروا وقد تم الزجر على القديته بهذا القدر ثم شرع
في تحييزه للفرق بقوله فلا بد من الفرق بين معرفة الاحكام الشرعية والرد بالحكم النسبة الحكيمه واستيقنتها ومن التصديق بها
واعقادها ليصير كون الثانى اى الصديق والاعتقاد ايمانا دون الاول اى العزة والاستيقان وفي هذا المقام عندنا بحث وهو ان
اليهود والفرعون كانوا ينكرون باللسان عليهم من امارات التكذيب ما لا يحصى فيجمل ان يكون الحكم بكفرهم لهذا لتقصو معرفتهم
واستيقنتهم عن رجة الصديق كالحكم بكفر الصديق المراد بالامرارة التكذيب فالرد على القديته غير لازم والحاجة الى الفرق غير
واقعة نعم لو ذكرتم من يعرف النبوة ويستيقنتها ولا يشاركه في امارات التكذيب مع هذا حكم الشارع بقوله نعم الزام القديته تمت
الحاجة الى الفرق ولكن اثباته غير البرهان ان يدعى هذا في ابي طالب او يقال قد عرف من تواعد الشرح كقوله العارز المستيقن بلا تصدق
فانهم وللذكر في كلام بعض المشائخ لبيان الفرق ان التصديق عبارة عن ربط القلب اى عقده على صلة للربط ما علم من صلة
علم او بيان لما اخبارنا بخبر اى جعل القلب اخذ الير بالقبول وكه عن ان ينكروا وهو اى التصديق بمعنى الربط امر كسبى اى حاصل
بالكسب يثبت باختيار المصدق ولهذا يثبت عليه مع انه لا ثواب على ما لا يدخل فيه للكسب الاختيار كما لا يخفى ويجعل اس
العبادات مع القطع بان العبادات مكسوبة والام يامر بها الشارع بخلاف العزة فانها راجع يحصل بالكسب كمن وقع بصره على جسم
اكتسب له معرفة از جدار او حجر فالحاصل ان التصديق الايمانى كسبى اختياري واما المعرفة والاستيقان فانما كان يقع في قلب
الكفار من غير اختيارهم وكسبهم فلا يكون ايمانا واعترض عليه بان علم الملازمة والاشياء بما ارادى اليهم ضررى غير كسبى فيلزم ان لا
يكون تصديقا و ايمانا واجيب اولا بمنع كون ضرريا وثانيا بانهم مكفون بان يصدره ثانيا بالكسب كما افاده الشارح والتهذيب
وهذا يوافق ما ذكره بعض المحققين يريد ان حاصل كلام بعض المشائخ وبعض المحققين واحد من ان التصديق هو ان تنسب
باختيارك الصدق الى الخبر حتى لو وقع ذلك اى نسبة الصدق اليه في القلب من غير اختيارك يمكن تصديقا وان كان معرفة والى
هذا انتهى بيان الفرق ثم اعترض الشارح عليه قال وهذا اى كون التصديق اختياريا مشكلا لان التصديق من اتسام العلم بما صرح
المحققون منهم الشارح بان التصديق الايمانى هو التصديق المنطقي الذى هو احد قسمى العلم وهو اى العلم من الكيفيات النفسانية
دور الالفعال الاختيارية الكيفية نوع من العرض سوى بطلان لا يسئل عنه وكيف وهو اتسام ثمة الكيفية النفسانية اى القاطنة بما انفس
اى وح كالحق والقدرة والعلم والارادة والغم والفرح والفعل نوع اخر من العرض وقد تقرر ان انواع العرض متباينة لا يصدق بعضها
على بعض فكون الكيفيات النفسانية فعلا محال لا يشرع في الاستدلال على ان التصديق ليس باختيارى ولو كان حاصله بالكسب
اى اقامة البرهان اذا تصورنا النسبة بين شيئين كالعلم والحديث وشكلنا في انها بالاثبات او النفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فان ذلك

يحصل لنا البرهان هو الأذعان والقبول لتلك النسبة وقد اجمع العقلاء على ان العلم الحاصل بالبرهان ليس في اختيار العبد ان كان إقامة البرهان باختياره كما كان الرئية بالبصر ليس في اختيار العبد ان كان فتح العين وتحريرها باختياره وتفصيل كلامهم اختلف فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله تعالى في كتابه هذا العلم عقب البرهان كما يجاد الاحزان عقب حادثة النار قال الامام الرازي كثير من الاشاعرة ان العلم بالنتيجة واجب للحصول عقلا بالبرهان فان من علم ان العالم متغير في كل متنج حدث استحال ان لا يعلم ان العالم حادث وقال المعتزلة هذا العلم متولد من البرهان ومعنى التولد ان يجب الفعل فعلا اخرى لا اختيارا فالعالم كالقتل بالسهم المرمي فان المرامي قد يموت قبل وصوله قال الفلاسفة البرهان يجعل الذهن مستعدا لقبضان العلم من الواهب الفيض ايضا وان اجرا لا يختلف فكلمة العقل متفقة على ان العلم الحاصل بالبرهان اضطرارى غير اختياري ثم لما ثبت ان الحاصل بالبرهان هو الأذعان ثبت ان الأذعان ليس من الأفعال الاختيارية وهو المطلوب انما اذعن بان هذا المقام يشبه على بعض النظار وهو الأذعان معنى التصديق والحكم والأخبار والأيقاع اشارت الى جواب لما تدبظ من ان التصديق والحكم والأخبار والأيقاع الفاظ على اسمها فعل اختياري وحاصل الجواب انه لا عبرة بالاسم بل بالمسمى هو الكيفية المعبر عنها بالأذعان القبول نعم شرع في الجواب عن الاشكال تحصيل تلك الكيفية المسماة بالأذعان والتصديق يكون بالاختيار في مباشرة الحساب بالارتقاء بالاختيار في الحساب على الترتيبات بين الحد الأصغر والأساطير والكبرى وصرف النظرى جعل القوة العاقلة مصرة الى تحصيلها ورفع الموانع من الشواغل ونحو ذلك كعباية الشرط المذكورة في انتاج كل شكل من الأربعة وحاصل الجواب انه ليس المراد بكون التصديق اختياريا ان يكون من نوع العرض المسمى بمقولة الفعل بل ان يكون طريق كسبه فعلا اختياريا وهذا كما بان في كون المكسب من مقولة الكيف كالتصديق الحاصل من ترتيب المقدمات كما ان كيانى كون المكسب من مقولة الوضع كالقيام والفقء او من مقولة الأفعال كالسخر والتدبر وبهذا الاعتبار اى باعتبار ان طريق كسب الايمان فعل اختياري يقع التكليف بالايمان اشارت الى دفع ما قيل من انه لو كان التصديق كيقام بصح التكليف اذ الشارع لا يكلف الا بالفعل الاختياري وتوضيح الرفع ما افاده الشارح في رسالة الايمان من انه ليس المراد بكون الماصى به اختياريا و مقدر ان يكون نفسه من مقولة الفعل كما توهم بل ان يقدر المكلف على تحصيله كثيرا من اجبات الشرع كذلك كالتقوى والوعى الجيد ففى من مقولة الواضع ولكن امر العبد به كما ان قادر على تحصيلها وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ولى ههنا تم التحوط بتد اجاب بعضهم عن الاشكال بان الكيف هو التصديق المنطقي لانه قسم من العلم واما التصديق الايماني فنقول كالكيف تدبر عليه الشارح فكتب واختار ان التصديق المنطقي والايماني واللغوى احد ولا تنفى المعرفة في تحصيل التصديق ولذا قالوا من نعم في قلب صدق النبي صلى الله عليه وسلم بلا اختياره بل بكون ذلك ايمانا بل يكلف بكسب حتى يتحقق التصديق لهماى المعرفة قد تكون بل ذلك اى بدون الكسب او تحصيله بل يعلم ان يكون تصديرا لللائحة والانباء بما ادى اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم وما وقع في تلويهم من مشاهدة المعجزة خارجا عن الايمان واجاب الشارح عنى بعض مؤلفات بالترام احد ام من اذعان كسبى واما انهم مكلفون بتحصيلى ثانيا بالكسب ثم لما حقق الشارح الفرق بين المعرفة واليقين وبين التصديق بان الاول قد يكون

بلا اختياراً ولا عبقريته في الايمان كان لسائل ان يقول يلزم على هذا ان يكون المعرفة واليقين مع الاختيار ايماناً والحال انكم انكرتم على من يقول الايمان هو المعرفة فاجاب عنه بقوله نعم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقاً ولا بأس بذلك لان ذلك لا يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بمر ودين وليس الايمان والتصديق سوى ذلك حاصل للجواب ان هذا لا يلزم لكن لا يصرفنا فان الاختيار يجعل المعرفة تصديقاً وانما اتكنا على القديية التفاهم بالمعرفة فقط بلا اشتراط الاختيار وحصوله للكفار المعادين للمسلمين ممنوع بل الحاصل لهم هو المعرفة الاضطرارية فلذا لم تعد ايماناً والى ههنا انتهى بيان الفرق بين المعرفة الحاصلة للكفار والتصديق الحاصل للمؤمنين وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم اى ثباتهم على العناد والاستكبار على ما هو من علامات التكذيب والاكاره هذا فرق ثان شرمى بين معرفة المعادين وتصديق المؤمنين وحاصله اننا لو سلمنا ان الفرق بين المعرفة واليقين والتصديق وان التصديق كان حاصله لولا الامعان فيقول انما كفره الا انه لا يعرفه بالتصديق المقارن بعلماته التكذيب لما قد علم من الشرح ان المؤمن المصلح الصائم اذا انكر باللسان شيئاً من ضرريات الدين كفره لو كان تصديقاً باقياً وهذا الجواب او حزم من الاول واحسن ههنا مسائل ضرورية الاولى قد ظهر لك ان الايمان لا يخرج عن التصديق والاقرار العمل باجماع الكل وانها صادرة عن العبد باختياره فالاعمال احداث مخلوقة سبحانه والحب من بعض المنسوسين والفقح حيث زعم ان الايمان غير مخلوق وان الفاعل بخلقه كافر بما زال عنهم الاعظم قد سره قائل بكفره حاشاه عن هذا وان البخارى امام الحديث نفى من بخار القول بخلقه ذكر في هذا المقام كلمات ركيكة ظاهرة بالطلاق فيها استدلالهم اولا بان الايمان لا اله الا الله محمد رسول الله وهو في القرآن والقران غير مخلوق وثانياً بان الايمان من هداية الله تعالى وهديته غير مخلوقة ومنها قول بعضهم ان نصف الايمان غير مخلوق وهو الايمان بالله ونصفه مخلوق وهو محمد رسول الله ومنها قول بعضهم من قال بخلق الايمان فهو كافر من قال بانه غير مخلوق فهو مبتدع وبالجمله هذا من مضاعفات علم الكلام الطوائف حول اللفاظ وعدم تحقيق المعاني وكان الواجب عليهم تدرية كتب الفقه عن هذا الخلاف الثانية ايمان الياس غير مقبول وهو ايمان الكافر عند الموت اذا انكشف احوال الآخرة عليه وهذا باجماع اهل السنة الا ان بعضهم على ان لو سمع نبيس من ايمان الياس استدلالهم ابو منصور الماتريدى بان الثواب على الايمان هو مقابلة اتعاب الفكر والاشتغال والاستدلال حينئذ لا ينكشف الياس وفيه نظر المعول على لنصوص واختلف في توبة الفاسق عند الياس ففي الفتاوى للحنفية الصحيح انها تقبل والا امام الرازي والمجته على انها لا تقبل لقوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال ان تبت آلان وفي الحديث يقبل توبة العبد مالم يغفر اخرجه الترمذى للحاكم الثالثة اختلف في ايمان المقلد وهو الذي يؤمن اتباعاً لمن يحسن الظن به من غير استدلال فقال مالك والا ذراعى وابوصيفة صحيح وقال الامام الجليلي رحمه الله غير صحيح وعن الاشعري فيه وايتان وزعم المعتزلة انه لا بد ان يتمكن في كل مسألة من العقائد على اقامة الدليل ودفع شبهات الخصم وهذا تكليف بما لا يطاق وحكم بعض العلماء فقال يجب الايمان بالاستدلال على العاقل لا على العوام ثم اعلم انه لا يجب ان يكون الاستدلال على فهم المنطق والكلام بل من راي مصنوعاً عجيباً فقال سبحانه الله فهو مستدل في التوحيد والايمان والاشهاد واحداً اى كل

مؤمن وكل مسلم مؤمن خلا للبعض على الحديث فانهم ذهبوا الى ان الايمان هو التصديق والاقرار والشهاد اذ الطاعات من
 التصديق والاقرار والصلوة والصوم وغيرها والخصر عن المنهيات فكل مسلم مؤمن ليس كل مؤمن مسلماً لان الاسلام هو الضمير بضمين
 ثروتى كرون والا نقياد متابعت كرون وهو في اهل كشيده شرن يقال فاده فاقاد بمعنى قبول الاحكام والا ذعان في تفسير الضمير و
 الا نقياد بالقبول والا ذعان نظراً لندعوى لا بل لها من حجة والظاهر ان الا نقياد اذ الاحكام الا ذعان لها فقط وذلك اى القبول
 والا ذعان حقيقة التصديق على ما مر في بحث تفسير الايمان وقد تفران التصديق هو الايمان انقلت هذا تصريح بترادفك اساره
 والايمان والخيار كما سيحققه انما سناسوا بيان بلا ترادف اجيب اذ الايمان المعنى وذلك يستلزم حقيقة التصديق وثانياً بيان

وثيقيد اعلا اتحاد قول تعالى فاخرجنا من كان فيها في مدائن قوم لوط عليه السلام من المؤمنين

بيان لمن فاجوا جدياً فيها غير بيت واحد من المسلمين وهم لوط واهله وتخلص هذه القصة ان الحق سبحانه ارسل لوط عليه السلام الى
 سبع مدائن من الكفار فكذبوا به فامر الله تعالى اليه الملائكة في صورة البشر فامرهم ان يخرجوا باهلهم من مدنتهم لان العذاب
 لا ينزل على القوم مادام النبي فيهم فخرج لوط مع اهل قوت السحر فحمل جبريل عليه السلام مدنتهم ثم ضربها في الارض فمقتلته و
 في الآية مذممة اهل القرى حيث مكث فيهم النبي مدة كيد عوهم فلم يؤمنوا به حتى لم يوجد فيهم بيت من المسلمين وتقرير
 الاستدلال بالآية على وجهين احدهما ان معناها لم نجد في القرى احد من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين والا صل في
 الاستثناء الاتصال ولا يحسن حمل غير على الصفة لان قولك ما جدياً بيتا غير بيت من المسلمين يستلزم الكذب لكثرة البيوت في قرهم
 ولا بد من تقدير اهل لان الظاهر ان كلمة من بيانية ويجب ان يكون المدين والمدين من جنس احد واراد عليه ان الاستثناء لا يستلزم اتحاد
 المستثنى والمستثنى من بل يحتمل ان يكون الاول اعم كقولك اخرجنا العلى فلم نجد الا الخالة الثاني ان قوله من المسلمين صلة لقوله فاجوا
 اخرجنا عاية الفواصل فالمعنى ما وجدنا من المسلمين غير بيت ولا شك ان الحكم كان باخراج المؤمنين لقوله تعالى فاخرجنا من كان
 فيها من المؤمنين فلو كان المسلم اعم اذ انحصر لم يصح قوله ما وجدنا من المسلمين غير بيت لعدم كون الحكم بالاخراج وعدم الوجدان
 على جنس واحد اذ مر على الوجهين انهما لا يقضيان الا هدى المؤمن والمسلم على ال لوط وهو لا يستلزم اتحادهما لاجاز صدق
 الامور المختلفة علو ذات واحدة كالركب الكاتب على زيد اقول لضعف الاستدلال قال الشارح وثيقيد يجعل مؤيد الاحجة و
 بالجملة لا يصح في الشرح ان يحكم على احد بان مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن اشارة الى دليل اخر على الاتحاد وعندنا فيه
 بحث لان عدم الصحة ليس مسلماً عند الخصم ولا ثابتاً بل قد صرح هؤلاء بان المصدق العاصي مؤمن وليس بمسلم ولا
 نفى بوجدتها سوى هذا اى عدم صحة سلب احدها عن الآخر وهو المسمى بالنسارى وليس المدعى الترادف وهو اتحادهما
 بحسب المفهوم كما ذهب اليه قوم فصعب عليهم اثبات الترادف وذكر بعضهم ان قد مر المشايخ بطلق الترادف ويريدون به
 التساوى كما ان صاحب التصريح ذكر ان الايمان والاسلام مترادفان ثم ذكر لكل منهما مفرداً على حدة وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا
 بالاتحاد عدم تغايرهما بمعنى انه لا يفتك احد هاعن الاخر كما لا اتحاد بحسب المفهوم تاويل لقوله لا نفى بوجدتها سوى هذا

طشارة في دفع سؤل وهو ان قولهم بانقاد الايمان والاسلام قول بترادفهما ووجه الدفع انهم امرادوا بالاتحاد نفى المغايرة المصطلحة
 عند المتكلمين فان الغيبيون عندهم ما ينفك احد ما عن الاخره الاتحاد العرفي كما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله
 تعالى فيما اخبر به من اوامره ونواهيه جمع الاثر الذي هو خلاف القياس او جمع امره ونهايته بتاويل الآية او بتارة النقل او جمع امره
 ناهي فان جمع الفاعل من غير ذوى العلم محمول على فواعل وصف النص بالامر الذي مجاز تشاعره ومن بيان لما اخبر به واراد عليه
 ان الامر الذي انشاء ضد الاخبار فكيف يعبر بيان بها اجيب بوجه احد هان معنى الاخبار هو الاشارة الى ان الامر بالشي في حكم
 الاخبار بانه واجب كذلك الذي في حكم الاخبار بانه حرام فانها ان المراد بالاداهر النواهي لما موات والمنهيات وقد خبر بان هذا واجب
 هذا حرام وفيه ان التصريح بالتركيب للبري قليل جدا وبالتاويل بولى اللجواب الثاني والاسلام هو الايقاد والخصوع
 لا الوهيت بضمين وكسر الهاء وتشديد الياء وهذا الصوع والايقاد لا يتحقق الا بقبول الامر الذي اولى التصديق بحقيقتها
 فالايان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتبعه ان لان التغير عند الاشارة فرح الانفكاك ثم الاظهور ان يقول وجه ابدل قوله حكما
 ليتضح عليه نفى التغير ولكن لما كان انفكاكها حكما من لوازم انفكاكها وجه ا تام اللزم مقام اللزوم ومن اثبت التغير يقال
 ما حكم من امن ولم يسلم واسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحد ههما حكما ليس بثابت للاخظوظ بطلان قوله انتهى كلام الكفاية اذ
 المعلوم من الشرع ان حكمها واحد في الدنيا والاخرة وان لم يثبت ظهر بخوضه عن اثبات عوايه ولم يركه هذه الشرطية لظهورها وقم
 في بعض النسخ فان اثبت لاحد ههما حكما ليس بثابت للاخظوظ بها والاظهور بطلان قوله معنى قوله فيها فرح هذا الحالة اى ثبت مطلوبة
 وكثيرا ما يحدث لدلالة الكلام عليه ثم ان حاصل النسختين واحد لكن لا بد من تقدير كلام بعد الشرطية الاولى وهو استثناء نقض
 المقدم يستعمل نقض التالى اعلى كذا ثبت حكما كذلك فلا يثبت مطلوبة فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب امننا هم سكان البادية
 من العرب ليس له واحد من لفظ نزلت في نفر من بنى اسد وهو المدينة في زمن حط نكلموا بالشهادتين على سبيل النفاق طعنا
 في العقيات وكان يمينون على النبي صلى الله عليه وسلم يقولون هاجرنا اليك بعبا لنا ولم نحاربك كما حاربك العرب قلتم تؤمنوا ولكن قولوا
 اسلمنا صحى في حق الاسلام بدون الايمان فثبت التغير بينهما قلنا المراد من عدم التغير ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون
 الايمان وهو في الآية لغوى بمعنى الايقاد الظاهر من غير ايقاد الباطن فالحاصل انكراهنا في الاسلام الشرعى والمذكور في الآية
 الاسلام الغوى وهو الايقاد الظاهرى فالغنى قل لم يوجد منكم التصديق الباطنى بل الايقاد الظاهرى الطمع اذ قلت الاسلام
 في اللغة الايقاد مطلقا فكيف فسرها بالظاهر الخالف للباطن قلت بقربينة السياق واسلوب الآية بمنزلة التلغظ بكلمة الشهادة
 من غير قصد في باب الايمان يريد ان الايقاد الظاهر من غير الايقاد الباطن لا يسمى اسلاما في شرع كما ان التصديق الباطنى
 بلا تصديق باطن لا يسمى ايمانا في الشرع واجيب عن الآية بوجهين اخرين احدهما ان الاسلام في الآية مشتق من السلم وهو الصلح
 ضد الحرب ثانيها انها لا تصح بتحقيق الاسلام بدون الايمان بل بتحقيق القول بالاسلام بدون وهو لا يستلزم تحقيق سمة في نفس الامر
 فان قيل قوله عليه السلام في الحديث المشهور بحديث جبريل وهو مروي عن عمر بن الخطاب قال بينما نحن عند رسول الله صلى الله

عليه وسلم ذات يوم اذ طلع علينا اجل شديد بياض الثياب شديد سود الشعر كثرى عليه انزال السفرة لا يعرف منا احد حتى جلس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا محمد اخبرني عن الاسلام قال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان فبئذ عد علي من قال لا يجزي ان يقال جاء رمضان بل شهر رمضان لان من اسلم الله تعالى فذا انكره امام النبی كونه اسم الهيا ونجح البيت الاستطعت اليه سبيلا وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن السبيل فقال الزاد والرحلة سراً والحلأتم عن انس واجمعوا على ان امن الطريق من الاستطاعة واختلف في الجور الصحيح الوجوب اذا غلب سارقه لسفن وتما الحيات قال صدقت فاخبرني عن الايمان قال ان تؤمن بالله ملائكة كتبه رسلا واليوم الآخر وتؤمن بالفداء خير وشرف قال صدقت ثم اطلق فقال يا عمر ابدى من السائل قلت الله ورسوله اعلم قال فان جبريل انا كم يعلمكم دينكم ثم اراه البخاري ومسلم والحديث طويل واختصرناه ودل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي وقد تقرر ان الايمان هو التصديق لقبه بغير ان قلنا المراد في الحديث انتم الاسلام وعلامته ذلك اعشهادة والا فامة التي اخرجها المراد بالدهرات الشهادة ان دلالاتها على التصديق وبالثمرات العبادات الاربعة لان صحتها متفرعة على التصديق كما قال عليه السلام لفرغم من قبيلة عبد القيس وهي قبيلة من ولد بيعة وولد عليه اي قد مواعلي بطريق الرسالة يقال وفد فلان على كاميرو فادة بالكمه من حد ضرب فهو وافد لهم ووفد بفتح وسكون كصاحب وصحب وكان اشرف العرب يقدمون على رسول الله صلى الله عليه وسلم وينظرون احواله و يسمعون فقال لهم يجمعون الى قياتهم فيخبرونهم باحوالهم منهم من يرجع مؤمناً فيدعووا قومه الى ايمان وعن ابن عباس قال ان وفد عبد القيس لما اتوا النبي صلى الله عليه وسلم قال من القوم اوقال من الوفد قالوا البيعة قال مرحبا بالقوم او بالوفد غير خزايا ولا ذراحي قالوا يا رسول الله انك انتظيهم ان ناتيك الا في الشهر الحرام وبيننا وبينك هذا الحي من كفارهم فمر يا رسول الله فاصبر من راء نأ ونخل بلجنة قال ان دون ما الايمان بالله وحده اي حال كونه متوكل قالوا الله ورسوله اعلم منا بذلك قال شهادة ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله واقام الصلوة اعانها وحذفت التاء بحذف عذلة صافته وايتنا الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس سراً البخاري والمغنم بفتح لهم ما يغنم المسلمون من اموال الحرب قدر فرض الله سبحانه ان يوخذ خمس ثلثه ورسوله ويقسم الباقي بين الغانمين وجه الاستدلال بهذا الحديث ان هذه الاعمال المذكورة ليست تجزء من الايمان فلا بد ان يكون معنى الحديث انها ثمرات الايمان وعلامته وكذا في الحديث الثاني وكما قال عليه السلام الايمان بضع باكم ما بين الثلثة والعشرة واصله القطعة من الشيء وهذا قطعة من العذر وسبعون شعبة بضع غصن الشجرة وفي بعض الروايات بضع وستون وفي بعضها اربع وستون وفي صحيح البخاري ثمانون وستون وسبعون على سبيل الترتيب التطبيق ان المعتاد اكثرها وذكر القليل لا ينافي وجوه الكثير اعلاها قول الله الا الله وادناها اماطة الاذي عن الطريق الامانة الذي ولاذي بالفتح كل ما يؤذي المراد الجور الشرك ونحوها والحديث سراً البخاري ومسلم عن ابى هريرة واعلم ان بعض الامم قد تصدك بجمع الطامعات الموصوفة بانها من الايمان في الاحاديث يقال ابن حبان تد وجن ثمان وسبعون الايمان بالله تعالى و

صفاة وحدوث ما سواه وملئكته وكبره ورسله والقدرة واليوم الآخر ومحبة الله والحب لله والبغض لله ومحبة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واحسانه وتظيمه اما الصلوة عليه فتبع سنة فداخلان فيه في الاخلاص اما تركه الويار والنفاق فداخلان تحت التوبة والخير والاعمال والشكر والوقار بالوعود الصبر والوفاء بالعقود والقيام بالنسب والحق والعدل والبر والحياء والتواضع اما تعظيم الكبير والرحمة على الصغير وترك الكبر والجحود فداخلان فيه وترك الجسد ترك الحقد ترك الغضب النطق بالمسجود تلاوة القرآن ونظم العلم وتعليمه الدعاء وذكر الله سبحانه والاستغفار اذ اخل فيه التظلم وسر العنة وصلوة الفرائض وصلوة الغفل والزكوة وصلة المشفق ذلك الرقاب للحي والاعطام والضيافة داخلان فيه صيام الفرض وصيام النفل والاعتكاف وطلب ليلة القدر والحج والعمرة والطواف والقران بالدين من الفتن والوقار بالنداء والحرى باليمن اى الاهتمام بشانه ايراد الكفارات والعطف بالكاح والقيام بحق العيال والوالدين وترية الاكلاد وصلوات الرحم وطاء نسايب الرحمن على العبد العدل والامانة ومتابعة الجماعة وطاعة ارباب الامم ولا اله الا الله بين الناس تمل الخراج والعبادة داخل فيه اذ امانة على الخير والامانة بالعرف والنهي عن المنكر داخلان فيه اقامه تلخيد والجهاد واداء الامانة والحنس اخل فيه ايفاء القرض والاحسان الى الجار حسن العاملة مع الناس جمع المال من الحلال داخل فيه انفاق المال لحقن ترك التبذير والاسراف اخل فيه حرم السلام وجواب العاطس كلف الضرع عن الناس اجتناب اللهن املطه الاذى عن الطريق وقد يتقرب عليه اشياء لكن يمكن ادراجها فيه فان حفظ

في الفاتحة ناهي شره واداء اوصي من العبد التصديق والاقر ارحم ان يقول انا مؤمن حقا لتحقيق الايمان وكما ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى اعلم ان الامانة اختلف في جواز الاستثناء في الايمان فانحفيته على المنع عنه ترك مستدلين بوجه احد هذا الاستثناء يسهل العقق فكذلك الايمان ناهيها عن عطاء قال ادركت الصحابة فيقولون نحن المسلمون المؤمنون قال رجل انا مؤمن ان شاء الله تعالى قال ابن عباس ائوم من بالله ورسوله قال نعم قال قل انا مؤمن حقا ثم قرء قوله تعالى انا المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله لم يرتابوا ولكم هم المؤمنون حقا تاثيره ان الله سبحانه فرض الصلوة والصيام على المؤمنين خاصة فمن شك في ايمان لم يلزمه شئ منها ومن اللطف انه دخل عبدالله على احمد فقال ما اسمك قال احمد قال اتقول انا احمد ان شاء الله تعالى قال لا قال استثنى فيما سأل ابره وقد سأل الله تعالى في القرآن مؤمنا وتشتى وسال الكاهن ابروصيفة رجلا دليل الاستثناء قال تبرع ابراهيم في قوله الذي اطعم ان يغفر خطيئة يوم الدين قال هلا اتبعته في قوله اولم تؤمن قال بلى وذهب الشافعية الى انه يكره ان يقال انا مؤمن حقا ويستحب الاستثناء تركه كالمتحرم وتاد به الله تعالى وخوفنا من الخاتمة لا غير ذلك ومن حججه قوله تعالى انا المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته تزدتهم ايمانا لانه ان كان للشك كما يقتضيه كلمة ان والاستعمال في الجاهل امد الشك في الحال فهو كراهي لا محالة ونظيره بطلان الطلاق والعنان واليمين بالاستثناء وان كان للتدابير انما تصاف بالاداء مع الله سبحانه واحالة الامر الى مشيئة الله تعالى عطف تفسير للتدابير الا ان الستر ان اول الشك في العاقبة والمال اى المرجع لا في الاصل والحال وذلك لان العبد في خطر عظيم من سوء الخاتمة كما ترى من ايراد اليمين بلع من باعوه وبيعوا الوهبة امية ابن ابراهيم الصلوة بعد ما كانوا في غربة عالية من العبادة وذكر عند الحسن البصري حدث رجل هو اخ من يجرهم من الناس فقال لبيتي كنت اياه تعجبا منه قال

ليس يخرج منها ولا يخلد قال يوسف الاشباط دخلت على سفيان الثوري بكل اللينة كلها فنقلت ابني من الذنوب فرغم تبتة من الارض
وقال الذنوب اهن على الله من هذا وانما خشى سلب الايمان وكان يقول ما من احد على ينة الا سلب اولئك برك بذكر الله تعالى كما
في زيارته القوس فمن بريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم اذا خرجوا الى المقابر السلام عليكم اهل الديار من المؤمنين و
المسلمين انا انشأنا الله بهم لا حقون وراهم مع ان الحق مقطوع به بلا شك وكذا قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام انشاء الله او
التبري معناه بالقداسة بيزارشدة وفي بعض النسخ الواو بدل او لكن او اصح لان التبرك والتبري وجهان مستقلان بقى ان الفرق
بينهما وبين التاديب خفي عن تركية نفسه وقال الله تعالى فلا تزكوا انفسكم وعن الاحباب بحاله والاحباب خود پسندي كزن فهداه وجهه
اودعة للبيان فانه لو ترك جوار الشر لما انه يوم بلا شك ولهذا لا يتركه اولى بلا حرج قال كذا ينبغي دون ان يقول لا يجزي الا اذا
لم يكن للشك فاعرفني لنعى الجوار كيف يكون له معنى والحال انه قد ذهب الى الية الجوار كثير من الصفحة الصحابة والتابعين و
ينسب الى عبد الله بن مسعود الصحابي وذا يجب ان ينار من هب الخفية على حديثه واجتهاده وقد بالغ بعض الخفية في المنع
حتى قال العقيلي لا يجزي نكاح الامورة الشافعية كلامهم كقرابا اشتناء وهذا بحجة عظيمة وتغصب كايضا الحق سبحانه واما احتج به
صاحب الكفاية على المنع عن الاشتناء مطلقا ان قولكم انا مؤمن انشاء الله تعالى قول الشاب انشاب انشاء الله تعالى ولا
شك ان الثاني كلام مهمل او كذب فلذا الاول فاجاب عنه بقوله وليس هذا مثل قولك انا شاب انشاء الله تعالى لان الشاب
ليس من افعال المكتسبة ولا هي بتصو عليه البقاء والعالقة والمال وكلاهما يحصل بتركية النفس ولا يجب حاصل الجوار مع استولى
الكلامين لان في الايمان ثلاثة امور مصححة للاشتناء غير موجبة في الشباب احد هان الشاب ليس من الافعال الاختيارية
فلا يتصور في اشتناء تاديب الا التاديب ههنا ترك دعوى القنعة والكسب مع وجوبها بخلاف الايمان فانه كسبي اختياري فيجوز
فيه التاديب بترك الدعوى ثانيا فان الشاب لا يتصور استمراهه على ما جرى به العادة الالهية فلما لم يكن من الامور التي تشك في
بقاها عاقبة الاثر لم يحسن الاشتناء في على سبيل اجماع العاقبة بخلاف الايمان لان العاقبة فيه مبهمة ثالثة فان الشاب ليس
من الاعمال الصالحة فلا يتصور فيه الاختار الذي يتصور في العمل الصالح فلا يصح فيه الاشتناء الراجع للاختار بخلاف الايمان فانه
يسبب الاعمال الصالحة لا يشك في الاشتناء في الايمان مثل قولك انا اراه منق انشاء الله تعالى لان الايمان الزهد التقوى اعمال كسبية
يتصور بقاها ويكون عواها مغلظة فخر وغباب فكما ان الاشتناء يجزى في الزهد التقوى اجمعا فكذا في الايمان ثم لا يخفى ان هذا القبول
يشير الى استنباط الاشتناء في الايمان لان قولك انا اراه منق بلا اشتناء لا يتحسن لا في الشرع ولا في عرف المسلمين لكن لا يخفى
ان بين دعوى الايمان دعوى الزهد من الفرق في باب الاحجاب كما بين السام والارض وذهب بعض المحققين في توجيه جواز
الاشتناء الى ان الحاصل للبعد هو حقيقة التصديق الذي يخرج عن التصديق لكن التصديق ونفسه قابل للشك والضعف هذا
وان كان خلاف الجمهور الفلكلين بان اليقين لا يقبل لتفاوت لكن بعضهم يدعى الضرورة في اجماع على ان تصديق الاحياء عليهم
السلام اقوى من تصديق احاد الامة وقد ارجح في وصول التصديق الكامل المنجى عن العذاب المشارلية بقوله تعالى

اولئك هم المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في مشيئة الله تعالى فعدوا الاستثناء حينئذ انما مؤمن كامل نيح
ان شاء الله تعالى ولا يخفى جواز بل لا يخفى ترك الاستثناء وعندنا في كلام الشرح بحث لا نه ان اد الجاهة من العذاب الابدى فهو حاصل
بادنى مراتب الصديقين لاخراجهم عن الكفر ان الاد الجاهة من العذاب مطلقاً لمجرد التصديق لا يكفي فذلك ولو كان في غاية العقول
لا بد من اد الطاعات وترك المعاصي اللهم الا ان يقال التصديق مع العمل قوى كامل وبدن ضعيف وكان الافضل ان يقال الحاصل
للعبد هو الايمان المحجور عن الكفر حصول الايمان الكامل للمبغى من دخول النار في مشيئة الله تعالى ويقدم من كلام بعضهم
اخر قريب منه وهو ان العبد ان وجد من نفسه التصديق لكن غير مأمون من ان يرتكب بعض منافيات التصديق وهو غير
مقبول ومن نظري باب الفاظ الكفر من الفتاوى ان ظهر عليه ان الكفر قريب من شرك النفل فلا استثناء صحيح ولما نقل عن
بعض الاشاعرة تعهد لقول المصنف السعيد قد يشقى انه يصح ان يقال ان مؤمن ان شاء الله تعالى بنا على ان العبرة اذ اعتد
في الايمان والكفر السعادة والشقاوة هما الطاعة والمعصية اعم من الايمان والكفر قيل يساويانها بالخاتمة حتى ان المؤمن
السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره طول منصوب على الظرفية على الكفر العصيان الكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ
بالله منه وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس وكان من الكافرين فان لفظ
الماضي يدل على ان كفره سابق على عدم صحبه مع ان كان محتهد بالطاعات حتى عد من الملائكة تعليماً وفيه بحث اما اذا
تفجوز ان يكون المعنى كان في عمله تعالى واما ثانياً فلان كفره سابق على نزول الآية واما ثالثاً فلان كان بمعنى صار كثيراً استعمالاً
ولعل قول الشارح اشير لشارة المضعف الاستدلال وبقوله عليه الصلوة والسلام السعيد من سعد في بطنا من الشقي من شقى
في بطنا من راه الزمان بسند صحيح عن ابي هريرة ومعناه على ما صح في الاحاديث ان الملك الموكل بالنطفة يكتب عم الحسنين
ورؤيته وسعادته وشقاوته ولا يخفى ان الشارح ذكر ثلثة وجوه لجواز الاستثناء فالاول التبرك او هضم النفس والثاني الشك في
حصول الايمان الكامل الثالث الشك في ايمان الخاتمة وان كان الحاصل في الحال ايماناً مع العمل فظهر الفرق بين الثاني
الثالث اشير جواب لما الى ابطال ذلك بقوله وَالسَّعِيدُ قد يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله منه او يعصى بوالطاعة
والتشقى قد يستعد بان يؤمن بعد الكفر او يطيع بعد العصيان وادرج عليهما تغيير السعادة والشقاوة محال لا يوجد التغير
في السعادة والاشقاء وهما من صفات الله تعالى وتغيرها محال اجاب بقوله وَالتَّغْيِيرُ يكون على السعادة والشقاوة اللتين
هما من احوال العبد دون اقسامه وَالاشقاء بل لعل لولا حد يتعلق به الاسعاد مرة والاشقاء مرة بلا تغير فيما كما يتعلق به
الاشياء مرة والاهامة مرة بلا تغير في صفة التكوين وهما من صفات الله تعالى الكلام على الحصر اعني الصفة الالهية هو الاسعاد
والاشقاء ولا السعادة والشقاوة وبدن الحصر يقع الكلام جنبياً عن الجواب فانهم لما الاسعاد تكون السعادة والاشقاء تكون
الشقاوة فلا تغير على الله تعالى وكلاهما صفات بل فيما يتعلق به التكوين ولا استخالة فيما مهن من ان القديم لا يكون محلاً
للمحوادث وكل ما يقبل التغير فهو حادث لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فهذا دليل من الشارح على ان تغير ذات الله تعالى وصفاته

محال ولا يخفى على المتأمل ان ليل الشارح غير مطابقة مدعى المصنف لان مقصود المصنف ان تقدير السعادة والشقاوة لا يوجب تغييرا
 فذاته صفاته تعالى وليس مطلوب ان التغيير في ذاته مصفاة محال فاقوم والحق انه لا خلاف بين الخفية والشافية في المعنى لان
 ان اريد بالاهتمام والسعادة مجرى حصول المعنى اى التصديق والا فقراره هو حاصل في الحال بل اشك وان اريد بالاهتمام والسعادة
ما يترتب عليه النجاة والفرات فهو في مشية الله للقطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول اى منع الاستثناء امراد الاول اى مجرى
 حصول المعنى ومن فرض المشية اعاستثنى اراد الثاني اى ما يترتب عليه النجاة.

بسم الله الرحمن الرحيم الكرام في النبوة قال المصنف رحمه الله وفي ارسال الرسل بضمين وقد يسكن السين جمع رسول
 نفعول من الرسالة وهو ذكر الضمير لان المصدر لا يجب اعتبارا انه سفارة العبد السفارة التوسط على سبيل يصل الخير من طرف
الطرف بئذ الله سبحانه وبين ذو الالباب اى ذوى العقول جمع جلب بالضم والمتنصم لانه لا يعيث الرسول الى الجانبين الحيوانات
 العجم وفيه اشارة الى الرد على فريقين احدهما من زعم ان لكل نوع من الحيوانات رسولا من جنسهم بقوله تعالى وان من امة الا خلا
 فيها نذير وشد الفاضى عياض لا نكار عليه لانه يلزم اتصاف الكلب للذئب وبالنبوة اما الآية فالمراد بها ام البشر ثانيا بما حملته الفلاسفة
 زعمان من كل عقل فلا يحتاج الى النبى يحكى عن سقراط انه قيل له لوهاجرت الى موسى عليه السلام كان خيرا فقال نحن معشر
 اليونان لا حاجة بنا الى تذيب غيرنا ولكن الحق انه مفترى فان كان من الزهد العباداة محال عظيمة حتى تنزل على النبى عن عبادة
الاهنأ وبالجمله كانت اعظم الفلاسفة تلازمة الانبياء والمجاهدين في اتباعهم من خلقية اى مخلوقاته وهو مستدرك ولا يعبد
 ان يكون اشارة الى دفع شبهة الكفار هي ان النبى يعبت بالتكليف وهو اضرار بالخلق ودفعه بان تصرف الله سبحانه وخلق ليس
 بظلم ليزيح عنه للسفارة والارادة الالهية اى ليزيل الله سبحانه والعباد بها بالسفارة عليهم جمع علة وكلاهما بالكسر اى امر اضم من
 الجهل والشك والشبهات فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا لقوانين العدل والاخرة كالشواهد الابدى من لبيان ما
 قصرت وقد عرفت معنى الرسول والنبى في صدر الكتاب والمختار عندنا لشارح مساواتها وهو الظاهر من كلام المصنف اذ عطف
 كون النبى اعم كان الحق ان يقول في ارسال الانبياء حكمة مبني مؤخر اى مصلحة وعاقبة حميدة اعنا فاع لم يرسل اليهم وفي هذا
 اى في قول حكمة اشارة الى ان ارسال الرسل واجب لان فعل الحكيم لا يكون على خلاف الحكمة ولما كان مذهب المعتزلة ان بعث
 الرسل واجب على الله سبحانه بحيث يستحيل تركه مذهب الاشاعرة انه لا يجب عليه شئ والبعث فضل منه العادة الالهية جاريت به
 تقضاه صلح الكلام بقوله لا بمعنى الوجوب على الله تعالى كما زعمت المعتزلة فانه باطل بل بمعنى ان تضيية الحكمة تقضيية القضية
 بتشديد الياء حكم الفاضى والحكم وضع الصانع وقد يرد شبه الحكمة بالحكم او الصانع ولا اول اظهر المعنى ان حكم المصلحة يقتضى ارسال
 لما فيه من الحكم بغير نفعه جمع حكمة والمصالح والحاصل ان الوجوب عادى بمعنى ان العادة الالهية جاريت بالارسال لا الحكمة تقضيية
 اى تزحم جانب وقوعه مع جواز تركه والماتريدية يعترفون بهذا الوجوب ويفارقون المعتزلة واللفظ يقولون هذا وجوب مزاده
 تعالى لا عليه عاية للاراد وليس ارسال بمشتمع اى بجمل كما زعمت السمنية بضم السين وفتح الميم كقار سمات وهي بلدة بالهند

والبراهمة قوم من قدامكفار الهند ينسبون الى برمن الهندي واعترض عليه بان بعض البراهمة يقولون بنسبة ابراهيم وادم عليهما السلام
ودفعه ظاهر لان انكار بعضهم يكفي لقولك بنو فلان نزلوا واستدل هؤلاء على الاستماع بوجوه احد هان الانزال لا يمكن الا بقول الله
سبحانه ارسلناك وهو لا يوجد اليقين لمجوز ان يكون من كلام الجن واجيب بانه يجوز ان ينصب الحق سبحانه عليه ليدل ويخلق
في الرسول على اضطرارنا انها ان جبرئيل ان كان جبرئيل احد من الحاضرين ان كان محمداً كان وبيته محمداً واجيب
بان خالق الرئية هو الحق سبحانه فيجب ان يكشف الملك على الرسول ويجيب عن غيره ثالثها ان التكليف مضر للعباد فلا يكون مصلحة
لهم واجيب بانه مشقة قليلة مرجبة لمنافع عظيمة دائمة ولا يمكن يستوى طرفاها في نظر العقل بحيث لا يرحم العقل جانباً قومه غير محمداً
الله يحض ارادته كما ذهب اليه بعض المتكلمين وهم جهلوا الاستدلال القائمين بان العقل لا يحكم بالمحسن القبح وازداد سبحانه يفعل ما يشاء
بمحض ارادته بلا عرض اذع والشاخر قد جرى في هذا المقام على راعا الماتريدية ومن الجانب ما ذكره بعض المحققين من ان قوله ولا
يمكن يستوى طرفاه مر على من يعترف بالامكان وينكر الوقوع لعدم المرجح وعقل عن قوله كما ذهب اليه بعض المتكلمين لان المنكمل لا يكون
الا من اهل القبلة ولا يتصور منهم انكار الرسالة وفي الكفاية قال عامة اهل الحق ان الانزال من الله تعالى من قبيل الهكناث قال طائفة
من اصحابنا انه واجب من الله تعالى على معنى انه من مقتضيات الحكمة انتهى ثم اشار المصنف الى وقوع الانزال بقوله قد ارسل
وفاكنا بقوله مبشرين ومنذرين ومبينين وطريق ثبوتها بقوله وايدى بهم بالمعجزات وتعيين بعض من ثبتت رسالته بقوله اول
الانبيا ادم عليه السلام واخرهم محمد عليه السلام وقال وقد ارسل الله تعالى من البشر اولي البشر ليعتدوا نسل الامم برسولها ولانه
لا يستطيع كل واحد من الناس ان يروى الملائكة ثم اعلم ان كلام المصنف مبنى على ذكر الغالب في الوقوع والاهم بالبيان والا فالذ هب ان
محمد صل الله عليه وسلم معوث الى ثلثين وهما يجثمان الاول ان من الملائكة رسلا قال الله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا من
الناس وهم المقربون الذين يبلغون الامر الذي الى عوام الملائكة والى الانبياء البشر، الذنا واختلف في ان من الجن سلام لا تقبل نعم
لقوله تعالى يا معشر الجن ان اسلم اليكم رسل منكم فيصوم عليكم اياتي وقيل لا ورسول الجن في الاية هم الذين يجمعون الشرع من النبي
يبلقون الى قومهم كالجن الذين سمعوا القرآن بظن غلظة مبشرين لاهل الايمان والطاعة بما تحته والثواب تعميم بعد تخصيص
مؤذنين لاهل الكفر الصيوان بالناظر العقاب فان ذلك اى العلم بالثواب العقاب اسبابها عام لا طريق للعقل اليه واما ما ذكره الفلاسفة
من المعاد الرحمان في تعلمهم اخذوا عن الانبياء واخترتوا وتاويل لنصوص الناطقة بالمعاد والجسماني على ان بيانهم فاصولهم حصراً
سبب الثواب في العلم والعقاب في الجهل وان كان اى ان حصل طريق للعقل فيما نظرا اى يحصل بانكاره تيقن لا تتبصر تلك
الانظار الا لو اوجد بعد احد اعصاب العقل القوي المستعد لهذه الانظار قليل الوجود فلا يوجد اثنتان في قرن احد وهذه
مبالغة وهو كلامهم الذين نشأوا في فترة الانبياء واهتدوا الى بعض الامم الشرعية بعقولهم فهم زيد بن عمر بن نقيل القرشي كان
يوتل الله سبحانه ولا ياكل هليلج على الاقسام وكان يقول خلق الله الشاة وانزل لها من السماء ماء قائم انتم تن جوفها على غير اسمها من
شعرها ارباً واحل ام الف رب ؛ ادين اذا تقسمت الامم - تركت اللات والعزى جميعاً - كذلك يفعل الرجل البصير - و

قد انعم الله على النبي ولم يصح ومنهم ابو بكر الصديق لم يبعد صنفاً وكان يعتقد ان الكفر باطل ومنهم ابو الغفاري الصبي قال
 صليت قبل ايامك بالنبى صلوات الله تعالى عليه ولم اعواما كما في صحيح مسلم ومبيّنين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدين
 والدين ثم ادبنا لها اقدم وعكس الشارح ان الدين اشرف فانه تعالى خلق الجنة والنار اعد الاهل تبارك فيهما الثواب و
 العقاب وتفاصيل احكامها مبتدأ والخبر مما لا يستقل والضمير للثواب العقاب والجنة والنار الاول ادق بقوله الاول والثاني و
 طريق الوصول الى الاول بادا الطاعات والاحترار عن الثاني بتبرك السيئات مما لا يستقل به العقل وفي هذا المقام اشكال صعب و
 هو ان الصحيح عند الشارح ان من لم يبلغ الدعوة فهو ناج سواء كان في زمن فترة الانبياء او بعده وجعل الشارح او هو كما يسلكه السفاك
 وقال جلال الدين السيوطي اتفق عليه الامة ولا شاعرة من اهل الكلام والا حصول نص عليه الشافعي واستدلوا بان آيات منها
 قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا انتهى فعلى هذا يكون ترك ارسال النعم للخلق والجواب ان اطلاق النجاة مذاهب
 جمع وهناك مذاهب اخرا حدها التعذيب على من لم يعرف وجب الواجب وحدت مع الادلّة عليه كثيرة تايم التعذيب على من
 عبد غير الحق سبحانه والفرق بين اللذسين ان الخالي عن المعرفة والشرك معذب على الاول لا على الثاني والفرق بين علي واول الرسول
 في الآية بالعقل او على ارادة التعذيب العاجل في الدنيا ثالثها ان اهل الفترة يتجنن بارسول يوم القيمة وعن ابي هريرة قال
 اذا كان يوم القيمة جمع الله اهل الفترة والمعونة والولوع والاهم ولا يكتمتم ارسال اليهم رسولا ان ادخلوا النار يطيعه السعد وتكون
 عليهم برؤسها ومن لم يدين خلتها يحب اليها فيقول الله تبارك وتعالى ايا عصىتم فكيف برسلي فالغيب قال ابو هريرة اتهموا بالاشم
 وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهذا حديث صحيح مرى موقفاً وورقاً بالفاظ معناها بالعنى واه احمد بن حنبل بن ابي عبد الرحمن
 وغيرهم وهذا المذهب هو الصحيح اذ لا السيوطي وحمل عليه النجاة الذي حكى اتفاقاً لا شاعرة عليه ثم نقول لا يخفى على عاقل ان هذا الاحتمال
 اشدها من ارسال الانبياء بتكليف الطاعات بل تعذيب من جعل الواجب تعالى او عبد غيره اي اشتم من ارسالهم لان الاهتداء
 بالنجاة سهل من الاهتداء بالبراهين في الاهليات فاحفظه فانه من خواص الكتاب ثم شرع في بيان الخواارج اللذنية بقوله وكذا
 خلق الاجسام النافعة والضارة من الاديوية والسميات وقد ثبت ان علم الطب منافع الاديوية ومضارها انما عرفت بالوحى ثم اخذها
 الحكماء عن الانبياء وبسطوها ويحيز ان يعيد الكواكب السعدية والخسة من جملة الاجسام النافعة والضارة وقد نزل بها على ادريس
 عليه السلام ثم اندس بعد هو فخلط فيه الناس الخيم يصيب اذا حكم على فائمة تنبوت ويحلى اذا حكم على غيرها هكذا الحال في علم الرمل
 ونزوله على ادانيال عليه السلام ونسب بعض الخمين الاجسام النافعة والضارة بالاحلال الحرام وفيه بحث لان الحلال الحرام عند ما لا يحكم
 الثابتة بالشرع فقط لا من توابع كيفيات الاجسام كما زعم العقول ولم يحبل للعقول الحواس الاستقلال بمعرفة ما ومن زعم الحكماء وعرفوا
 بالتحارب فلم يدقق النظر في عجاب المنافع والمضار كيف يدرك العقل ان طرية الكبد المشوية شفى على الليل كحل اذا كان الشترى
 معرف للخصيب فوسط السماء اجيب الدعوة ثم شرع في بيان الخواارج العامة للدين والدين بقوله وكذا جعل القضاء والاحكام الواقعة
 فيها وهو مفعول اول منها ما هي ممكنات مفعول ثان ويجوز ان يكون حالاً ويجعل بمعنى الخلق لاطرون للعقل بالحرز ما صاحبنا

من الإيجاب السلب كصفة المم والبصير الحق سبحانه وحشر الأجساد ووجي سدة المنتهى للروح الحق فطمحه السماء ونظم الهدى و
 للرجل نزول عيسى عليه السلام وانفطرح مملكة الكسرك وخراب الدنيا من العين الفصحى والبركة في العدم الرزق من صلة الرحم الخ غير ذلك
 مما لا يحصى مما لا ينقل بما في الدين الدنيا ومنها ما هي اجبات بنظر العقل كحدث العالم او عتعت ككثيرك الواحد سبحانه وكونه
 في حجة ومكان لا تقهر تلك الواجبات الممتنعات للعقل لا بعد نظري فكلو دائم اولى طويل وبجته كامل بحيث لو اشتغل الانسان
 بهما لنظرو الجسد واخره الضمير لا يمشي واحد او يتناول المذكور لتعطل الكثر مصالح من تدبير المعاش فكان من فضل الله و
 رحمة ارسال الرسل ليعاين ذلك اشارة الى القضايا اولى جميع ما ذكر من الجنة والنار ما بعد هجرها قال الله تعالى وما امر سننك
 يا ايها النبي صلواته عليه وآله الا رحمة حال على سبيل البالغة نحو يد عدل من الضمير للرفع او المنصوب والثاني انهم او مفعول اليه
 للظلمين قد يتشكل كون رحمة للكافرين ويحجب بان حرمانهم لقصصهم وعدم قولهم الرحمة واجب بعضهم بان الهم السابقة كانت
 تخفف ثم بخلاف امته وادبر عليه بان لا يلام بيان كلام الشارح لانه استشهد بالاية على ان ارسال الرسل كلام رحمة وكان
 المراد بالرحمة بيان منافع الدين والدنيا واعلم ان ما ذكره المصنف والشارح ابطال الشبهة متكرري النبوة وهما ان العقل مستقل بمعرفة
 الهم فلا حاجة الى الانبياء وبقى في هذا المقام اجبات شريفة البحث الاول قال العلماء الاسلاميون لا بد في النبوة لثلاثة شروط احدها
 الاطلاع على المعينات وهذا باتصال رحمة بكلماته المقربين اى العقول المنتقشة بعض الكلمات ثانياها ان يطعمه هيو الوفاة
 فيتعرف فيها ما يشاء من قلب الهوام ماء واحداث السحب الاطوار الزكوال والصواعق وهذا لان كل نفس في متصرف في فهمها
 فالجسد من النفس القوية ان تصرف في جسم آخر الشان ان يرى القوى المحركة متمثلة ويجمع كلامهم وحيا ولكن لا يوجب لصومهم و
 كلامهم الا في مجلس مشترك كالرفا الا ان غيرهم لا يجد نحو ذلك الا في النوم وهم يجد ذلك في اليقظة لقوة نفسهم ثم قالوا لو يجب
 وجود مثل هذا الشخص اذ به يتم نظام المعاد والمعاش والفياض جل شأنه يعطى اذ في ما يحتاج اليه كالحاجب لكف العرق عن
 العين فكيف لا يعطى ما هو من اعظم ما يحتاج اليه هذا المحص كلامهم في اثبات النبوة وللتكليف مناقشات عليه لكن في كلام الصوفية
 تليحوا توافق بعض البحث الثاني زعم الحكماء ان كالات النبوة تابعة لاستعداد مادة البدن اعتداله ودرهم المتكون بان الحق سبحانه
 يختص برحمته من يشاء وفي كلام صاحب الفتوحات ما يوافق الحكماء وعندى انهم لو جعلوا اعتدال البدن من الشرط العادية يتم
 بعد البحث الثالث شرط للهي في النبى المذكورة وقد بعضهم قد ذهب الى نبوة هريم عليها السلام بل ام موسى عليها السلام بل امرة
 فرعون ودليلنا انما يوجب امارة المرة اجماعا فكيف يوجب نبوتها البحث الرابع الشبهة ان النبى يبعث بعد اربعين لانه حين يبطل العقل
 وفي الدليل نظري المعتمد فيه النقل وقل القاضى ابو بكر النخعي كان عيسى عليه السلام رسولا من حين الصبا لقوله في المهد جعلني
 نبيا واجيب بانه كقوله عليه السلام كنت نبيا وادم بين الماء والطين وآيتكم اى الانبياء اشارة الى التساوي بالمحجرات الناقصة
 للعادات جمع محجة التاليل لغة كلاما متون سانية او اللقل من الوصفية الى الاسمية او بتناول اية محجزة وهي امر وظهر بخلاف العادة
 الى العادة الالهية وكل فعل تكرير صدق هو الصانع سبحانه فهو منسوب الى العادة ثم ان ظهر فعل على خلافه فهو خارق للعادة وزعم

بعض الناس ان المراد من العادة البشرية وهو مخالف لكلات المشائخ وان امكن تصحيحه على يد مدعي النبوة احتراز عن الكرامات و
الاستدحاجات عند نجدى المتكبرين اعراضهم اضافة المصدر الى الفاعل اولى المفعول وفيه احتراز عن الازهاصات على وجه
حال من فاعل يظهر بغير المتكبر عن الايمان بمثله فيحتمل ان يكون بيانا لوجه التسمية بعد التعريف وان يكون من جملة التعريف
احتراز عن السأحر والكاهن الدرعى للنبوة هذا جعل الكلام ولتوضيحه اجازات البحث الاول انما الخوارق سبعة احدها المعجزة من
الانبياء ثانياها الكرامة لاولياء الله المعونة لعوام المؤمنين من ليس فاسقا ولا وليا بها الاهاص للنبي قبل ان يبعث لتسليم الاجام
على النبي صلى الله تعالى عليه واله واولاده بعضهم في الكرامة وبعضهم في المعجزة اجازات خامسها الاستدحاج للكافر والفاسق المجاهر
على تق غرضه سعى به لان يوصله بالتسريح الى الناس سادسها الالهانة للكافر والفاسق عن خلاف غرضه كما ظهر عن مسيلة الكذاب
اذ تهمض ذمها نصار محلو وس عين الاخر نصار اعنى سابعها الحول لنفس شريعة تستعمل اعمالا مخصوصة بامانة الشياطين ومنهم
من لا يبعد خارقة العادة جارية بظهوره عن كل من يراد هذه الاعمال والكهانة من السحرو هي الاخبار بما سمع من الجن العتث
الثاني اختار الشارح الاله يدل الفعل لان المعجزة قد تكون عند ما كدم احراق النار من اختار الفعل قال المعجزة تنبريد النار العتث
الثالث شرط بعضهم ان لا يكون المعجزة مقدر اللبني فاذا مشى على الماء وطار في الهواء وليس المعجزة مشبهة وطير من بل نفس المقدرة
عليها والقدر ليست مقدر له والصحح ان نفس المشي والطيران معجزة الرابع شرط بعضهم التوضيح بالحدى والصحح ان
القرآن الدلالة على الحدى كاذنية البحث الخامس شرط الجمهور ان يكون المعجزة مقارنت للحدى فان المتقدم على الحدى لم يكن لها
اختصاص بتصديق النبي ولا باس بالتأخر زمانا قليلا و اعترض عليه بانها قد تم على الاعجاز اذا قال معجزتى ان يخسف هذا الجبل بعد
شهر وانخسف مع ان غير مقارن اجيب بان المعجزة اخبارها الغيب وهو مقارن نعم ظهر صفة الاعجاز متأخر عن وقوع المعجزة ولا
محل زية البحث السادس شرط بعضهم ان يطابق المعجزة الحدى فاذا قال معجزتى ان ينطق هذا الشجر لم ينطق بل نطق الحجر لا يكون
معجزة وتركه الشارح لدلالة الحدى عليه التزاما لان الحدى يطلب شاهدا ولا شاهدا بدن الموافقة وقد يقال تركه لان ظهور
المخارق عن الكاذب وعند تأييد بحث البحث السابع فالاولا يجب تعيين المعجزة بل بيقين ان يقول انا انك مخارق من المخوارق فان
عارضه معارض قال القاضى بطل الاعجاز وقال غيره لا يبطل الا اذا كان مماثل للمخارق الاول مثل ان يكونا لهما انطق بجرا واذا كان
المعجز ميعنا فلا بل في العارضة من الماتلة البحث الثامن اذا قال معجزتى ان ينطق هذا الحجر نطق بانه كاذب فهل يكون معجزة نال الالهصاص
لا بل الهانة تزيد الجرم بكذا واذا قال معجزتى ان ينطق هذا الميت نطق بانه كاذب اختلف الاصحاب فيه قال القاضى بطل الاعجاز
كالجرح وصح بعض العلماء خلافه لان المعجز اجراءه وقد نعم الميتم ذوقه واختياره فيكون كثيرة من الممكن بين قال بعضهم هذا
اذا عاش مدة بعد الاجراء واما اذا انطق وعاد ميتا في الحال فهو كتكذيبه البحث التاسع اجمع المحققون على ان ظهر المخارق عن
المتنبئ هو الكاذب في دعوى النبوة بحال لان دلالة المعجزة على الصدق تطعية وقيل لو جاز لم يعجز الله سبحانه عن تصديق
انبيائه وقالوا قد دل الاستقراء على عدم ظهوره وكان مسيلة الكذاب المتنبئ يلجأ الى الادوية فيعجز رسل الافرح ليست شعرة وكان مطبوعة

ابن خويلد المتنبى يجعل البيضة في الحبل والنوشاد رحتي تلين فيجعلها في الزجاجه فيصب عليها الماء ليعود الى حالها وهكذا كانوا
 يفعلون الليل العادي بلا ظهور حوارق وهما اشكال ثلاثه الاول حكي عن النقاش انه ادعى النبوة وكان يرسم الدائرة بلا فجار
 ويرسم انه منحرج قلت حكاية لاسد لها على ان احدنا لو استعمل ذلك لقد عليه الثألي كيف لا يظهر الحارق من المتنبى يظهر من مد
 الاوهية كفرة عن الرجال اجيب بان حارق المتنبى يبطل حكمة ارسال الرسل لاشتباه الصادق والكاذب بخلاف خازن التالفة
 للدولة الفاطعة ان الراجب ليس بحجم محتاج الى الاكل والشرب الثالث صحرا صبيانثا موثقي المدينة يسمى ابن صياد و
 ادعى النبوة فلقية النبي صلى الله تعالى عليه والو لم فاضمه له بعض سورة الدخان فقال ابن صياد اضمرت الدخ وهذا حارق من
 المتنبى الكاذب اجيب بان لم يرك الضمير كالميل بعض وهذا الجواب ليس بهرضي عندي وتحقيق الجواب يتوقف على ايراد
 الحديث وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم اطلق فرهط الى ابن صياد فوجرة يلعب مع الصبيان فقال ابن صياد اتشهد اني
 رسول الله فقال امننت بالله ورسول ثم قال للنبي صلى الله عليه والو ما اترى قال يا تبي صاد وكذوب قال رسول الله صلى
 الله عليه وسلم اني خبأت لك نبأ وخيال يوم تاف السامريد خان ميين فقال هو الدخ فقال اخسا كذا في صحح البخاري وم قال
 انما يتمم الحارق عن المتنبى اذا وجب التخييط ولا تخليط هنا لا عتراف بانكاهن بأتبي من الجن محبر صاد وكذوب الميت العاشر
 نقض تعريف المجرة بسحر المتنبى وكهانة عند المتحدي واجيب اولها بان يستحيل ظهورها عن المتنبى الا همقرا نابدليل الكذب كما
 في قصة ابن صياد ولا نقض بالفرض وثانيا باننا لا نعلم ان السحر الكهانة هما بعجز المتحدي عن معاينة الترتبها على اسباب
 معلومة في علم السحر الكهانة بل قال بعضهم هما عما دان لا خادقان وذلك اى التأييد ثابت لا يلو التأييد بالجزء لما وجب
 اى لم يجيب قول قوله ولما بان اى لم يظهر الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب واختلف العقلا في كيفية دلالة المجرة على الصدق
 فالحكم على انه بطريق الوجوب اى لا يمكن تخلف العلم بصدقه عن المجرة لان الذهن يستعمل وافاضة المبدى الفياض على المستعد
 واجب قال المعترلة بطريق التوليد كتولد حركة الفتاح من حركة البهد وقال الاشاعرة جري العادة الالهية كما قال وعند ظهور المجرة
 يحصل الجسم بصدقه بطريق جري العادة باالله تعالى الباء الاول متعلقة بالجزم والثانية يحصل والثالثة تجرى بتخلق العلم الضررى
 بلا نظر وكسب بالصدق متعلق بالعلم عقيب ظهور المجرة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك اى حصول العلم الضررى
 بالمجرة مع امكان نقضه كما اذا ادعى احد مجهر من جماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك اركنت انا صادقا في دعوى
 اني رسولك فخالف عادتك وقم عن مكانك ثلاث مرات بان تقوم ثم تجلس ثم تقوم وهكذا تفعل الملك يحصل جزاء اذا الجملة
 علم ضررى عادى منسوب الى العادة الالهية بصدقه في مقالتة وان كان الكذب ممكنا في نفسه لاحتمال ان يكون قيام الملك كاجر
 اخبر غير تصد يفة والتصدى الكاذب فان الامكان الذاتي بمعنى التجويد العقلى قيد بذلك لان اهل العرف يظفون الامكان
 على الايجاز لف العادة وهو اخص من الذاتي لان تكلم الصبي ممكن بالذات لا في العرف والامكان العرفي ينافى في حصول العلم القطعى
 فانك لا تكاد تجزم بوقوع المطر اليوم باسكندرية ابعدهم وقوعه لا ينافى في حصول العلم القطعى كعلمنا بان جبل احد بضمين جبل

بمدينة لم يقلب اليوم اوفيا مضي ولا اول اظهر ذهابهما مع امكانه اى امکان الانقلاب فنفسه قال المحققون العلم العادى علم يقين ضرورى
 جرت عادة الله تعالى بخلقه فى العاقل مع حكم العقل بان تقيض غير محال ومثلهما لا تمثيل غريب وهو ان العلم قطعانا اذا خرجنا من
 البيت لم يقلب اوانه وخبث السقف رجلا علماء بالعلوم الدقيقة من المحرطات والمجسطى مع ان العقل يحكم امكان الانقلاب فى
 نفسه اما عندنا فالان الصانع جل شانئنا يفعل ما شاء واما عند الفلاسفة فيقولون ان يتفق وضع فلكى غريب تقضى الانقلاب من وجه
 الى وجه ان علم ان تجويد العقل الانقلاب لا يرفع العلم القطعى بعدم الانقلاب وهذا من عجائب القدرة كذلك هنا اى عند ظهور المحرطة
 ويحتمل ان يقال عند قيام الملك يحصل العلم القطعى بصدقه بموجب العادة بكسر الجيم اضافة الصفة الى الموصوف ويقال بقبحها
 مصدق يبنى معنى الايجاب لانهما العادة الالهية لما يتخلق العلم الضرورى احد طرف العلم الحسن فكما ان العلم الحسى قطعى فكذلك العاقل
 انزلت الضرورى منصرف فى البدن يهوى والحسنى والقطرى الحسنى والجرىب المتواتر قلت العادى من الحسنى بهذا معنى
 يزعم ان الاسباب عند المشاهدة منصرف فى الحسنى العقل الخبر المتواتر ووجه الاحتمال ان العادى من جهة عندهم فى العقل اعلم ان لمن
 يتكلم النبوة شهادت فدلالة المحرطة على صدق النبى فاولى ان يحتمل ان يكون المحرطة فعلا للرسول لان العلم الحسى تعالى انما يقدر
 عليهم ما عجزوا عن غيرها اما ان نفس مخالفة لسائر النفوس فى الماهية اولان فى اخصاصية فيصد عنه ما لا يصد عن غيره اولانه
 ساحر وسحر لا يعرف غيرا واعرف بطسهم واما هو بالتحريم يعرف الوضع الفلكى المقضى لفضل غريب الثانية ان يحتمل ان يكون المحرطة فعلا
 لبعض الملائكة او الشياطين لقصد اضلال الخلق وعصمة الملك انما تعرف من النبى فلا يجزئ التمسك بها على صدقة الثالثة سلمنا
 انها من فعله تعالى لكن لانهم ان قصد بها تصديق الرسول اما اوله فلا خلافه فلفعل تعالى عندهم واما ثانيا فلا يجزئ ان تكون
 لاجابة دعوة واما ثالثا لظهور ان يقصد بها امتحان الخلق كالاستدجاجات ليحوزوا عنه باجتهادهم فيكون لهم ثواب الراجعة يجزئ ان
 يخلف الله تعالى المحرطة لتصديق الكاذب لانه لا يقهر عند الاشاعة من الله تعالى شئى الخاصة ان يحتمل ان لا يبلغ التصديق من هو قادر عليه
 السادسة يحتمل ان يكت القادر على التحدى طمعا الى النبى او خوفا من شوكته او اشتقاله باه من الالهى المعاشية السابعة يحتمل ان لا
 يكون خاضقا قبل ابدل لعادى اراد الله تعالى جرياتها فاجاب الشارح عن الكل جوابا واحدا بقوله ولا يقدر ذلك العلم احتمال كون
 المحرطة من غير الله تعالى كالنبى او ملك او شيطان او كونه لا لغرض التصديق بل لامتحان الخلق او كونهما التصديق الكاذب مثله بعض
 المحتملين باسناد اجاب فرعون وهوسو فانها من الامتحان الى غير ذلك من الاحتمالات كلاحتمالات الثلثة الاحيرة فلا يقدر العلم
 الضرورى بمجرد العقول النانرا امكان عدم المحرطة للناظر انه لو قد عدمه لم يلزم محال واول الاية ادم واخرهم محتمل عليها
 الصلوة والسلام اما بتوهم عليه السلام بما لكتاب الدال على ان قوله تعالى ان الله تعالى يا ادم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها
 رزقا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة مع القطع بان لم يكن فى زمن نبي اخر بالا جوارح فلا مرد ان يحتمل ان يكون الامر النبى على لسان نبي
 اخر فهو اى الامر النبى بالوحي لا غير الا لا يتبينه نبي اخر وفى بعض النسخ فهو المخصوص بالوحي لا غير الضمير ادم عليه السلام و
 اعترض عليه اولا بقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه فاذا اخضت عليه فالقيد فى اليه ولا تخافى ولا تخفى فهو وحي امر نبى

ولا نبوة وكذا هم قيل لها لا تخزي وهزى اليك بجمع الخلة واجب بالتزام نبوتها ولكن التحقيق انه لا نبوة في النساء واجاب بعضهم بان
 الوحي المستلزم للنبوة هو ما كان للتبليغ ووحى آدم عليه السلام كذلك لحواء لادعى ام موسى وريم وثانياً الخنثار عند العلماء ان
 الاله الذي كان قبل نبوة تمسكوا بذلك في حرم من ينكر صفة الانبياء بعد النبوة وفسر الاحتجاب بالنبوة في قوله تعالى وعصى آدم ربه
 فغوى ثم اجنبا به ربه واستر له عليه بان كان في الجنة ولا امة هناك فلا نبوة واجيب بمنع ذلك كدفع الاستدلال بان حواء امة
 بان يحيى الوحي لتكليف نضر النبي بالتبليغ وكذا السنة نفس اذ في قلت يا رسول الله اى الانبياء كان اول قال آدم قلت يا رسول الله
 ربي كان قال نعم بنى مكرم ثم اى احمد اى منزل عليه الصفح وعن ادم امة ان رجلاً قال يا رسول الله انى كان آدم قال نعم ثم اراه
 للعالم وابن جبان في صحيحهما والاجماع على نبوة من السلف واهل السنة فانكار نبوتهم على ما نقل عن البعض من المتقدمين يكون كفراً اختلفت
 جارية في الحديث ان نوحاً عليه السلام اول رسول بعثه الله كما في صحيح مسلم اجيب اى بعثه الله الى الكفار بخلاف آدم وشيث فانها ارسلا
 الى المؤمنين لتعليم الشرائع واما نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فلان ادعى بالنبوة واطهر المحجزة وكل من ادعى واطهر فربوبى افاض على
 النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المحجزة فلو جزم احد هما انه اظهر كلام الله تعالى القرآن وتحدى به بالبلغا والتحدى بالمعاصرة والمخاطبة
 والبلغ من يقدر على تركيب كلام يتحتم اهل اللسان مع كل بلاغتهم وذلك ان العرب كانوا عند بعث النبي صلى الله عليه
 وآله وسلم في غاية من الفخافة والبلاغة وكان بعضهم يعارض بعضهم بنظم نثره حتى يقال علفت القصائد لسبع باب الكعبة وهى
 لامر القيس بن حجر الكندى وطرفة العبد البكرى وليد بن ربيعة العامرى وعنترة العسبى وعمر بن كلثوم التغلبي والحارث بن جذاعة
 اليشكري فجعل الله معجزته من نوع البلاغة كما جعل محجزة موسى عليه السلام من جنس السحر وعيسى عليه السلام من جنس
 الطب لا تنهار السحر والطب في زمانها وفي تاريخ الفلاسفة ان جالى نوس كان في عصر عيسى عليه السلام فجزمه من معارضة قصر
 سورة منه فاذا الله تعالى دعاهم اولا للمعارضة جميعه حيث قال فليأتوا بحديث مثله ثم قال فاتوا بعشرون مثله ثم قال فاتوا بسورة
 من مثله فجزموا عن الكل مع تمامهم على ذلك اى حرصهم على المعارضة واصل التهاك ان يزعم الحيوانات على شئ حتى يهلك
 بعضهم بعضا حرصا على اخذ حتى خاطرهم بهجهم غاية للجزع والخاطرة الايقاع في الخطر الهلاك والبلاء زائدة والمهجر جمع هجته وهى
 الرجز والدم مطلقا ودم القلب اى وقعوا اراحم اودما هم في الخطر بالمخارات واعرضوا عن المعارضة بالحروف المتعارضة
 هى الضرب الشديد من الجانبين بالسيف كما هو شان العاجز عز قائم الحجته ولم يقل عن احد منهم مع توفى الدعوى اى كثرة
 الاسباب الداعية الى النقل الايمان مفعول مالم يسم فاعله لينقل بشئ مما يدل عليه اى يقارب القرآن مفاعة من الردو فبميتين
 وتشد يد الواو وهو القرب وفيه مبالغة اى لم ياتوا بما يقاربه فضلا عما يماويه في البلاغة وهذا جواب عن شبهة المعاند بن حيث
 قالوا يحتمل ان يكون بعضهم عارض القرآن ولكن ستره اصحابه لم ينقلوه وتقرير الجواب ان الاعداء يومئذ اكثر من الرمل الحصى
 من المشركين والمنافقين واليهود والنصارى فالعادة حاكمة بالضرورة بالالمعاصرة لو تعقت لنقلوها وستصحابه مما يزيد حرص
 المخالفين على النقل فدل ذلك اى عجز البلاغ قطعاً عما نزل من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله عليه وسلم

علماء عادياً لا يفتح فيه شيء من الاختلافات العقلية على ما هو شأن العلوم العادية. إشارة إلى الجواب بعض شبه الملاحظة فيها أن يحتمل أن يكون محض صواب الله تعالى عليه سلم بأرغى في البلاغة فتأقفا على أهل زمان ومنها أن يحتمل أن يكون في العرب من يقدر على المعارضة تكسكت خوفاً وطعماً وأجواء ومنها أن يحتمل أن القادر على المعارضة لم يبلغه قصة تحدي البلاغة القرآن في هذا البحث مسائل شريفة المسئلة الأولى ما اختلف المسلمون في وجه إعجازها الذي أعجز العرب على أن يقولوا فإداهان البلاغة القصوى ووظيفة البشر وهو مختار للجهنم وعرض البلاغة على وجهه لكن الصحيح أنها امر وق لا يمكن التعبير عنه كونه الشعر الملاحظة وتناسب المعاني ثانياً أنه الصريف وهو مختار الاستناد إلى أبي سحنى والنظام العتري والشريف المرتضى الشيعي نعمان القرآن ليس بالبلاغة فوظيفة البشر ولكن الله سبحانه أنصرف القوى والعقول عن معارضته مستلذين بأنه مركب من الكلمات المستعملة في العرب وأجيب إن لو لم لقد كل عربي على معارضة سبحانه وانلُذ اباطل ثالثها الأسلوب الغريب الخارج عن نثر العرب ونظماً وهذا مختار بعض المعتزلة رابعها جميع البلاغة والأسلوب هو رأي امام الحرمين القاضي أبي بكر الباقلازمي المسئلة الثانية قد ذكر المحققون أنواعاً من الإعجاز في القرآن احدها الاختيار بالمعانيات من الوثائق المستقبلية واسرار المناقبين ثانياً التأثير في القلوب حتى اسلم كثير من المعاندين من فروع بعض الآيات على قلوبهم ثالثها التخصص عن الزيادة والنقصان مع طول الزمان وحرص الأعداء سيما الشيعة والملاحدة عليه رابعها السلامة عن الاختلاف مع الطول وذكر بعضهم هذه الوجوه فيما أعجز العرب وليس بوجه إذا أعجاز العرب موجود في أقصر سورة في كل زمان بخلاف ما أعرف المسئلة الثالثة اختلف في أن العلم بكون القرآن معجزاً يدعى أو نظري والذي اختاره القاضي الباقلاني أنه ضروري على العرب العارفين بالبلاغة ونظري على غيره المسئلة الرابعة زعم بعض المعتزلة أن الإعجاز يتعلق بجميع القرآن وفيه نظر لقوله تعالى فأنزلنا سورة مما مثلت وكان الإعجاز ثبت بمكة والقرآن لم يكن نزولاً قال القاضي المعجز سوسة طويلاً كانت أو قصيرة وقال بعضهم انفسوا السور كالنكر وما يساويه في عدل الحروف معجز واستدل بعضهم بقوله تعالى فليأتوا بحديث مثله على أن قليله وكثيره معجز ولو اية قصيرة المسئلة الخامسة طعن الملاحدة في إعجاز القرآن بوجوه احدها أنها قد نجد خطب الفصحاء وتصادمهم ابلغ قلنا هذا من قصص المعتزلة بحكام العرب وكان كفاراً كثير مع شدة عدائهم يرتصون رؤسهم اذا سمعوا التلاذ به ويقولون لا يشبه كلام البشر يزعمون من شدة اثره في القلب انه يحس ثانياً ان الصحابة اختلفوا في ان التسمية والفاتحة والمعجزتين من القرآن فلو كان معجزاً بلا حتم لم يشبه عليهم فانهم عرب قلنا التسمية من القرآن اجماعاً وانما الخلاف في كونها جزء من كل سورة وانكار الفاتحة والمعجزتين مروى عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه لكن المحققين علم انه موضوع او انه مرجع عنه ثالثها ان الصحابة لما جمعوا المصاحف لم يكتبوا الآيات الا اذا في حافظها بتأيد من قلنا كان بعض القرآن نسخ ثلاثه فكان طلب الشهود على ان غير منسوخ القراءة رابعها قال وما علمنا الشعر قال وما علمي انهم ان كبري متبين من بحر المتقار وقال ن تناووا الرحمتي تنفق من الوصل قلنا ما لم يقصد نظمه فليس بشعر كثيراً ما يقع كلام غير الشعراء من وابلأقصد خامسها قال ما فوظنا في الكتاب من شيء وليس فيه الحوادث اليومية وحزبات مسألاً الطب الفلسفة بل لفظ

ايضا اجيب بان اوله بالكتاب اللوح او الشئ اصول الدين سادسها فيه تكرار بلا فائلا كقصته موسى عليه السلام وكما في سورة الرحمن اجيب بان للتكرار فردا من التوكيد الايقاظ والاهتمام بالشئ ولذا قيل ازله تعالى يجب الصلوة وموسى فاكثر ذكرها والتكرار المصلحة كثيرا في كلام بلغا العرب سابعها ان فيه تخانحون هذا لساحران على قرعة ان المشددة اجيب بان بعض العرب لا يعملون ان وبعضهم يشتمون الف المنثى في الاحوال واما نقل عن عثمان ان فيه تخانح موضوع عند المحققين واما اول سهوا الكاتب فانها ان فيه تناقضا نحو هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء وفي موضع اخر ذكر خلق السماء ثم قال ولا راض بعد ذلك دحاها اجيب بان خلق الارض مقدم ودحوها متأخر ويطلب تمام هذه المباحث من كتابنا سادس المنثى وثانيها انه قد نقل عنه من الامم الحارقة للعادة ما بلغه القدس المشترك منه كل ما مفعول ما به اسم فاعله الضمير فمنه راجع اليه ومن الاول بيان له اعني بالقدر المشترك ظهر المعجزة حد التواتر مفعول بلع وان كانت تفصيلها اي تفصيلها من احواد اي اجزاء كشيعة على وجودها ثم يريد ان تواتر القدر المشترك يفيد المقطع كما ان التواتر يلحق معلومان تفعا مع انهما منقولان في ضمن حكايات نقلت كل واحدة منها باحد الراوي وهي اي الامم او تفصيلها المذكورة في كتب السير بكرة السنين ونحوه اليا راجع سيرة بالكم هي المصلحة وهي كتب يذكر فيها احوال الانبياء والاولياء وقد رويت حوارق لا تخصي عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم تكلم اليها ثم رات الازهار مرات والاشجار مرات وشهادة الكل بنبوته كما جرح الخلق يوم ترك الالهيته بشايع الملائك العظيم من طعام قليل مرات عديدة ونوع الماء من اصابه حتى كفى قوما كثيرا وشفا الامراض الصعبة من السحرة والنعيم الجراحات والظلم المنكرة والاعضاء المقطوعة والخطوات والظلال الغمامة والاشفاق القوم والاشجار والغيابات الكثيرة جدا لا غير ذلك مما جمعه اهل الحديث في محلدات وصرح بان ما تزكوه اكثر مما ذكره وهم يباحثوه وان القاضى عياض المالكى قال قد بلع كثير من المعجزات حد التواتر والنسبة والحكم بانها اجزاء الاحاديات من منزلة النظر في الاحاديات وهم من حكم تواتر عند قوم لا عند قوم فان بعض الناس يعلم وجوده بعد التواتر وبعضه لا يعرف اسمه درى حديث شق القوم على وعبد الله بن مسعود وابن عمر بن عباس واس وحذيفة وجبير بن مطعم رضوا الله تعالى عنهم بعد ما نقل به القرآن ورى حديث نبع الماء وبركة قليلة جماعة من الصحابة فذهب انس وجابر وابن مسعود رضوا الله تعالى عنهم والاحاديث فيه كثيرة جدا ورى احاديث بركة الطعام بضعه عشر من الصحابة درى احاديث كلام الشجر اجابها حكم جماعة فذهب على ابن عباس ابن مسعود وابن عمر انس واسامة ويعلى بن مرة ويريقة وجابر رضوا الله عنهم وحديث بكاء الجنع متواتر او بضعه عشر من الصحابة وحديث اجابة دعائه متواتر معلوم بالضرورة ثم رى اكثر هذه الاحاديث عن الصحابة ايضا فذهب من التابعين ثم تزل رثا في ترايب هذا المختص كلامه القاضى وهو الحق فعلى هذا يكون حكم الشارح يكون تفصيلها احاد القلة تتبع الرايات او مبني على تقدير التسليم والمتزل عن تواتر كونها التواتر معي الجميع لان الاول ما قد ينكره المانح بخلاف الثاني ان قلت المتواتر ما معهم من قوم فان سماع هذه الاحاديث قلت نظر الكتاب والسامع متساويان فافادة العلم فان اذ بلغك مکتوبات عن قوم واشتملت على مضمون احد حصل العلم به قطعا بلا سماع فكذلك كتب الحدیث المقررة فاطنا الارض شواغرا تغنيها لتفصيل العلم القطعي لناظرها فاحفظ هذه الفكرة الجليلة وقد يستدل الارب البصائر بجم بصيرة العقل المهتدى الى الحق على نبوته بوجهين احدهما هذا من افادات الامم محفل الغزالي وحاصل ان كمال الحال الانبياء فهو نبى ما تواتر من

احوال قبل النبوة من الصدق والامانة فكانت قرش تقول انهم يكذب قط وكانوا يلقبونه بالاميين ومن الوفاء بالعهد حتى اتام علم كان
 ثلاثه ايام لرجل قال له انا نيك الساعه وحسن الخلق والجنب عن الاضمام وعادات الجاهلية وعبادة الخلق سبحانه في غار حراء وحال اللذرة
 اثنى عشرة الناس الى الايمان من تحمل المشاق الشديده في تبليغ الحق والاجتهاد باللسان والسان دعوة الملوك للجهالة فملك غسانا وكسرا
 فارس وقيصرا وم رجاشي الحبشة وموقوس مصر وغيرهم مع ان بعضهم اوعى بالبش فم يخيف مع قلة اعوانه واسباب وبعد تمامها عين
 فخر البلاد ودخل لسان في ذريته فوجا وطاع العرب كلهم وجارته الهذلي والرسول من ملوك الاطراف فانه لم يغير اخلاقه من
 المسكنة والمواضع للفقراء والشفقة على المتألمين والامل في القناعة بطعام قليل وثوب خشن مسكن ضيق كساة المساكين وقد كانت
 تجلب اليه الاموال لطيفة من الغنائم والحراوات فينفقها على الناس ولا يبرخ نفسه شيئا حتى توفي ودرعه هو كانت قرش تقيم يوم
 فخر مكة ان قاتلهم احمدين فقال لا ترتيب عليهم اليوم يظفرون لهم وهو ارحم الراحمين واخلالة العظيمة جمع خلق بضمين اما خاوتة فلم يملك
 عن شيء فقال لا واما شجاعة فلم يفرق ولو عظم الباس يوم احد حين وكان يقوم ففصف الحرب تدمرهم واما حله فزنى وانه جارة يهودى
 يسألها يذا فجلس مع حتى صلى الناس العشاء فجعلت الصحابة يهتدون فها هم النبي صلى الله عليه وسلم قالوا يهودى يحسبك قال ان لصاحب
 الحق مقالا فاسلم اليه حتى وقال كنت اخرج حله كما في القولاة واما تواضع فحسبك ان خير من ان يكون نبيا ملكا او نبيا عبدا فان خارا يكون
 نبيا مبدأ فادخل الى مجلس يجعل يرتد من هيبة قال لا تخف فان كنت بملك ولكن ابن امة تاكل القديس لو جمعت اخلاقه لصارت فارت من
 غير ان تحصى كيف وقد قال الله تعالى انك لعلى خلق عظيم واحكام الحكيم المشفلة على الحكمة من اداب الطهارة والصلوة وقواعد النكاح
 والطلاق والبيع والعتبة والقضاء والشهادة والمواريث وغيرها افضل والفقه مع ادلت بحجت لو نامل لما قل فيه علم ان هذا التدبير من
 احكم الحكمين وقال الامام الشافعي لو نظر اليه حتى والنضارى وكتب الامام محمد بن الشيبانى الامنوا بالاشك واقدما حيث يحجره لا يبطال
 الاقدام القدام والاحكام النأخر والقرار والجبين والا يبطال جميع بطل بفتحين وهو الشيوخ الذي يبطل ماء المغتسلين فلا يقص منه وجه
 ان الناس اخبروا عن احوال يوم حنين وهم عليه العذر جعل يزجر بفلت عليهم ويقول له انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب ووثوقه
 اعلمت اذك بعصمة الله تعالى اعظم في جميع الاحوال قد صرح انه كان يام بعض الصحابة ليحرسوه الليل فلما نزل ولده يعصمك من الناس
 قال نصر فارتد عن عصمى الله تعالى فلم يامر حراسته بعد ونبأته على حاله من غير جرح واضطراب لدى الاحوال جمع هول وهو الخوف اى
 عندها اما الهجرة من مكة الى المدينة تليلا ولا اختفاء والغار فكان بام الله سبحانه لان القتال كان حراما عليه والصبور واجبا قبل نزول آية
 القتال ومع ذلك لما دفع المشركون على الغار وقال ابو بكر رضي الله عنه لو نظر احدكم الى قديم لا بصرة قال ما ظنك يا مشركين الله نالها
 بحيث لم يجد اعلانه مع شدة عدل ورحمه له وحوصه من على الطعن منه الجار متعلق لم يجد مطعنا مقفول لم يجد ولا الى القدر فيه
 الجارصلة القدر سبيلا اى ثبتت اوصاف كمال بحيث لا مطعن فيه للعدو ثم لا يخفى ان ما ذكره الشارح هي احواله الظاهرة واما
 الباطنة فاجل واعظم منها لكنها حجت عن العوام ولذا قال العارف ابو يزيد البطامى رحمه الله لو بل الخلق من النبي صلى الله عليه وسلم
 ذرقم يقع لها ما دون العرش فان العقل بعد الاطلاع على سيرة الانبياء الماضين يحجز بحزم من سائر العلوم العادية بما تنافع اجتهاد

هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع الله تعالى عطف على اجتماع هذه الكلمات في حق من يعلم الحق تعالى ان الضمير من يفتر عليه
 بدعوى الرسالة والكتاب وتشريع الاحكام النوامي ثم يجهل عطف على مجمع ثلاثا وعشرين سنة فان النبي صلى الله تعالى عليه واله
 ولم يبعث وعمره اربعون سنة وثم في وعمره ثلاث وستون سنة على الصحيح وقد ادعى بعض الكذابين النبوة كسبيلة اليمام والاشجور
 العنسي وسجاح الكاهنة فقتل بعضهم وتاب بعضهم وبالحجة لم ينتظم امر الكاذب في النبوة الا اياما معدودة ثم يظهر يقوى الله سبحانه
 دينه على سائر الاديان كما وعد في القرآن وقوع الاظهار في بعض الاوقات والبلاذ كافي في صدق الوعد فلا يرد انه قد يغلب الكفا
 على بعض بلادهم اسلاما اما غلبة الكفر في اواخر الزمان فهو ثابت باخبار النبي صلى الله تعالى عليه واله وهو من دلائل نبوته و
 بصره على اعدائه ويحجى اشارة من الكتاب والحديث وشرايفه من الفرائض والسنن بعد موته الى يوم القيمة وبعض هذه الامور
 وان كان الخلف دعواه في غير الانبياء لكن مجمع هذه الامور حجة قاطعة حصرية وتاريخها هذا المسلك للاهمام الرازي وحاصله
 ان تمثيل كميل الانبياء فهو نبوي انه ادعى ذلك الامر العظيم اى النبوة بين اظهر قوم يضم الهارم جمع ظهر خلاف البطن ويقال هو
 ظهر لهم واظهرهم اذا كان في وسطهم وهم يحيطون به ومن زعم ان معنى اظهر قوم اغلب قوم فلم يعرف اللغة ككتاب لهم ولا حكمة
 معهم اى لا شريعة ربين لهم الكتاب وطهارة وعلمهم الاحكام والشرايع من الواجبات والسنن والحرمان والمباحات واتم مكارم
 الاخلاق من الحياء والجد وصلة الرحم والكرام الضيف ونحوها اى اظهرها وعلمها الناس بحيث لا يزيد عليه واحمل كثير من
 الناس في الفضائل العلمية والعملية ونحو العلم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله دينه على الذين كل كما وعد بقوله هو الذي
 ارسل رسوله بالهتكم دين الحق ليظهره على الذين كل ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واعلم ان شواهد نبوته صلى الله عليه وآله
 كثيرة لنها نصوص التولية والاخبار ومنها بشارتها اهل الكتاب قبل مولده وبعده الى ان بعث محمد ه الاقليل ومنها اخبار الكهنة
 عند مولده وبعث ومنها ما وجد في الكنائس القديمة مكتوبا وفي الاحبار منقوشا قبل ان يتولد ومنها هو انفا للجن الاصحابهم
 من الانس ومنها ما ظهر ليلة مولده من محمد نار بحوس وشنق ايوان كسرة وزول النجوم واضاءة ما بين السماء والارض الى غير ذلك
 مما فصل في التواريخ ثم شرع في اثبات ان نبوته عامة وانه لا نبى بعده بقوله واذا ثبت نبوته والحال انه قد دل كلامه وكلام
 الله المنزل عليه على متعلقه بدل انه خاتم النبيين وانه مبعوث الكافة للناس اى جميعهم بتشد يد الفاء من الكف وهو المنعم كان
 اجتماعهم يمنع خروج فرد عنهم بل الى الجن والانس ففي الحديث ارسلت الى الخلق كافة وختمت في النبيون مره مسلم وفي القرآن و
 لكن رسول الله وخاتم النبيين وعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قال ارسله
 الى الجن والانس وراه الدراري بل ذهب بعض العارفين الى انه مبعوث الملائكة والشجر والحجر ايضا اخذ بقوله ارسلت الى الخلق
 كافة وبما رى من شهادة الاشجار والحجر بنبوت ثبت انه اخذ الانبياء جزاء الشرط ونيه خلاف بعض الشيعة زعموا ان الائمة الاثني
 عشرة انبياء واليزيدية اتباع يزيد بن ابيسة ففرق من الخوارج زعمت انه سيعت من العم بنى بكتاب وينبئ هذا الدين بدنيا الصابرين
 وهذا ضلال وكفر فان قلت فما تقول في قوله عليه السلام سيكون بعدى ثلاثون كلهم يدعى انه نبى ولا نبى بعدى الا ما شاء الله

قلت قال أئمة الحديث هذا الاستثناء موضوع ووجهه من سعيد الشافعي المصلي صلب على الزندقة ولو صححت فأول بعيسى عليه السلام وما ينكر الأمام محمد الغزالي رحمه الله في هذا المقام فافترأ عليه وان نبوتك لا يختص بالعرب كما زعم بعض النصارى بل بعض اليهود أيضاً وذلك لأن بعض كل من الفريقين انكر نبوته رأساً والبعض الآخر زعموا انه صبغت الى العرب فقط لانهم اميون ولا حاجة الى النبي اهل الكتاب وهذا الزعم منهم باطل لانه ادعى البعث الى الناس جميعاً والنبى معصوم عن الكذب باجماع منا ومن اهل الكتاب فان قيل اعترض على كونه حاتم النبیین قد ورد في الحديث كما في صحيح البخارى وسلم وغيرها نزول بعيسى عليه الصلوة والسلام بعدة فقلنا نعم قد ورد لكنه اى عيسى عليه السلام يتابع محمد صلى الله عليه وسلم فيحكم على شريعة لان شريفة قد نسخت فلا يكون ابيه الوحى اى يتجدد بالشرع اما نفاخ الوحى مطلقاً فمختار الى دليل ونصب احكام جديدة نازلت قد جاء في صحيح البخارى وسلم ان عيسى عليه السلام يضع الجزية اى لا يقبلها عن الكفار بل يجبرهم على الاسلام وهذا حكم جديد اجيب بان هذا من اخبار النبي صلى الله عليه واله وسلم بان قبول الجزية حكم مؤقت الى نزوله فيكون عدم قبولها من احكام هذا الشرع وقد يجب بانه قد ينهى الحكم بانتهاء علمت من غير ان ينسخ شرع جديد كقسط نصيب مؤلفه القلوب بعد ما اعزاه تعالى الاسلام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل شيخ الاسلام الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله ان عيسى عليه السلام يجتهد ويقدر ان يأخذ الاحكام عن نبينا محمد صلى الله عليه تعالى عليه وسلم بل وراسطة ومن المحائب ما ذكره بعض المنسوين الى العلم في كتاب ساه اشير الجلس ان الحضرة عليه السلام كان يدخل على الامام ابي حنيفة رحمه الله كل يوم وياخذ منه الشريعة فوات الامام بعد خمس سنين فكان حضوره وقبوله كغيره من غير ان يغيره حتى اكمل علم الشرع في خمس وعشرين سنة اخرى ثم امر الله تعالى الحضرة عليه السلام ان يذهب الى الامم الى القاسم القشيري ويعلم ما تعلم عن ابي حنيفة فعلم في ثلاث سنين ما تعلم من ابي حنيفة في ثلثين سنة فنصار القشيري وحيد عصره والعلم والكرامات وصف الف كتاب وضعه في الصدق وامر تليده ان يطرح الصدق في نهر جحيم ففعل فواى الماء قد اشق وظاهر منه يدل اخذ الصدق فسأل الشيخ عن هذا السر فقال اذا نزل عيسى بن مريم طلب الكتب المحمدية فلا يجيد ها فينزل جبريل عليه السلام ويقول ارك الله تعالى ان تذهب الى نهر جحيم وترجم رقتين وتقول يا امين الصدق ان انا عيسى فاعطى الصدق في نيله اليه فيعمل بمذاهب ابي حنيفة رحمه الله انتهى كلامه وهذا بهتان عظيم ولا يشك عاقل في ان محمد الله تعالى وكلته لا يخط عن درجة المجتهدين ثم الاصح انه يصلى بالناس ويؤمهم عطف نفسه ويقتدى به المهدي الامام الموعود لانه افضل من المهدي فاما ما ذكره في هذا التصريح فظن ركذ في دليله لان المعتمد فمشاله النقل لا العقل وعن جابر بن مرفوعه انزل طائفة من امتي يقفون على الخلق ظاهرون الى يوم القيمة فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعالى صل لنا فيقول لا ان بعضهم على بعض امر اكرامة الله هذه الامتراءه وسلم وفي حديث اخر يقول المهدي تقدم فصل بالناس فيقول عيسى عليه السلام انما اقيمت الصلوة لله فبصلي خلف رجل من لذي شراه الطبراني عن ابي سعيد مرفوعه من الذي يصلى عيسى بن مريم خلفه شراه ابويعهم وعن عمار بن ياسر مرفوعاً يا عباس االله تعالى ابتداء هذا امرى وسيختم بغلام من ولدك يملوك اعداك كما ملئت جوراً وهو الذي يصلى بعيسى واه الدار قطنى

والخطيب وقال في الصواعق يصل المهدى بعيسى كما في الاحاديث واما ما صححه السعد القنأزي فلاشأ هذا لان القصد بامانة المهدي
 انما هو اظهار عيسى نزل تابعا لهذه الشريعة ثم قال يمكن الجمع بان عيسى يقفدى بلهدى او لا لاظهار هذا الغرض ثم بعد ذلك يقفدى
 به المهدى على قاعدة اقتدار المفضل بالفضل انتهى عندي في هذا الجمع بحيث لان الحاجة اليه انما هو عند تعارض الحدتين ولم
 يرد حديث في ابتداء الهدى بعيسى عليه السلام وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث على ما مرى ان النبي صلى الله
 عليه وآله وسلم سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعه وعشرون الفا عن الامامة قال قال ابو ذر قلت يا رسول الله كم
 وفارعة الانبياء قال مائة الف واربعه وعشرون الفا الرسل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر رجلا غير ابراهيم وعن ابو ذر قال قلت
 يا رسول الله كم المرسلون قال ثلاثمائة وبعثة عشر رجلا غير ابراهيم وفي رواية مائة الف واربعه وعشرون الفا واظن ان
 لما نظ جلال الدين لما تف على هذه الرواية وقال جلال المحلى في التفسير بعث الله سبحانه ثمانمائة الف نبي اربعة الاف من بني
 اسرائيل واربعة الاف من سائر الناس انتهى وفي بعض الكتب الف الف واربعة مائة الف واربعة مائة الف واربعة مائة الف
 عدد في التسمية اي في ذكر الانبياء فقد قال الله تعالى منهم مائة الف فصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن من يؤمن
 فعل جعلهم من الامم في ذكر العدد وان يمدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عدد اكثر من عددهم واكثر من غيرهم من هو فيهم
 ان ذكر عدد اقل من عددهم واكثر من غيرهم من هو فيهم ان يعنى ان خبر الواحد على تقدير اشتراكه على جميع الشرائط المذكورة في اصول
 الفقهاء لا يفيد الا الظن وهي احد عشر في الاصول الحنفية اولها اسلام الراوى ولو روى مسلم ثم مات ثم ابدل ثابها عقده الكامل لو سمع
 صغيرا ثم روى كبيرا صح ثابها عدلته وهي حجان رعاية الدين على رعاية الهوى والاجتماع عن الخسائس كالاكمل في الطريق والصحابة كلهم
 عدل عند اهل الحق ويقال مستوف الحال من التابعين واتباعهم عند الحنفية وقال الجمهور لا بد من التعديل اما من بعدهم فالعدول
 اجماعا ويقبل رواية البتة ان الان يكون بدعة كفر او وافق روايته بدعة او يكون داعيا الى بدعة او يستحيل الكذب كالحطابية
 رابعها الضبط وهو تحضية اللفظ ودم معناه عند السماع ثم حفظه الوقت والرواية ويجوز الرواية بالمعنى عند الجمهور للعالم للحاذق و
 عن ابي حنيفة روايتان خامسا اتصال الاسناد ولم يعتركه بعض الحنفية وزعموا ان التفتة لا ارفع الحدوث فحسن الظن يقتضى ان
 الحديث بلغ متصل الاسناد والمختار عند محققهم قبول الاسناد من التابعين واتباعهم فقط واما الجمهور فلا يقبلون المرسل الا
 عن رسول العتقات فقط كالحسن البصرى رحمه الله سادسا ان لا يكون الخبر مخالفا للقرآن ومثلا بالحدوث الدال على مد بقاء الدنيا
 لنص القرآن على ان علم الساعة عند الله تعالى وحده سابعها ان لا يخالف الحدوث المتواتر والمشهور ومثله بحد بين القضاء بشأهدين
 لا بد يخالف قوله عليه السلام البيضة على من ادعى واليمين على من انكر وهو مشهور تامها ان لا يكون فحاده يقتضى العادة تشهده كحديث
 انتفاض الوضوء بميل الذك وحمل الجازاة فانه لو صح لم يروه الاحاد لعموم البلوى تاسعا ان لا يكون متروك الاحتجاج به في عهد الصحابة
 مع اختلافهم والمسلكت حديث وجوب الزكوة في مال الصبي فان الصحابة اختلفوا فيه لم يحتج احداهم بالحديث فعلم ان الحديث
 عاش هناك لا يشكروا الراوى ولا يعمل بخلاف حديث بطلان نكاح المرأة بلا اذن الولي رواه الترمذى عن عمره عن عائشة ثم

سال بعضهم الزهري عنه فلم يذكره وحديث غسل الأثداء سبعة من نوع الكلب مرى عن ابي هريرة وثبت عنه الاكثر بثلاث
الحادي عشر ان لا يهل العجايب بخلاف الحديث مع عدم خفاء الحديث كحديث اخراجه الزاقي عز وطف سنة فان عمر بن عبد العزيز
عنه اذ يرضيا بالنبي بعد ما فقه عمر رضي الله عنه سجلا فلقى بالرمم مرتدا فلو كان النفي حلالا لم يتركه كالحديث لوارثه المجلد كاهل
الحديث شرط وكلامه في بعض الشروط المذكورة وحمل استقصاءها كما كتبنا في كتابنا في النفي عليه السلام ولا عبرة اى لا اعتبار بالظن في
باب الاحتماديات لان الحق سبحانه ذم فمما يعتقدون بالظن فهم قال تعالى ان الظن لا يغني عن الحق شيئا وقال ان يتبعون الا الظن
بل الظن انما يعتبر في العمليات حتى كان الثابت بالظن واجبا وعندنا في الطلاق نفى العبرة بنظر المتنازع ذكره الظنات في
عقائدكم كقتل الملوك والبشر السلف نقلوا الاحاديث الافراد في احوال المعراج والقرعة الحنة والناظر مع انه لاحظ اللعل فيها
فلو لم يقصد ها كان سر ايتها عبا ووجهها وعدم منسا ويا وذا باطل بل الحق ان المذموم هو الظن الفاسد او الظن فيما يمكن فيه
اليقين بالاستدلال مع التكليف باليقين فيها كوجود الواجب ووحدة وصدق الذي صلى الله تعالى عليه وسلم اما الظن بحكم
الدليل الظني مع عدم امكان تحصيل اليقين فغير مضموم نأخذ كثيرا ما يقع فيه اللطائف الخوارزمية وما يؤيد ما ذكرنا ان
ابا البركات النسفي اورد سؤالا على ان خبر الواحد لا يفيد اليقين وتقريبه ان الاحاديث الافراد في الاحكام الاخرى لا يظن بها
الا في العلم ثم اجاب بان عقد القلب عليها نوع من العمل لان العقد مغاير للعلم اما اوله فلا ان المقدم يعتقد بلا علم اذا العا
ضروي واداستدلاله وهو عارض عنها واما ثانيها فلا ان الكفار المعاندين كان لهم علم بالحق فكل الله تعالى وحده وابها و
استيقظتها انفسهم ظلموا علوا انتهى مختصا خصوصا يريد ان خبر الواحد لا يعتبر في العقائد ولا سيما مثل هذا الحديث كما
على الواضع عن العبرة كما فصلها بقوله اذا اشتمل خبر الواحد على اختلاف مراتبها كسب من مائة الف وما يتجلف
وقد تقررا الاختلاف يوجب التشكيك للعارض وكان عطف على اشتمل القول بموجب بغير الجهم اى بما يوجب الخبر الواحد
ويقتضي مما يقضى الاضواء راسدين المخالفات ظاهر الكتاب وهو قوله تعالى منهم من لم نقصص عليك وهو اى ظاهرة
ان بعض الانبياء لم يكن للنبي صلى الله عليه وسلم اول قلت فيجب ترك الاقتصار لا يصح قول المصنف رحمه الله ولا ذلك ان يقتصر
فلنا مخالفة الكتاب ام محتمل غير ثابت اما اوله فلان عدم ذكر القصص لا يستلزم عدم ذكره في مجمل وفي تمام الشارح
لفظ ظاهر اشارة اليه اما ثانيها فلا ان محتمل تاخر الحديث عن الآية ويحتمل عطف على يقضى مخالفة الواقعة مع كون المخالفة
خطرا في هذا المقام وهو عد النبي من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على قوله لا يحتمل ومخالفة او عد فاذم على ان
اسم العدد اسم خاص في مدلوله ومعناه لا يحتمل الزيادة والنقصان ان قيل كثيرا ما يفسر سبعون بالكثير كما قيل في قوله تعالى
ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يقف الله لهم وفي قوله عليه السلام ستغفروا امتي عشرين وسبعين فمرة قلت فسر بالمعنى
المجازي والشارح المراد عدم الاحتمال بحسب المعنى الحقيقي وكلهم كانوا محببين مبالغين عز الله تعالى لان هذا الاحتمال النبليغ
معنى النبوة والرسالة قيل لف ونشره النبي من ينبي اى يجبر والرسول من يبلغه وهي بكتة جيدة صادقة ناصحين للخلق

اي يطلبون الخير لرم للنايطل فامة البعث والوسا لة و في هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب في التبليغ وغيره خصوصا فيما
 يتعلق بالشرع وتبليغ الاحكام وارشاد الامم فان الصعقة فيها اظهر والا لفاظ الثلاثة متقاربة جميعها لا يصح واحد زها عن نحو جار زية
 وذهب عمر واما عمداً فالظاهر من كلامه انه تفصيل لمطلق الكذب سواء كان في التبليغ او غيره ولكن المطابق لاحكام المتكلمين كرامه في
 مصنفاته انه تفصيل الكذب في التبليغ ولما الكذب في الامور الدينية فكسائر الذنوب هو مختار للخيار المدقق فبالاجماع ايضا المحجزة
 تدل على صدق في كل ما يبلغ واما سموا فعند اكثر من اى ذهب للجمهور الى عصمتهم عن الكذب في التبليغ سهواً ومنهم الاستاذ ابو اسحق
 الاسفراينى وينسب الخلاف الى القاضي ابا تلالى بناءً على ان المحجزة انما تدل على صدقها فيما تصد تبليغ وقال بعض العلماء ان الباقلاني
 لا يكره العصمة ولكنه يقول بحجة العصمة هو الاجماع والنصوص كالمحجزة وانتار القاضي عياض المالكى العصمة عن الكذب مطلقا في التبليغ
 وغيره سهواً وعمداً وادى اجماع السلف عليهم السلام كانوا يادرون الى تصديقهم عن غير توقف واستفسار عن العهد الهول لان من عرف الكذب
 منه ذات الوثوق بصدقه وهذا ينافي حكمة النبوة وفي عصمتهم عن سائر الذنوب اى ماسوى الكذب في التبليغ تفصيل وهو انهم معصومون
 عن الكفر قبل الوحي وبدء الاجماع قال عياض تقاضت الاخبار عليهم نقل نبوة في كافر واستدل بعضهم بان يوجب حجة الكفار عليهم وكذا
 عن نعيم الكبار اى بعد النبوة والارادها غير الكفر عند الجمهور وهم ماسوى المشيئة بخلاف المشيئة بقره الحاء وسكون الشين ونظما قوم من البيت
 وفي وجه تسميتهم خلاف قيل لانهم بحجة والجم غشواى وملو وقيل نسبوا الى المشيئة وهو الجانب لانهم كانوا يميلون في مجلس الحسن البصرى
 فانكروا لهم فقالوا لهؤلاء الحشا الطلقة اى جانبها قيل لانهم يعتمدون الزانية بلا تحقيق والمشغولون بالحرام وقيل نسبوا الى حشوة من
 قوى خراسان واما الخلاف في الاعتناء بدليل السمع وهو مذهب جمهور الاشاعرة قالوا العصمة عما سوى الكذب في التبليغ لا تعرف بالعقل
 لان المحجزة انما تدل على تصديقهم في التبليغ وحده بل انما تعرف بالنصوص والاجماع قبل ظهور المخالفين وهو مختار للقاضي الباقلاني
 او العقل وهو مذهب بعض الاشاعرة وجمهور المعتزلة مستدلين بان ظهور الكثرة يقبل الناس عنهم وهذا ينافي حكمة الارسال وهو مختار
 الاستاذ ابى اسحق وادرج عليه ان التعريف في الظهور لاني الصدور والصدور لا يستلزم الظهور واما صدر الكثرة بعد النبوة سهواً وكذا على سبيل
 الخطاء في الاجتهاد نحو ما لا اكثر من وفي شرح المواثيق والمقاصد المختار خلاصه وحكى القاضي عياض الاجماع على العصمة عن البكارة بل اتيد
 عمداً وسهواً واما الصغار فبعد النبوة فتجوز عمداً عند الجمهور ومنهم امام المحميين خلافاً للجمهور واتباء من المعتزلة وقد تبعه الشارح هنا
 المواثيق وفيه تصور لان منع الصغرة عمداً مختاراً مذهب الاشاعرة كما في شرح المواثيق وهو مختار الشارح في التهديت شرح المقاصد
 للجاسية قالوا لا يصد الصغرة الا على سبيل سهواً وخطاء في الاجتهاد وقال جمع من المعتزلة كالجاحظ والنظام يجوز صد الصغرة عمداً
 بشرط ان ينبها عليها فينبها عنها وتجب الصغار هو بالاتفاق هذا مذهب اكثر الاشاعرة واكثر المعتزلة كما في شرح المواثيق بعض المشارح
 على المنع فدعى الاتفاق محل نظره وقال القاضي عياض ذهب طائفة من محقق الفقهاء والمتكلمين الى العصمة عن الصغار كالعصمة عن الكبار
 للاختلاف في الصغار وشاكل تمارها عن الكبار وان المعلم من السلف الاقنار بكل ما صد عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والاختصاص
 بالاشياء الامايد على الخسنة بالكبرى اى لا يجوز الصغرة التي تخرج صاحبها عن الشراة الحسناسة والذمة التامة ولا سهواً لانها توجب

نقرة الناس عن كسرة التلمية قبل السرقعة من الكبار ابراهيم بان الكبيرة هي السرقعة الموجبة للقطع ونصاها عشرة دراهم عند الامام الاعظم وثلاثة دراهم عند مالك رحمه الله والقطيف هو عدم تعديل اكيل الزون في الاخذ والطار بجبة بنون جبة لكل محققين ممن ذهب الى تجويد الصغار عمداً وهماً اشترطوا ان يبينها عليه اي يجبرهم للحق سبحانه بان هذا لا يثبت فيه ما عنده من الانتفاء او من التنبه المراد تركها والاستفراء عنها هذا اشارة الى ما ذكره بقوله وكذا عن تعهد الكبار الى ههنا كل بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة عند اكثر اهل السنة وجمع من المعتزلة لكل في شرح المواضع وذهب المعتزلة وبعض اهل السنة الى امتناعها لانها توجب النقرة للمانع عن الاتباع اي اتباع النبي فيفوت مصلحة البعثة وهي اتقوا الاثم والحق عند الشارح والصعق قبل النبوة منع ما يوجب النقرة ولو كان صادراً عن اباهم كهم في الاهبات العصر الزمان والفقهي اي الزمان في الانبياء بقريته ما بعدك والمطابق لكارم شرح المواضع الزمان في الابرار وقد يفسر بفقهي الاهبات لكن العمل على التأسيس اولى من التأكيد ثم لا يخفى ان كلام الشارح هنا يحتمل ان يكون تأييداً للمذهب المعتزلة فيكون الحق عندهم الكبار مطلقاً والصغار المراد بالذات على النسبة وهذا مختار بعض الحشيين ويجوز ان يكون كلاماً مستأنفاً وهذا الذي اختاره الشارح منسوب في المواضع الى بعض المعتزلة انزلت كيف جاز من الشارح وبعض اهل السنة تفي المفردات بناء على انها تافهة وحكمة البعثة وهذا قول بالقرع العقلي ولا شاعراً لا يقولون به واما هو ذهب المعتزلة قلت هذه كلها نكات بعد التوقيع ذكرت لمناسبة الحكم بالواقع لانها تباين قبل التوقيع حتى تكون دليلاً مستقلاً في اثبات الحكم بحسب العقد الحاضر ومنعت الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده سهاً وعملاً لکنهم جرحوا الظاهر الكفر اشارة الى حمايتهم في الاصل والقرطحتم لم يجزى والصغيرة قبل الوحي ولو هجراً وجرحوا الظاهر الكفر حال النبوة تقيية اخوان من الاعمال على وزن قبيلة والنقية من اعظم اصولهم وبنوا عيدهم كل صد عن علي رضوانه عنه واولاده الائمة العظام من النساء على الشيخين والاعتزاز بصحة خلافتها والسكون عن منازعتها وفسر ابيه قوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ونقلنا عن جعفر الصادق ان قال التيقية ديني ودين اباي ولا يخفى على عاقل ان الظاهر ارضاء الحق خوفاً فيمنع الوثوق باقوالهم وافعالهم بل المعلوم من احوال الانبياء وكل اتباعهم هو اعلان الحق على رغم انفس الملوك الجبارة مع قلة الاعوان وكثرة الاعمال بقي مهابتها بهن التنبية الاول المذكور في كلام الشارح هو من ذهب عمة المتكلمين وخالقهم جموعهم من العلماء فذهبوا الى الصغائر والكبار قبل الوحي وبعده وهو مختار ابي المنتهي شارح الفقه الاكبر الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي قال بعض الشارح زلات الانبياء بسبب زيادة قوتهم والله سبحانه وفي تفسير النسفي انتم سمعتم الا لاطفون اسم الوتة على افعال الانبياء لا يهاونون ذنب ويقومون فعل الفاضل وترك الافضل فوعتوا عليه لان الافضل منهم ترك الواجب من العبادة قال الائمة الشيخ ابو منصور المازني الانبياء اخرجوا الصغائر من الملايكة لان الامم ما من دون اتباع الانبياء الملايكة واختار القاضي عياض عصمتهم بعد الوحي عن كل صغيرة وكبيرة ونسب الى طائفة من المحققين وقال قد اختلف في عصمتهم قبل النبوة وصححوا انشاء الله تعالى تنزيههم من كل عيب انتهى كلام القاضي وزيدة مستدلانهم ان النبي اذا سعى افعال صار مطعناً للناس وكان فعله عند اللعوم انزلت فهذا العصمة مذهب الشيعة قلت ادلا لا باس في الاتفاق الاتفاقي اذ مقصود الشارح اتباع الحق لا فان الشيعة وثانياً ان بين الفريقين بعد الموتون لان الشيعة على

تجوز الكفر ببقية انزلت ذكر بعض الفقهاء ان من ذهب العصاة الانبياء عن المعاصي فهو كما لو كان من النصوص لقوله تعالى وعضوا دم
 رية نفوى واستدل بعضهم على كفر الشيعة بهذا اجيب بان الحق سبحانه تعالى سمى تركه الافضل منهم معصية لعل شأنهم و
 عظم مرتبتهم ولا ينبغي هذا التسمية من غير ذلك **الملك** اذا عاتب زوجه بخطاب خش لم يجز للمسلم ان يخاطب بذلك الاسم والله
 سبحانه اعلم النبي الثاني استدلال الامام الرزى واتباعه **لعصاة الانبياء** عن الكبيرة مطلقا والصغيرة عمدا بوجه احد هاتين تعال
 لاينال محكم الظلمين والمذنب ظالم لا يقال المراد عمدا هاتين لان قول رسولهم نهي النبوة اولى ثنائها راجح اتباعهم في قولهم و
 افعالهم نالها يلزم ان يضاعف عذابهم كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب
 ضعفين ابعا الفاسق مردود الشهادة فيلزم تكذيبهم خامسها **الامر بالمعروف والنهي عن المنكر** واجب اذ ذنب فيكون زجرهم
 مشرفا وهو باطل اجماعا لقوله تعالى ان الذين يؤذون رسوله لعنهم الله سادة المعاصي يستحق العذاب بالنصوص و
 كون النبي يستحقه باطل اجماعا السابع قوله ولقد صدق عليهم ابليس ظنا فاتبوعه الا فرقا من المؤمنين فان خرجت الانبياء
 عن الفريق لزم تفضيل غيرهم عليهم لقوله تعالى ان اركم عند الله اتقاكم فانك الله سبحانه الذي يامر الناس بالبر
 وينهى عن انفسهم وكون النبي من مومنا باطل اجماعا التاسع قوله تعالى بعد ذكر الانبياء انهم كانوا يسيرون في الخيرات وللجموع
 المعروف بالامر عام فيعمل كل خير من فعل وترك العاصية قول تعالى حكاية عن ابليس لا يؤمنون اجمعين الاحكامك منهم المخلصين
 وقال في ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلاصناهم وفي يوسف انه من عبادة المخلصين وبعض هذه الوجوه وان خص بعض
 المطلوب لكن محمدا يدل عليه بل بعضها يعطى العصية عن الصغيرة باليهو ايضا فانكلم اذا اقره هذا **عصاة الانبياء** بعد الوحي و
 عندنا في هذا التفرع نظرا للشراح رحم الله قد توسع في بيان العصية سابقا حتى جرد الصغار عمدا ورحم صدر الكبيرة سهوا ثم تصان
 في التفرع حتى لم يجز الا ترك الاولى وهو ليس بكبيرة ولا صغيرة فهذا التفرع انما يناسب مذ هب من يدقق في عصيتهم حتى لا
 يجزى الصغيرة سهوا ويمكن ان يجاب بوجهين احدهما انه ضيق في التفرع رعاية للاول كما جرت سنة العمل ويحمل ما صدر عن بعض
 الصحابة والسلف على احسن التاويلات وان كان صدر الصغار والكبار جازا عنهم ثانيا انا الشراح رحم الله اختار بقوله والحق منع
 ما يوجب التفرع عصيتهم بعد النبوة عن كل صغيرة وكبيرة بنا على انها من بعد الوحي من المنفرد كما هو مذ هب بعض الشارح فيما

نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشهر بذلك او معصية فما كان منقولا بطريق الاحاد لم ترد فقد صرح غير واحد من ائمة الثابتان
 نسبة الزيادة الى الكذب والخطا اولى من نسبة الانبياء الى المعاصي فمنه ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحضر مع المشركين اذا
 استلبوا الاضمام قال الامام احمد موضوع ومنه ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم نظر الى زينب فاستحسبها فعرفت له زوجها زيد
 فظلمها فزوجها النبي صلى الله عليه وسلم ومنه ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم فرسوة الخيم فلما بلغ ذكر اللات والعزى ومناة و
 ههنا صام الكفا اجرى مدحا على لسانه ففرحت قرين ومنه ما روى انه شك في عصية عائشة وضاعفها عنه بعد ما نزل القرآن بها
 فلم يستيقن الى ان راي صفوان محبوبا يوم صعد شجرة فنزعته الرياح ازره ومنه ما روى ان يوسف عليه السلام هم بالفاحشة حتى

جلس بين علي زينا والحزب انه راى البرهان فلم يتم هكذا استفادة صاحب الفتوحات المكتبة عن يوسف عليه السلام في الرد يا ومنه ما جرى
 اذا و عليه السلام استحسن امره و ذرية فارس للحرب مرة بعد اخرى ليقتل تقتل فتزوجه ولكن في هذا المعالج بحث وهوان الحكم بالرد
 ليس على الخلاق بل اذا لم يصح الاستناد لم يقبل لتاويلات فان بعض احاديث هذا الباب مرى بسند صحيح مع تولد للتاويل للصحیح فلما سأل
 الى اثر غير ضيعة قال الشيخ جلال الدين السبوحى قد تم للامام الرازى القاضى ابى بكر الباقى وامام الحومين والامام ابن فوك و
 القاضى جياض الهمم الغزالي رحمهم الله واخرين اجلاء انكار احاديث صحيح حتى ما سراه البخارى ولم اعتمادا على صعوبة الظاهر
 مع قبول التاويل وتوجب منهم ائمة الحديث التى مختصر المنزلة ذلك قوله عليه السلام يكذب ابراهيم الا ثلاث كذبات ونصرت بقوله
 انى سقيم وقوله بل فعلك كبيره وتورس من سئل من وجهه هذه اخفى وهذا حديث صحيح الاستناد واوله الحد ثون بانها سميت كذبات
 لانها في صورة الكذب فرى من معارض الكلام وما كان بطريق التواتر فصرف عن الظاهر لقول ابراهيم عليه السلام مشيراً الى تكو كذب
 هذا ربي وتاويله ان مرة الاستفهام محذوف والمعنى اهدار ربي بزعمك وكقول ابن تينل لانت كسرت الاضمام بل فعلك كبيره والتاويل ان
 تعظيم الكفار الصنم الاضخم غضب محمل على الكفر وان اراد بالكبير نفسا لكان اعظم بن من ان امكن الصرف عن الظواهر الا وان
 يمكن الحصول على ترك الاولى نحو عصى ادم ربه فعوى وقول موسى عليه السلام رب اظلمت نفسي فاغفر لى وقال غير حص من الائمة
 صلواتهم ترك الاولى منهم عسيانا العظم من اولهم كما قيل حسنات الا برارسات المقربين واستفاد الا نبيا من ترك الاولى هضم النفوسم الا
 فليس من الذنب ولا عقاب عليه او كونه قبل البعثة كما قيل فى اكل ادم عليه السلام الشجرة وكما قيل فى اخوة يوسف عليه السلام على
 تقدير انهم انبياء لكن بعض العلماء صحح انهم ليس با نبياء والله اعلم بالصواب وتفصيل ذلك فى الكتب المبسطة كشرح المواقف القاصد
 وشفا القاضى جياض وقد ذكرنا بعض ما يتعلق بهذا المقام ولذا كررنا فى اخرى و افضل الانبياء محتمل عليه السلام قوله تعالى
 خبر ائمة الاية اى تم الاية اخبرحت للناس تامر من بالعرف وتهمون عن المنكرو ولا شك ان خيرية الائمة بحسب كآرام فى الدير وذلك
 اى كآرام فى الدين تابع لكال نبينهم الذى يتبعون لا يخفى ان الدليل خطاى لان كلنا المقد متين فى حين المنع اما الاولى فلما قررت القوم
 من ان الخيرية كثرة الثواب والثواب فضل منزلته تعالى ولا يلزم ان يكون على حسب الطاعة واما الثانية فلانه

وعندنا فى الاستدلال بركان احد ما اخرج فهو قول لم يعرف لنا لعن من اهل السنة بل من اهل القبلة كلام ثانيا ما احدث المظاهرة
 كقول عليه السلام ان الله فضلنى على الا نبياء وفضل امتى على الامم سراه الترمذى وقوله اناسيد للناس يوم القيمة سراه سلم وقوله انا اكرم
 اقولين والاخرين على الله كما فرراه الترمذى الدامى وقوله اذا كان يوم القيمة كنت امام النبیین وخطيبهم وصاحب شفاعتهم غير غير
 سراه الترمذى امانها كثيرة انقلت صحح ان يهوديا قال والذى اصطفى موسى على بشر فلطم انصارى نقالا لنبى صلى الله تعالى عليه والى الاخرى
 على موسى وقال لا تغفلوا بين الا نبياء سراه البخارى وسلم وفى الحديث من قال ان اخير من بولس فقد كذب سراه البخارى وصححه ان جاء
 رجل وقال يا خير البرية فقال ذلك ابراهيم فلنا اصل التقصيل بين الانبياء قطعى لقوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وقوله
 تعالى ولقد فضلنا بعض النبیین على بعض واما هذه الاحاديث فاجيب عنها بوجوه اصلها انما مسبوحة وفيها من الخيال لا يصح ثابها انما

قبل ان يعلم ان افضل لكل وفيه انه يلزم الكذب ويجاب بان المعنى ان الحكم هكذا في ظني فهو خبر عما في الظن لا عما في الواقع ثالثها ان
 قال ذلك تواضعا وفيه ما في السابق ويجاب بانها انشاء للمقاصع والانشاء لا يحتمل الصدق والكذب رابعها انه منى عن التحيز والرشح
 يؤدى الى تنقيص المفضل عليه اهانته خامسها انه لم يرد بالنهي استواءهم في النبوة وعدم تعاضدهم فيها ويخص حديث يونس بجواب
 سادس وهو ان قصته كما يوم تلة صبرة فنبى المسلمين ان يزعم بعضهم انه اقوى صبراً منه ويدل عليه رواية كما يقول احدكم ان انا ومن
 يونس والاشد لال بقوله عليه السلام ان اسيد ولد ادم السيد الرئيس من سادهم سيادة بالكرسي سيادة وفعل عند الكوفيين و
 فعل عند البصريين واستدل الاولون بوجهين احدهما ان السيد يحجم على سادة ويفعل ولا يحجم على فعله بخلاف فعل كسر وسرارة
 وان لم يكن اهما ثالث ثانيهما ان السيد يكسر على سيادة بالهزرة والقاعدة ان حوت العلة ان كان متحرك الاصل لم يقبل بعد الفلججم
 هزرة نحو مفاد وزجم مفادة على مفعلة والا فقلب نحو صحائف جمع صحيفة واحتمل البصريون بان قلب الواو واوداها في الياء لا يكون الا
 اذا كان الثاني متحركاً والولد بالضم فسكون جمع ولد بففتحين واحداً جمع يطلق على الابن البنت ولا فخر اى لا اقول هذا فخر ولكن تبليفاً
 للحق والحديث رواه الترمذي عن ابى سعيد ضعيف لا لا يدل على كونه افضل من ادم بل من اولا ادم واجيب بوجه احدها
 ان هذا خلاف ما يفهمه اهل اللسان فانهم يستعملون ولد ادم بمعنى نوع الانسان ثانيهما ان في ولد ادم من يفضل عليه كما رايهم
 وموسى ولكن التفضيل محل نظر اذ قيل ادم افضل الكل بعد نبينا صلوات الله عليه ولم يلقها ان الحديث تمة موضحة للمطرب وهو
 قوله وما من بنى ادم من سواه الا تحت لوائى والملائكة تجمع ملائكة بسكون اللام وفق الهزرة والتاء لتأنيث الجمع وملاك مقلوب
 مالك من الهوكة وهو الرسالة لا زالله تعالى يرسلهم الى الالبياء والالمصنوعات لتدبيرها بما ربه سبحانه وهذا مختار الكسائي والجمهور و
 قال ابن كيسان ملائكة مشتق من الملك برادة الهزرة لا زالله تعالى جعلهم ملائكة للائق وقال ابو عبيدة ملائكة مصدرى بمعنى
 مفعول ملائكة اذا ارسل انكر صاحب القاموس هذه اللفظة واختلف العقلاء في حقيقة الملائكة فاهل السنة على انهم اجسام
 لطيفة نورية وقال الحكماء جواهر مجردة وادلينا النصوص الناطقة بنزولهم من السماء وصعودهم اليها ومشاهدة الالبياء اياهم وزعمت
 التصارى انهم امراسه الصالحين المقارفة عن الالبدان ومن مهمات المسائل المتفرقة بين المللك والجن والشياطين فالصحيح ان المللك
 نوع شريف يجول على الجرة الطاعة والجن نوع مغاير للمللك في الماهية من شانه الخيرو الشر والثاني ان ملك الشيطان كل خبيث ومتمرد
 من الجن وايضا الجن ذكور واناث متناسلون مكفون مخاطبون بالوعد الوعيد مثل بنى ادم بخلاف المللك فهذا هو الفرق من
 حيث العوارض واما من حيث المادة فعن عائشة قالت قال رسول الله صلوات الله عليه وسلم خلقت الملائكة من نور وخلق الجن من
 ما ح من نار خلق ادم مما وصف لكم ثم ادم مسلم والمراد بالنور مادة نورية الطيف واشرف من النار اختار جمع ومنهم القاضى البيضاوى
 انفسكم المللك خلقوا من نار اجاب عن حديث عائشة بان المراد بالنور النار المصقات اللطيفة وشنع عليه جلال الدين
 السبولى في هذا التاويل تشبيهاً كثيراً وقال هو ثمرة التوغل في الفلسفة وقلة معرفة الحديث عباد الله تعالى العاصون يا مريد
 انهم معصومون وقد اختلف في عصمتهم فالمختار انهم معصومون عن كل معصية وقال بعض العلماء العصمة خاصة بالمرسلين و

المقرين منهم وقال ابو المعين السفي في عقيدته اما الملائكة فكل من وجد منه الكفر فهو من اهل النار كالبلبيس وكل من وجد منه
 العصية لا الكفر فعليه العقاب دليل قصة هاروت وماروت انتهى وقال القاضي الصواب عند جميعهم على ما دل عليه قوله تعالى
 وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول اى لا يسبق قولهم قوله فلا يتكلمون الا اذا امرهم بالنطق وهم باهرة
 يعملون في تقديم الجار انهم لا يعملون الا بما امرهم الله سبحانه ولا ية نزلت في خزائنه حيث قالوا للملائكة بنات الله كما ذكره المفسرون
 فلا يريد ان يخجل ان يكون الآية في عيسى عزير عليها السلام ثم اعلى اليهق والنصارى حيث زعموا الولدية فيهم ولو ابتد الشارح الاية من
 قول بل عباد مكرمون كان في غاية الحسن ان قلت ما بعد الآية يدل علو خلاف العصمة وهو قوله تعالى ومن يقل منهم الى من
 وذلك بخبريه جهم اجيب بان على سبيل الفرض لقوله تعالى ولتقول علينا بعض الاقوابيل لاخذنا منه يال يمين ثم لفظنا منه
 الوثنيين ان قيل قال ابن عباس وتنادة في تفسير الآية ان البليس دعا المطاعة لنفسه فتخطق الوعيد في تقلت لوجه الرأية في قوله
 باقوال نيرها من لا تحت وقال الله تعالى ولعن في السموات والارض ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون الا استخفا
 الابعياء والتعب من العمل الكثير وبالفارسية نامر وسست شرد وقال الاثمة العباداة لهم كالتففس لبني ادم وللحتم ان يقول ان
 الاية خاصة بالمقرين كما يدل عليه قولهم من عنده ولا يوصفون بين كوزة ولا انقوتة اذ لم يريد بذلك نقل اما التذكرة والاضافة
 واسناد الافعال كما في الاسماء الالهية وذلك لسراقة التذكرة ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى لخال
 باطل واولئك اى تجاوز عن الحق في جانب الكمال فشاخهم لانه رفعهم عن العبودية الى الولدية كما قال قول اليهود ان الواحد فالواحد
 للفا لتعقيب اى بعد الواحد منهم قد يتكبر الكفر ويعاقبه الله بالسخر هو تبديل الصوت الى صوت كما يقع منها كسخن البشرية وخازير
 في الامم الماضية تقريب هو الجا ورض الحق في جانب نقصان وتقصير عطف تفسير في عالم فان قيل ليس قد كبر البليس وقد كان من
 الملائكة يدل صحة الاستثناء منهم في قوله تعالى واذا قلنا للملائكة اسجدوا لادم فجدوا البليس والاصل في الاستثناء هو الاتصال للفظ
 مجاز قلنا اى ليس من الملائكة بل كان من الجن ففسق اى خرج عن امر به اى سجد ادم عليه السلام وهذا اقتباس وشارحة الى ان
 كون جنيا ثابت بالنس لكن لما كان ذصفة الملائكة في باب العباداة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا بين ملائكة كما يحصى عددهم
 مغررا اى مستغرا او مستغرا فاقبعتهم صح استثناءه منهم نظيما والحاصل ان كان ما موامع الملائكة لكن عبر عن المجموع بالملائكة
 لان التغليب باب شارع في العرب كالمقرين والعربن واجيب ايضا بالاستثناء منقطع الجار مع القرينة نصف كلام العرب واعلم ان
 العلماء اختلفوا في ان البليس ملك او جنى فالمشهور والصحيح هو الثاني ولم عليه دلائل الاول قوله تعالى من الجن ففسق و
 اجيب بوجه احد هاتان في علم الله سبحانه جنيا كقوله ابى واستدركان من الكافرين ثانياها كان بمعنى صارا ثانياها ان الجن بالمعنى اللغو
 اى المستق عن اعيان الناس وسمى الملائكة جنه في قوله تعالى وجعلنا بينه وبين الجنة سائرا على من قال الملك بنات الله سبحانه
 راعيا اى زصفا من الملك يهون الجن ورمى عن ابن عباس قال كان من سكان الارض وهم يسمون بالجن وعنه قال كان خازنا
 على الجنة وخزائنها تسمى بالجن وفيه الرأيتين نظر الدليل الثاني انه لا نسل للملائكة ولا لبليس نسل لقوله تعالى افتقدت له وذريته

اوليا و واجب بوجود احد هاجن ابن عباس ان ضربا من الملائكة يتوالدون ايم يقال لهم الجن وقال السوطي لم انف عليه هذا انكار من ثانيا
ان ذرية بمعنى اجماعه ثانيا انه منح عن صوة الملك نصر له نسل بعد السحر والدليل الثالث النصوص الناطقة بان الملائكة من النور
و ايليس من الناس و واجب بوجه احد هاجن بعض الملائكة من الناس ولا شك ان الناس نور ثانيا ان الناس التي خلق منها ايليس بمعنى النور كما
في قول موسى اذ اُنسِت نارا رأى نوراً و ذهب جماعة الى انه من الملائكة مستدلين بوجه احد هاجن عن عري عن علي و عبد الله بن مسعود و عبد
ابن عباس وغيرهم رضوا الله عنهم في وصية الرضا عليه السلام ان عذب على ترك الصحيح مع ان الامر للملائكة اجيب بان كان ما هو
معهم لكن لم يذ كر تعليقا و الكفاية في ذلك كما مر عن ذكره في صاغر كما ان النساء مكلفات مع ان ظهور الخطابات للرجال ثالثا الاستثناء وقد اجاب
عنه الشارح رابعها حد يث ممن الخطاب رضوا الله عنه قال يحيى بن جبريل فساله النبي صلى الله عليه وسلم قال ما ادري لعل اتبلى بما اتبى به ايليس
كان من الملائكة ثم اهل الخطاب في قلت قال السيوبي سنة ضعيف ازلت ما تحقيق هذا الكلام قلت الصحيح ان من الجن كما اختار جلال الدين
السيوطي مع حذفه في الاحاديث وقوله تعالى كان من الجن نص فيه ما قيل في تاويله تكليف باء و ما حكى عن الصحابة من كونه ملكا فاكره
القاضي عياض والله سبحانه اعلم ولما هارت و ما هارت استدلال مخالف بقصتها من وجهين احد هما امرى ان الملائكة انخرت بطاها
على بنى ادم عند الله سبحانه فقال الحق سبحانه انى ركبت فيهم الشهوات فقالوا لو ركبتهم كينا ما عصيناك فقال اختارتم انكم فاختارتم ملكين
هارت و ما هارت فكرب فيهم الشهوة و اهبط الى الارض حاكين بيابل بلدا بال عراق فنشقا امرية يقال لها زهرة فحدها على الزنا و شر الخمر
فخيرهم الله سبحانه بين عذاب الدنيا و الاخرة فاختار عذاب الدنيا لان اهل جهنم كوسان يعد بان المعاشة والله سبحانه و ذنوب اهل
هذه القصة باسانية كثيرة عن الصحابة ثانيا قوله تعالى و اتبعوا ما تنزل الشياطين على ملك سليمان و ما كفر سليمان ولكن الشياطين كفره يعلمون الناس
السحر مما انزل على الملكين بيابل هارت و ما هارت و ما يعلن من احد حتى يقول امانحن فنته فلا تكفره ذم الله سبحانه اليه في انهم اتبعوا علم السحر
المقول من تعليم الشياطين و هارت و ما هارت و قد نزه الله سبحانه سليمان عن تعليم السحر بقوله و ما كفر سليمان فعمل ان تعليمه كفر فلا صحراهما
ملكان بغير الالم اشارة الى نعر جوابين ذكرهما بعض الافاضل فاحدهما انها ملكان بكسر الهمزة و قد قرئ و ما انزل على الملكين بكسرها و
عن الحسن البصرى رحمه الله انها رجلان من اهل بابل وجه الدفع ان هذه القرأة شاذة و المتواز في فتح الهمزة و المحجوب بله مجاز عن صلاحها
مكلف و ثانيا انها شيطانان بيابل و تفسير الآية ان ما انزل نفي و الملكين جبريل و ميكائيل اى لم ينزل عليهم السحر كما زعم الدهق و هارت
و ما هارت عطف بيان للشياطين و هذا الوجه مرى عن ابن عباس بالاسناد و وجه الدفع ان خلاف الشهور لم يصد عنها كفر لا كبيرة اى
الاثر المرئية في قصة زهرة فقال الامام الرازى القاضي عياض و القاضي البيضاوى موضوعة او منقولة عن مفتريات اليهود و قد نهرها
انما هو على وجه العاتية على شئ من الزلة و الشهوة على كفر و كبيرة كما عانت الالبيد على الزلة و السهو هكذا قرره الشارح في مصنفاته و هو في غاية
البعد لان عتاب الالبيد لم يكن تغديبا ولا سيما هذا التعذيب الشديد العجيب من الشارح حيث انكسر الكبرة واعترف بالذنب مع انها
مرى في رواية واحدة فانصح الرضا فيهما ثابتا معا وان بطل صدر الكبرة بطل التعذيب ايضا وكان يعظان الناس الوعظ بانه اذن
و يعلمان السحر و يقولان امانحن فنته اى امتحان من الله فلا تكفر و ذلك لان الحق سبحانه انزلهما امتحانا للعباد و يجرانهم عن السحر

من يؤمن بالآيمان علماء السحر عبد النبي والزجر فضل العمل طاعة منها على وفق امر الله سبحانه لا معصية ولا كفر في تعليم السحرا ما قوله تعالى
وما كفر سليمان فمن على اليه حيث زعم ان سليمان كان ساحرا وادعى النبوة كن باوقيل كما نقله سليمان اى لم يتفكر ولم يعمل به لكن الشياطين
كفروا باعقاده والعل به حال كونهم يعلمون الناس السحر بل في اعتقاد كل من الكفر قبله يخلو السحر عنها اما الاعتقاد بكون السحر
مؤثر فلا راس به بل هو من معتقدات اهل الاختلاف البعض المعترلة والعل به قال المحققون ومنهم الامام ابو منصور المازني ليس
على السحر على اطلاقه كفر بل اذا كان فيه تكذيب ما وجب الايمان به فكفر والا فكبيره وقال بعض العلماء كلف مطلقا وهو ظاهر كلام الشارح
ويؤيد ذلك في الكتاب انزلها على انبياء عليهم السلام ذكر ابو معين النفسي في عقايد انزل على شيت بن ادم خمسون صحيفة وعطه ادريس
ثلثون وعلى ابراهيم عشرين وعلى موسى قبل غرق فرعون عشرين ثم انزل عليه التوراة وعلى عيسى المجيل وعلى داود الزبور وعلى نبينا صل
الله تعالى عليه ولم القرآن وذكر بعضهم على ادم عشرين بل عشر موسى وقال وهب بن منبه على ابراهيم عشرين ولم يدرك عشر موسى
وعن الكتب على الرايات ما ذكره ارباب لكن الافضل ان لا يحصر العدد كما في الانبياء لان هذه الرايات ليس لها سند قوى ويكن فيها
أمرها وكيفية ووعد كما يستعمل الوعد في الثواب والوعيد في العقاب وبعض الحشون ههنا بحثان احدهما ان الكتب مشتقة على
التوحيد الشا على الله تعالى والقصاص ايضا ويمكن جعل القصاص داخل في الوعد والوعيد ويبقى التوحيد والشا خارجين ثانيهما ان
اشتمال القرآن على هذه الامور ظاهرا ما اشتمال سائر الكتب فيه بحيث لان الزبور ليس فيه حكم بل المواعد والقصاص كلاهما مخيف
اما الاول فلان لم يقصد الحصر واما الثاني فلان اشتمال بعض الكتب على الامور الاربعة كما في صحت ارجح الضمير نحو بون فان تنزل على
ان عدم الاشتمال على ما عدا الاربعة غير معلوم وكلها كلام الله اى دار على الكلام النفسى وهو اى النفسى واحد وانما التمدد والتفاوت
في النظم المقروء والسموع دفع الاشكال يد على كون الكتب كلام الله تعالى وتقرير الاشكال ان الكلام صفة واحدة شخصية عندكم وايضا
ان تعددت فاستادها الى الذات ان كان بالاختيار لزم استناد القديم الى المختار وان كان بلا إيجاب لزم الترجيح بل لا محالة نسبة
الموجب الى جميع الاعداد على سواه ثبتت وحدة الكلام ثم ان تعدد الكتب وزولها على لغات مختلفة وتفاوتها في الفصيحة تناقوا الوحدة
وحاصل لدفع الاما لتفاوت ولا تفاوت في النفسى القائم بذاته تعالى بل في النظم الدال عليه ويجوز ان يسفر كلام الشارح بوجه اخر وهو
ان يرد بكلام الله تعالى الكلام اللفظى ويقصد به مع ما يزعم من ان الكتب كلها نزلت من عند الله تعالى فلا يجوز تفصيل بعضها على بعض
وتحريم الجواب انه واحد اى جميع الكتب متحدة في كونها كلام الله سبحانه لا تفاوت في الفصيحة من حيث الكلامية وانما تفاوتت الكمال
موضوعية في النظم انقلت الوجه الاول كايلازم قوله كما ان القرآن كلام واحد الثاني قوله انما التمدد للزوم استنادك اجيب عن الاول بان
معناه ان القرآن دال على كلام واحد او معناه انه درجة واحدة من حيث الكلامية والتشبيه انما هو في الشا من وجه والتفاوت من وجه
فا فهم وعن الثاني بان المراد بالتعدّد التفاوت وانما ذكر التعدّد استطرادا وهذا لا اعتبار اى باعتبار النظم كان الافضل هو القرآن وذلك بوجه
احد هالان قرأت اكثر ثوبا من قرأها بل لتعدد بقرتها منسوخ الثاني ان نظم القرآن مجتزعا خلافا الثالث ان القرآن محفوظ عن التعديل
بزيادة او نقص بخلافها ثم الترتيب كتاب موسى عليه السلام ثم الانجيل كتاب عيسى عليه السلام اسما ان جميعا على ما اختاره المختصرون

والبيضاى وقال قوم من البصريين والكوفيين عريان لان الدم لا يدخل الاعلام العجيبة الترتبة فتعقله بفهم العين عند بعض الكوفيين وكبرها عند الفارسيين من ورى اذ اوقد النار لا تماضيها من الضلال او من ورى اذ اكلم كلام مستقيل ان الترتبة اكثرها اشارات والانجيل من النحل وهو الماء والحاجر من الارض لانه مستخرج من اللوح المحفوظ الا انه نافع كالماء وقيل هو الاصل لانه اصل الدين ثم الزبور كتاب داؤد عليه السلام فعول بمعنى مفعول اى مكتوب من زبور الكتب ثم يؤمن القرآن افضل فهم عليه اما الترتيب فى الباقي فتنازع الى الدليل وفى بعض النسخ ثم الترتبة والانجيل والزبور كما ان القرآن كلام واحد اى فى درجة واحدة من الفضيلة لا يتصل فيه تفضيل من حيث انه كلام الله سبحانه لان هذا الشرف يعم الايات والسككها ثم باعتبار القراءة والكتابة يجهن ان يكون بعض الصور افضل كجوارح فى الحديث فمن الحسن البصرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل القرآن سورة البقرة ثم اراه الحارث بن اسامة وعن ابى بن كعب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اعظم اية فى كتاب الله اية الكرسي ثم اراه وعن انس رضاه عنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم ان كل شئ قلبا وقلب القرآن ليس ثم اراه الدارمي وعن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ انزلت تعدل نصف القرآن وقل هو الله احد تعدل ثلث القرآن وقل يا ايها الكفرون سابع القرآن ثم اراه الترمذى اما الا فضلية من حيث الكتابة فلم اجدها حديثا الا فى المشايخ من العرفاء يذكرون لكتابة بعض السور والآيات عن تجارهم من منافع عظيمة مشفاه المرضى وتسخير القلوب ودفع الكافات والركوب ولك ان تستدل بحديث ابان عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كتب بسم الله الرحمن الرحيم فحج به غفر الله له واه ابونعيم ولكن اباضعيف وكذا استدلال بالحديث على الا فضلية غير صحيح الا انه قد يشير تخصيصه بالذكر الاختصاص به هذا الفضيلة وحقيقة التفضيل ان قراته افضل لما انه انفع من حيث كثرة الثواب والجات من المكروهات او ذكره انه فيه اكثر عطف على قوله هو انفع واعلم قوله قرأته افضل واعلم ان الذى ذكره الشارح فى استوار السور من حيث الكراهية وتفاضلها من وجوه اخرى هو مذهب المحققين بعد اختلاف كثير فيه والمذهب فيه ثلثة الاول مذهب اهل مالک واهل الحنفى والثانى مذهب اهل الشافعى والقاضى الباقى ان لا يجهن تفضيل بعض القرآن على بعض لانه يجرى الى تنقيص المفضول عليه الثانى مذهب اهل حنبل وهو التفضيل واختاره اهل الامم القروية رحلده وقال ان كان معنوا البصير لا يرشدك الى الفرق بين سورة الاخلاص وسورة تبت فنقله صاحب الرسالة فى قوله فاتحة افضل سور القرآن الثالث مذهب المحققين للجامع بين اهل الفرقين وهو انه لا تقاضى فى الشرف الذاتى للتساوية من حيث كونه كلام الله سبحانه وانما المقاضى بوجه اخر احادها الثواب فى القراءة وان كان لا يظهر علينا علتها كما لا يظهر علتها اختصاص بعض الايام بمزيد الثواب كيرم جمعة وعرفة ثانياه الاشتغال على المعانى الشريفة كصفات الحق سبحانه وتوحيد والبعث ونحوها من امهات العقائد ولعلنا نرجع الى الاول ثالثه الاشتغال على الاحكام الدينية فان الآيات المشتملة على الامر النبوى خير وذلك من آيات القصص سرا بعها المنافع العاجلة كما فى الآية الكرسي من دفع كل بلاه وفتنة الكتاب من جلب كل خيرا منها بالبراعة وقد صرح علماء البيان كالشارح فى المطول يكون بعض الآيات ابغى من بعض مع ان كلها فى الدرجة العليا من البراعة هذا ما التقطناه من كلام الائمة واكثر الشارح

بعض الوجوه لانها اشهر ثم الظاهر عندى ان اصحاب المذهب الاول انما يكترون التفضيل من حيث الشرف الذاتي ودفع وجهه يؤدى الى
تفصيل للمفضول عليه فاندفع عنهم تشييع بعض العلماء بان انكار التفضيل مع كثرة احوال مجيب وايه من الظاهر ان اصحاب المذهب
الثانى لا يكترون التساوى من حيث الكراهية فمخالفة العمل هو المذهب الثالث وليس النزاع الالفظيا ثم الكتب نسخت بالقران تلاوتها
مفعول مام بهم فاعلم ارباب من الضمير وكتابتها من الدلائل على نسخها انما غير ما تولى عن السلف مع محمد بن ابراهيم الطاعات ثم معنى
النسخ على ما ذكره بعض العلماء انه لا يجوز تلاوتها الا كما كتبت كما لا يجوز العمل باحكامه المنسوخة وبديل عليه حديث جابر بن عمر رضي الله
عنه انى يسخن من التوراة فتعمل يقرأها ووجه رسول الله صلى الله عليه وسلم يغير فقال لوبل كم موسى فانتبهوا وتركتونى لصلتكم عن سواء
السبيل ولو كان حيا وادركنى لا يتخسر اهل الدارى واختصناه عندى حرمه التلاوة والكتابة اهاثة عظيمة كما تناسب الكتب الالهية فنعف
نسخها نسخا كونها طاعة مسنونة كتلاوة القران والكتابة اما الحديث فلعله خاص بمؤداه ومانه لكثرة اليهوى ومؤداه بالدين وحرصهم على
اضلال المسلمين ونفيهم عن الداس عن الاسلام فكان استنفال الصحابة يؤمّن بالقران مطنة فتنه كجائزى النبي صلى الله عليه وسلم عن كتابته
الحديث لتلاخط بالقران واه السلف تجويد القران حتى عن الاجحام ثم جوده للام من الاحتياط والله سبحانه اعلم وبعض احكامها
كالمسبوت وهو الاستنقال بالعبادة يوم السبت وقروض الثوب من البول والبرص والدماء والدموع والدموع والدموع والدموع والدموع
بيد اى صدانوم يتخسّر اى يجسد كالبزوح فقط الى السمان ثم الله تعالى من الحكمة جمع العليان ثابت الاعلى اى الجنة والكبرى
والعرش حتى اى ثابت بالحجر المسمى هو الذى يروى جماعة لا يبلغون حد التواتر حتى ان منكره يكون مبتدعا بالجمهور على ان منكر الحديث
المتواتر كافر منكر المشهور فائق ومنكر خبره احاد انهم هذا هو الصحيح ومن الجواب ما فى الظاهرية من ان منكر المشهور كافر الا عند عيسى بن
ابان احد عظمى الخنفية وذكر بعضه ان المبتدع هو من انكر تفاصيل المعراج فان الاجزاء فيها احاد واما من انكروا اصل المعراج فيكفر لان
الفتك المشرك متواتر وهذا لا يبعد عن الثواب والجزاء وادعاء استحالة بتشديد الدال انما يتبنى على اصول فلاسفة تاي قوله كقولهم
خزوا فلا مجال وان الحرية السريعة من الارض الى العرش ثم الى الارض فى الزمن القصير خارج عن طوق البشر وان فكرة النازحة لا يمكن
التفرض عنها وادى اى وان بين الكلام على اصولهم بالخزف والالتيام على السموات جائز لان دليل امتناع الخلق غير تام والنصوص شاهدة
بوقوع نزول السماء انشقت واد السماء انفطرت وكذا الالتيام استنطراى والاجسام كلها علوية واسفلية مما تالة اعصفت للحقيقة لاها مركبة
من الجوهر الخرقه وهو مما تالة فليس اختلاف الاجسام الا بالعوارض كذا قوله الشايع يعبر على كل ما يصح على الخلق غير نزول السماء وكذا
الناصر من الهواء ولما ويجوز الحركة بهذه السرعة من البشر كجوارها من فلك الافلاك المتحرك وظرف العين بل التذويج تبرؤا من كالماء و
الجوار والله تعالى قادر على المحركات كلها فهو قادر على الخرق ونحوه وقوله فى البيضة انشاء الى الرد على من زعم ان المعراج كان فى المنام وهو
قول جمع من اهل السنة على ما مرى عن معاوية رضي الله تعالى عنه قال القسطلاني معاوية بن ابي سفيان ولد حرب كاتب الوصى لرسول الله
صلى الله عليه وسلم والذو المناقب لجملة المتوفى فى رجب سنة ستين انتهى انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صادقة وهذا الاثر رواه
ابن جرير ورمى عن عائشة رضي الله عنها هي ام المؤمنين الصديقة بنت ابي بكر الصديق ثم صاحبة المناقب الرفيعة لاختلاف العلماء فى الحديث والفقهاء

حتى قيل رُئِيَ عنها ثلث الشريعة وكانت الصعبة إذا اشكل عليهم مسئلة رجعوا إليها وكان النبي صلى الله عليه وسلم يجيبها شديداً تزوجها وهي
 ذات تسع سنين ومات عنها وهي ذات ثمان عشرة وماتت بعد الخمسين أما سنة خمس اوسبع اوثمان انها قالت ما فقد بلفظ المجهول الى
 ما غاب يقال فقدته اي لم اجد جسده محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج ثم اراه برجرير في سنة مفاصل وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي
 اريناك رصفاً للرأي بما هو الصواب اشارة الى انها رأت في رايها وتفظها لها الا فتنة للناس اي امتحان الرام هل يصدقون بهام يتكرونها واجيب
 بان المراد الرؤيا في الآية وقول معاوية رضي الله عنهما في الرضا بالعلمين وهذه الفتنة وان كان المشهور استعمال الرضا في المنام وهذا التاويل منقول عن ابن عباس
 قال في تفسير الآية هي رؤيا عين ايرى النبي صلى الله عليه وسلم ليلة امري به الى بيت المقدس ثم اراه البخاري واجيب عن الآية بوجه اخر احداها
 اندر اي فيمنامه انه دخل مكة فثار فخرج تغييره سنة واستقبل الناس فكان امتحان الرام ثانياً انه ارى في وقت بل اما في اليقظة واما في
 النوم اذ الكفر قليل يشجع الصابئة على الحرب كما في قوله تعالى واذيركموهم اذ القيتهم في عينكم قليلاً وقيل كما في عينهم بل يقصده الله امره
 كان مفعولاً ومن قال انه في اليقظة فسر المنام بالعين لانه موضع النوم في العرف ثالثاً انه سرى امره بنى امية على منبره يزنون كالقرحة
 والفتنة ما ظمروفي دولتهم من الظلم واجيب عن اثر معاوية رضي الله عنه ان لم يجض زمن المعراج لان اسلامه وقع يوم صلح الحديبية او
 يوم فتح مكة وكلاهما بعد المعراج بدم فحدث المشاخرين ارحم كعب بن الخطاب وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما والمعنى اي معنى قول عائشة
 رضي الله عنها ما فقد جسده عن الرضا بل كان مع راحة وكان المعراج الجسد الرضا جميعاً واعترض على هذا التاويل بوجه احد هان
 فقد الجسد هو عدم وجوده وفظة الوجودان مجلومان عنه واما اذا اشقل المرء عن الجسد ثبت الجسد في موضع لا يقال انه فقد الجسد
 ثانياً انه وجد في بعض الطريق ما فقد جسده ولكن عمر بن روح واجيب بان الباء بمعنى مع قولهم دخلت عليه ثياب السفر تالها جارة في ثمانية
 ما فقدت جسده قال المحققون وهذه الرأية باطلة واجاب العلماء عن قولها بوجه اخر احد هان سنة ضعيف ثانياً ان عائشة فيمكن
 زمن المعراج روجه وكلا في سن من يضيظ وبعلمها ما ولدت يومئذ على الخلاف في تاريخ الاسراء فحدث المشاخرين ارحم ثالثاً ان المعراج وقع
 مرتين مرتين بالجسد مرة بالرؤيا وقولها حكائية عن الثاني وقوله بشخص اشارة الى الرذعة من زعم انه كان المرء فقط ثم استدلى على ان المعراج
 بالشخص في اليقظة بقوله ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالرؤيا ليس مما يتكبر كل الاكثار اي اكثار الكثير والكثرة بالفتحات جمع كذا اكثروا
 امر المعراج غاية الاكثار ذكر صاحب الكشاف وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر المعراج لام هان بنت ابي طالب فقالت لا تذكره فترش
 قال اني ناعل فخره الى المسجد الحرام فذكره لاني جهل فنادى ابو جهل يا معشر قريش نابعثوا امرضاحك ومن مستعجب من مستهزء
 بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك زعمانهم ان هذا كذب روى انه سعى قوم الى ابي بكر رضي الله عنه وقالوا هل سمعت ما قال
 صاحبك قال انا صدقت على ابد من ذلك فسمى الصديق من يومئذ وذكر العلماء على اليقظة دلائل اخر احد هان طواهم الاحاديث من قوله
 ركبت البراق والبيت المقدس ثم عرج بنا الى السماء الى غير ذلك من الالفاظ اذ تاولها بالنام صرف عن الظاهر في رواية عمر بن الخطاب
 ثم رجعت الى الخديجة وما تحلقت عن جانبها وقالت ام هان في صلوات العشاء ونام بيننا فلما صلى الصبح قال يا ام هان لقد صليت معك العشاء ثم
 جئت بيت المقدس فصليت فيه ثم صليت الغداة معك الا ان ثانياً حدث ابي بكر رضي الله عنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم طلبتك يا رسول الله

البارحة في مكانك فلم اجده فاجاب ان جبريل حمل الى المسجد الاقصى ثابتهما حديث ابى هريرة وجابر ان قرينسا التي عن مسراى
 عن اشيا لم اثبتها فرجع الله بيت المقدس انظر اليه وقوله في السعيا اشارة الى الرجع عن زعم ان العراج في البيضة لم يكن الا الى بيت
 المقدس ثم كان السعيا في المنام والمقدس بفتح الميم وكسر اللال على الفصحى مصد مسمى والمشهور ضم الميم وتشديد اللال مع فتحها اى
 بيت الله سبحانه وهو قبلة الاثراك انبياء بارض الشام على اربعين مرحلة من مكة على ما نقل به الكتاب اشارة الى استلال الزاعم
 وهو الحق سبحانه من مدح نفسه وعبد على اسرته بجسده الى بيت المقدس فلو كان عرج بجسده السعيا كان احتق بالذكرة اول
 على عظم قدرته وشرف عبده ولم يتعرض الشارح لدفع هذا الدليل لضعفه اذ لا يجب علاجه سبحانه شئ وايضا لم يثبت شعبة من القرآن
 لقوله تعالى وما يطق عن الهوى ان هو الا دوى بوحى قال الله تعالى سخن الذي اسرى بعبده ليدل من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى
 الذي باركنا حوله وقتت هذا الآية في بعض النسخ والاسماء هو لا ذهاب ليدل يقال اسرى بفتحني اذا ذهب ليدل من باب ضرب
 والاسماء متعد منه وقيل تكويدا للدلالة على علة الوقت والمجد الحرام الكعبة من الحجرة بمعنى الفظة او ضلال اللبس عن الصيد
 وقطم النبات فيه والمجد الاقصى بيت المقدس لانه كان ابعد المساجد عن الحجاز والبركة تحولت بكثرة الانبياء اجارهم وامواتهم و
 بالانهاجر الا شجار في ههنا بمحان البحث الاول القاكون بان المعراج منام اسد لوما وقع في بعض الاحاديث في اول القصة
 كنت ناما وفي اخرها فاستيقظت وانا بالمجد الحرام واجيب عن الاول بان كان ناما فاقظ جبريل وذهب به وعن الثاني اولا
 بان المعنى رجعت الى الاحوال البشرية التي كنت عليها بعد الفسوبة عنها بمشاهدة الاسرار الالهية وثانيا بان معنى استيقظت
 اصبحت والثالث بان استيقظت من نوم اخر بعد الرجوع والابوابان هذا اللفظ اما وقع من راية شريك عن انس وهي منكورة فان
 شريك اسرى في هذا الحديث ان المعراج قبل ان يبعث وهذا خلاف الاجماع البحث الثاني ذهب بعض العلماء الى ان الاسرار في النوم
 بالجسد جمعاً بين الاحاديث فان الانبياء تمام اعيانهم ولا تمام قلوبهم وكان الحكمة في تغميض عينه ان لا يشغل شئ من المحسوسات
 عزله سبحانه ويدفع ما اسرى من ان صلى بالانبياء في بيت المقدس وتكلم معهم في السماء ويمكن ان يجاب بان كان له في المعراج
 حالات مختلفة من النوم واليقظة وقوله ثم المعاشاة الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف سد تقاطعهم على العروج الى
 السماء السابعة فيقول الى الجنة وقد نطق الاحاديث بان النبي صلوات عليه سلم ركب البراق وهذا فوق الخمار ودون البغل فيضع
 قدمه عند منتهى بصره فاتي بيت المقدس وصلى فيه كعتين ثم عرج به الى السموات فلقى لولو السماء الاولى ادم والثانية عيسى يحيى
 والثالثة يه سف الرابعة ادريس والخامسة هارون والسادسة موسى والسابعة ابراهيم مسند اظهرة الى البيت المعمور ثم رآه رقة
 المنبثى داخل الجنة كذا في الصحيحين وقيل الى العرش هو الجسم العظيم الذي شرفه الله سبحانه وجعله لنفسه كالسيرة للملك مع تزهره
 عن الجلوس المكان يجعله الكعبة بيتاً وزعم الحكماء انه ذلك الا فلاك المتحرك من المشرق والمغرب وهو رجم بالذهب وقيل الى فوق
 العرش هذا مبني على ان العرش ليس نهاية لعالم الاجسام خلا للفلسفة ولا دليل لهم على ذلك الا في ما لا يدل عليه الدليل
 استحساناً وقيل الى طرف العالم اى نهاية عالم الاجسام التي ليس لها مكان ولا هوى بل العدم الصرف اما الاهتداد الموهوم فزم

باطل واعلم ان تفصيل الاجسام العلوية كما يعلو الله سبحانه وامام اذ كره الحكماء والمصنفين والاشراك التسعة والكواكب فانما قصدوا
العقل الذي يضبط بالحركات العلوية ولا دليل على نفي الزائد ذهب صاحب الفتوحات الى اثبات الافلاك السبعة للسيارة ثم الفلك السابع
ثم الفلك الاثنا عشر ثم الكروني ثم العرش وقال الشيخ ابوالحسن الرافعي صعدت في الغزوات الى سبعائة الف عرش فقبل لي ارجح كاي وصول لك
الى العرش الذي عمره الله محمد صلواته عليه وسلم انتهى والله تعالى اعلم بكونه وامام اذ كره اصحاب السير كما لم يبين المرز وغيره من محجائب ليلة
المعراج ومشاهدة اصناف الملائكة في كل سماء فاكثرها من الموضوعات فعليك بالاعتقاد على ما كتب الحديث فالاسماء وهون المسبح للحرارة
الى بيت المقدس قطعي اي يقيني ثبت بالكتاب اي القرآن ويكفر منكرة والمعراج من الارض والسماء مشهور اي ثبت بالحدث المشهور فلا
يكفر منكرة بل يقضى ومن السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك احاد بعد المهرجة اي مرى بخبر الاحاد وياتم منكرة واعترض عليه بانينيا في ما
سبق من قول اي ثابت بالخبر المشهور واجيب بان المشهور هو العرش من السماء الى ما فوقها الاحاد هو خصوصية الجنة والعرش ثم الصحيح انه
عليه الصلوة والسلام انما اراد بعبادة اي بقلبه لا بعينه اختلف السلف والخلف فيه على اقوال احادها الرئية وهو قول عاكب
والمشهور عن ابن مسعود في واني هريفة وعن مسروق قال لا يشتهر به هل راي محمد به قالت لقد تفتت شعري مما قلت من حديثك ان
محمد راي به فقد كتب قال فابن قوله تعالى ثم حتى نلقى نكان تاب قوسين او اد في الايات قالت ذلك جبريل كان ياتي في
صوت الرجل وانا هذه المرة في صوت النبي صلى الله عليه واله وسلم في كبره الجباري ولم ياتيها اثبات الرئية بالقلب وهو راية عن ابن
عباس قال القاضي عياض جاء في الحديث لم اربا بعيني ولكن ايتته بقلبي مرتين عن ابن عباس قال سئل هل ايتت بك قال ايتت
بفراي وله ابن جبريل ثلثها اثبات الرئية بالعين وهي الرئية المشهورة عن ابن عباس وعليه الشيخ ابوالحسن الاشعري وفي شرح مسلم
للرام محمد بن المنزلي هو الراجح عند اكثر العلماء ولانها التوقف وهو راي سعيد بن جبير واختار الشارح القول الثاني علم الثالث
لا نه مؤيد بالحدوث ولا لا يدل على الرئية بالعين نص واما قول ابن عباس فقلع اجتهادي واما حديث جابر بن عبد الله ومثاقفة
لا شك فيه نفي ثبوت نظر ولا يعرفك وقومه وغنية الطالبين المنسوبة الى الخوف الا عظم عبد القادر جيلاني قدس سره العزير في النسبة
غير صحيحة والاحاديث الموضوعية فيها اذ فرقوا كرامات الوالي وليا الحق الوالي هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن حسب
بفتحين وبالسكران وما مصدبة اي بقدر الامكان المواظب صفة المعارف اي الملازم على الطاعات حتى قيل ان الوالي الكامل يترك
الندب المحتجب عن المعاصي حتى انه يخرج بالكبيرة واصرار الصغير عن الولاية المعرضة لا تخالك اي الاستغراق في اللذات الشهوات
اراد المباحات واما الاجتناب عن كل ما يبلد ويتقوى فليس من الطريقة المحمدية بل من فعل رهبان النصارى والهنود ووجه النهي عنه
في الاحاديث وكرامته ظهوره اذ خارق العادة من قبله بكم القاف وقوم الباء اي من جانب غير مقارن نعمت لامر واحال منه لمن عوى
النوبة اشارة الى دفع شبهة المنكرين للكرامات وهي اشتباه النبي والوالي فلا يكون مقربا بالاجمان والعمل الصالح يكون استند واجبا
سواء صد عن كافر او عن مؤمن فاسق وما يجب ان يعلم ان من واطم على الرغبات الشاقة ظهرت عنه الخوارق ولو كان كافرا وهذا
امتحان شديد لضعفاء المسلمين وسبب لصلاتهم وسوا معتقدوهم بالشرائع ليحفظ المؤمن ايمانه عن هذه الافة وسمى استدجالا لانه

سبب الوصول الى المنزلة بالمدح وما يكون مقرونا بغيره من عوى النبوة يكون معجزة واعلم ان الكلمات انكرها المعتزلة ولاستاذ ابو اسحق الاسفنجي
 ومن العجيب ان قيل لاستاذ انقبض دعواه لان الدر على عندك يحتاج وهذه كرامة ولكن المحقق الاكثاد لا ينكر الكرامات راسا بل يقول
 ما كان معجزة للنبى لا يكون كرامة للولى وقد اجتمع المحققون من اهل السنة على حقيقة الكرامات والدليل على حقيقة الكرامات ما تواتر عن النبي
 من الصحابة ومن بعدهم وصنف فيهما الامام الفقيه صاحب المنهاج ابو العباس جعفر بن محمد النعماني المشهور بالامام المستغفرى من اعظم
 ما وراء النهر كتبنا باسمه الدر لائل ومرعى فيه كرامات غريبة باسنانيد مسلسلة ومن نظري كتب تاريخ اولياد وجد عجائب بحيث
 لا يمكن النكاره اقلت كيف لا يمكن وقد انكره قوم قلت معناه لا يصح النكاره عند العقل التائب خصوصا الامم المشتركة وهو ظواهر
 الكرامة وان كانت التفاصيل احاد في ظاهر العبارة عندنا في غير ذلك قوله خصوصا بل على ان بعض التفاصيل ايقه بلغ التواتر
 بطلان النكاره لكن الامم المشتركة احق بذلك قوله ان كانت التفاصيل احاد ايدل علمانه في تواتر الكرامات الا ان القدر المشترك فلو
 ترك قوله خصوصا وقال بحيث لا يمكن النكاره المشتركة لكان احسن وايضا الكتاب ناظر في بطلانها اي الكرامة من مريم ام عيسى عليه
 السلام ومن صاحب سليمان عليه السلام وهو وزيره اصف وبعد ثبوت الوقوع لاحاجة الى اثبات الجواز قد ما المكلهين يشتمون
 جواز الكرامات وقومها ويستدلون على الجواز ان الكرامة امر يمكن اذ لا يلزم من فرض وقوعها لحد ذاته وقد تقررت لحنى سبحانه قادر
 على كل ممكن وانما عرض لفضل حتى يعوقه بعض الاغراض عن خلق ممكن فنثبت جواز الكرامة وانما يفعل ذلك لانه لا يلحق الاكثال
 بالنصوص على الامور المحال بل يلزم صرفها عن الظاهر واختار الشارح قصر المسألة وانما ثبت وقوعها بالتواتر ثبت جوازها فوجب حمل
 النصوص على ظواهرها ولذا قدم التواتر على الكتاب ثم اورد المصنف كلاما يشير الى تفسير الكرامة في قوله نقض العادة للولى والى تفصيل
 بعض جزئيات المسئلة من جواز العادة جدا بالسر والشديد بمعنى القطع جدا فقال يُظَهَّرُ الْكِرَامَةَ عَلَى طَرِيقِ نَقْضِ الْعَادَةِ
لِلْوَلِيِّ الْأَمِّ مَعْلُقٌ يَقُولُهُ يَطْعَمُ مِنَ طَعْمِ الْمَسَانَةِ الْبَعِيدَةِ فِي الْمَدَّةِ الْقَلِيلَةِ بيان للكرامة وانقض العادة كاتين صاحب سليمان
 عليه السلام وهو اصف بمد الهرة وكسر الصاد بن رخصيا على الاثمه قيل المضط عليه السلام وقيل جبريل عليه السلام هو قيل ملك كما
 يؤيدك بعرض بلقيس الياء متعلقة بالاثان وبلقيس بكسر الباء والقاف اسم امرأة كانت تملك اليمن وكان لها عرش عظيم فكتب اليها
 سليمان عليه السلام ان تاتي اليه مسلمة فسارت اليه فاراد سليمان عليه السلام ان يظهر عليها معجزة فانرض صاحب عرشها باوس سليمان
 قبل ان تزداد الطرف الطرف هو النظر وارتداد عبارة عن اطباق الجفن كان النظر يخرج بفتحها ويرجع بضمها وتفصيل القصة في
 القرآن قال يا ايها الملايكه يا تبني بعرضها قبل ان ياتوا مسلمين قال عفر بن من لجن انا انيك به قبل ان تقوم من مقامك واني
 عليه لقوى امين قال الذي عنده علم من الكتاب انا انيك به قبل ان يترد اليك طرفك وقال بعضهم ان سليمان عليه السلام هو
 الاق بالعرش وقوله انا انيك خطاب منه للعفريت مع بعد المسألة وهي مسيرة شهرين وانكرو بعض الفقهاء قطع المسألة البعيدة في
 المدَّة القليلة من الولى وعارضه بعض الفقهاء فقال من انكر ذلك كرمستد لاجه القصة ولكن عندنا في كونها من قطع المسألة يظهر
 لان الظاهر اصف احضر العرش بتصرف باطى لا بان يد هب ويجهل ومن اللطائف ما ذكره بعض الصوفية القائلين بخروج الاكثال

في الإجماع ان عرشها اندم وسبأ وتجد عند سليمان عليه السلام ولا نضل هو الاستدلال بما تواتر عن الأولياء كما نقله الشارح في التلويح
 وقال الشيخ ابو عبد الله اليافعي امام مكنة الشيخ ركن الدين ابالفقر القرشي الملقب بالشيخ نصير الدين سراج الدهلوي يصيلت
 في المسجد الحرام واما في تواريخ المشايخ اكثر من ان يحصى وُظُفِرُ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَالْيَسَابِ عِنْدَ الْمُفَاجِئَةِ كما في حق مريم رضي
 الله عنها كما دخل عليها زكريا المحراب اى المسجد حتى موضع العبادة محو با كانه آلة لثوب الشيطان وجد عند هارثة وكانت اميركا
 امرأة صالحة فحملت بطنا وزدت ان تجعل ولد هام من خدام بيت المقدس فولدت مريم فحملتها الى خدام البيت فاخذها زكريا عليه
 السلام وكان يسبهم وكانت خالدة مريم في نكاحه فبنى لها في المسجد مكانا رفيعا واطلق عليها الباب وكان يصعد اليها بسلام وياتها بطعامها و
 ثيابها فيجد عند هارثا كاهن الصيغ والشمع وناكهة التناثر في الصيغ قال زكريا بمريم اذ لك هذا اى من اين قالت هو من عند الله
 وادرس عليه ان يجتهد ان يكون ارضا لعيسى او مجرورة لزيدك اياها السلام وللجواب انه كلف اما الاول فلانه قبل تولد عيسى اما الثاني
 فلان قول زكريا اذ لك هذا يلاهي وكونه امتحانا لافان الظاهر وَالْمَسْكِيُّ عَلَى الْمَاءِ كما نقل عن كثير من الأولياء فرى انه كان للشيخ احمد
 ابن خضريه الفريد يمشون على الماسو يطيرون على الهواء وَالطَّيْرَانِ بفخر الياء في الهواء كما نقل عن جعفر بن ابى طالب هو اخو علي
 المرتضى رضي الله عنهما كان من عظام الصحابة هاجر الى الحبشة وتدم المدينة يوم فتح خيبر فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا ادري انا بفتح
 خيبر افرح ام بقدوم جعفر وكما قال وذكره النبي صلى الله عليه وسلم في الخبر الرقية كما رواه الترمذى ارسله النبي صلى الله عليه وسلم في عسكر
 الشام فاستشهد فطعت بيده فجعل الله سبحانه له جناحين يطير بهما وعن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رايت
 جعفر بطير في الجنة مع الملائكة رواه الترمذى ولذا يسمى الطيار في كلام الشارح نظرا لان الطير ان بعد الموت خارج عما نحن فيه و
 لقان الرضى وغيره وكلام الجاهل وَالْحَيَّ وَمَوْتِ الْجَمِّ وهو ما لا يتكلم من الحيوانات اما كلامه للجناد كما ترى انه كان سلمان بالفقر
 صحابى جليل القدر حتى جاز في الحد يث سلمان منا اهل البيت وايضا قال لو كان الايمان عند الثريا لئلا رجال من هؤلاء رؤسا الشيخا
 وايضا قال الجنة تشناق الثلث على وعامر سلمان رضي الله عنهم رواه الترمذى واصله رام هزرم بلاد بقراس خرج يطلب بين الحق
 فتصدم احد بعض الطلبة بالرق فتنا وله بضعة عشر رباح حتى تدم المدينة تعرف النبي صلى الله عليه وسلم بعلماته فاسلم واشترى نفسه من
 مالكه وروى عن عائش ما تبين وخمسين سنة وقيل ثلاث مائة وخمسين سنة وادرك بعض اوصياء عيسى عليه السلام واولادها من
 من كبار الصحابة والمجاهدين حتى قيل انتهى علم الصحابة الى عمر على وادى بن كعب وزيد بن ثابت وادى الدرداء وابن مسعود رضي الله
 عنهم اجمعين رضي الله عنهم فصعقة بالفقر انا معرف وبالفارسية كاسه فبسمت وسمعا تسبجها رواه البيهقي والبرنيم كلاهما في
 دلائل النبوة واما كلامه الجاهل فنكلم الكلب لاصحاب الكهف وهم سبعة رجال من المؤمنين هربوا من قتيانوس الملك حين دعاهم
 الى الشرك فاتبهم كلب فطرحوه فنكلم وقال لا تطردوني فاني احب اولياء الله تعالى وكما ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بينا بين
 طرف الزمان والمكان اذا ضيف الى المفرد نحو سرت بين العصر والمغرب واقت بزمنة والطائف وقد يضاف الى الجملة الاسمية او
 الفعلية فخرج ان يستعمل في الزمان خاصة وان يلحقه الف الاشباع او ما وان يكون فيه معنى المجازات وان يكون بعدها جملة

في جوابه نحن بيننا انا فاجمء زيد وبيننا امشي لقيت عمر وقد بين كرفي الجواب حرف المفاجات وهو اذا واذا نحن بيننا انجالس اذ جاء
بكر ولم يرضه الا جمعي وقد اخطا الشبهة في الاحاديث وبين على الاول منسوب بالجواب وعلى الثاني بمعنى المفاجات لا بالجواب
لان في عمل الجواب صانة تحرف المفاجات والمجرى لا يعيل في ما تقدم على المجرى بل مبتدأ خبره يسوق بقية السوق لانه والثناء
للتأنيث واللوصة قد حمل عليها اي وضع عليها شيئا تقريبا وفي رواية بينا رجل راكب على بقرة ولما نفاة صدم فوعبانه كان سراكبا و
حامل اذ التفت البقرة الى التفات النظر الى يمين او شمال او خلف وقالت اني لم اخلق لهذا ولما خلقت ليجرث اي للزراعة و
فيه تصريح بان الحمل على البقرة لم فقال الناس اي الصحابة سبحان الله بقره تكلم بضم الهم وحذف احد التائين وكان هذا القول
تجسبا لا محققا وقال النبي صلى الله عليه وسلم امنت بهذا اي باالله سبحانه قادر عليه والحديث مره الجارية ومم عن ابن ابي ريرة
مع قليل تفاوت وفيه فقال فاني اومن به وابو بكر وعمر وما هما ثم وهذا فضيلة عظيمة للشيخين وفي كون الحديث دليلا على
الكرامة نظرا لليس تكلم البقرة من تصرف احد من الاولياء فلم امرن الشراس من تعرض له وغير ذلك من الاشياء مثل رؤيته
عمر وهو على النبر بالدينة صلى الله عليه وسلم مشرفا جيشه نصب بالرؤية بنهاوند موضع بالجعم طوله ثلث وثمانون درجة وعرضه
اربع وثلاثون كما في الزويم وهو على الكوفة من خمسمائة فرسخ عن المدينة حتى قال لا مير جيش ياسارية هو اسم الامير الجليل الجبل
نصب على التخذ يرخد براغلة لقال من ورا الجبل اي ما خلفه ملك كعد وهناك اي لا خفاقان ليضرب على المسلمين من حيث
لا يعلون وفيه نظر ستعرف وسابع سارية عطف على رؤيته كراهه مع بعد المسافة تشرى ان عمر بن الخطاب بعث جيشا و امر
عليهم سارية بن زعيم فيبنا هو عيط على النبي يوم الجمعة بمدة شنة اذ ترك المنظبة وقال ياسارية الجبل ثلث مرة قال قلت للصادق
بعضهم الى بعض حتى قال بعضهم انه يحسون فقال على ليظن من عاتال ثم سأل عبد الرحمن بن عوف ركان يستأس به فقال
رايت المشركين هم من اخرانا ويا قومهم من بين ايديهم وظنهم فامرهم ان يسندوا ظهرهم الى الجبل حتى يقااتوا من جد واحد
بخارج بشير بعد شهر وقال حاربا العذ وقت الصلوة الجمعة فهم منونا فمعنا منا دايا نأدى ياسارية الجبل فحتمنا بالجبل فاهزم العدو
وهذا المخلص ما رآه اليه في والبونعيم والنظيب وان مر ربه فعلى هذا يكون منصوبا بتقدير الترم ونحوها وعلى ما ذكره
الشمس بقديراته ولكن المقدم ما رآه الهدى ثون وكشرب خالد رضي الله عنه هو خالد بن وليد بن مغيرة القرشي هاجر بعد الجديتية
واسلم ولقبه النبي صلى الله تعالى عليه ولم سيف الله لاجتها كالتشديد في الجهاد زمن النبي صلى الله تعالى عليه ولم وبعدك اللهم هو واه
يقول اذا شرب اما في الساعة واما بالهبل حتى بعد سنت من غير النظر به ذكر خالد بن ميري من علماء الشافعية ان نصارى الحيرة ارسلوا
الي عبد الله بن مسعود العمري باكثر من ثلث مائة وخمسين سنة فجاءه في يد قارورة فقال خالد ما هو قال سم الساعة اريد ان اشرب به اذ رايت منك
ما اروه فاخذ خالد ذكرا سم الله وشربه فانصرف رسولهم واخبرهم بهذا المحب فصاحوا ولم يجاروه وقال لغاري الهروي
في تخرجه الكتاب وله ابو يعلى واليه في والبونعيم في الدلائل وكجوان الليل هو عظيم مجرى تحت صخر من المغرب الجنوب الى المشرق و
الشمال كجانب عمر رضي الله عنه وروان لما فتح عمر بن العاص الصحابي مصر في عهد عمر بن الخطاب قال له اهلها ان الليل لا يجرى

الابان يلقى فيه جارية كرمه افضل ما يكون من الحلى والثياب اذا مضى احدى عشرة ليلة من هذا الشهر فقال عمروة هذا لا يكون والاسلام
 نجف النيل حتى امراد الناس للجملة نكتب الى عمر فاستحسن عمر فنهى عن القائلين وتبع هذا الكتاب ليلقى في النيل من عبد الله عمر
 امير المؤمنين الى نيل مصر ما بعد فان كنت تجرى من قبلك فلا تجرم ان كان الله تعالى يجريك فبحر
 مزوقته الى يومنا مرآة ابو الشيخ واخصرناه وفي سنة من لا يعرف وامثال هذا اكثر من ان يحصى كما يظهر من كتب الصوفية ولما استد
 المعتزلة المتكرومات الاولياء بانهم لوجوا ظهور خوارق العادات من الاولياء لا شتهت بالمعجزة فلم يتميز النبي من غيره وهذا حال
 لا يلاحظه بعث الانبياء اشار الى الجواب بقوله ويكفون ذلك اى ظهور خوارق العادات من الوالى الذى هو من احد الامة مُحَمَّدٌ بِالرَّسُولِ
الَّذِي كُتِبَتْ لَهُ فِي الْكُرَامَةِ لَوْ اَوْجِدْتُمْ اُمَّةً يَكُونُ كَمَا كُنْتُمْ تَكُونُونَ اى تتكلم الكرامة انة وَلَوْ اَنَّ كُنْتُمْ كَمَا كُنْتُمْ وان يكون محضاً حصص
 حتى في وراثتهم بالكرم معنى الدين القوى ووراثة مبتد وخصه اَلْاَوْثَارُ بِالْقَلْبِ واللسان يريد ان المراد بالقرآن هنا ليس ما يقابل
 التصديق بل ما بهما وَرِسَالَةَ رَسُولِهِ مع الطاعة لانه في اوامره ونواهي حتى لو ادى هذا الوالى المظلم للحارق الاستقلال بنفسه وعدم
 المتابعة للنبي لم يكن كافراً ولم يظهر عليه ذلك اى الحارق الذى يسمي كرامة بل انما يظهر عنه الاستدراج والحاصل اى حاصل
 الجواب ان الهم الحارق للعادة فهو هذه العادة قبلية الوقوع في كلام البلغاء بالنسبة الى النبي محجزة سواء ظهر من قبله بكره ففهم اى من
 جانبه ومن قبل احاد امته وبالنسبة الى الوالى كرامة اى اذا ظهر عن الوالى لخلوة عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله لان الوالى لا يدعي
 النبوة ولا يدعي في المحجزة من دعواتها ثم اشار الى فرق ثلث بين صاحب المعجزة والكرامة فقال النبي لا يدعي النبوة بل يكتفى بنبوته من قصد اظهار
 خوارق العادات لان التقدي لا يمكن بدون التصديق ومنه قطعاً بموجب المعجزات اى الالهام ان يكون حكم النبي قطيعاً مقبلاً لليقين
 بمقتضى معجزاته الدالة على صدقه وفي عبارة الشارح نوع قصص ولعل شيئاً سقط من الالهام بخلاف الوالى فان قد لا يعرف ولا يتنبه بل ربما
 اعتقد ان من شر الناس هضماً لنفسه وايضاً لا يلزمه اظهار الحارق فتصل بل نرى كبار مشايخ الطريقة عز ذلك مخافة ان يؤمى الى الالهام
 الدم اذا اشتدت الحاجة وايضاً ليس خسر الوالى مقطوع الصدق فقد يغفل الكسوف.

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام والاهامة وَأَفْضَلُ النَّبِيِّ ذِكْرُ الْمُحَقَّقِينَ ان فضيلة المجتهد عنها في الكلام هي كثرة الثواب اى عظم
 الجزاء على اعمال الخير لا شرف النسب والا لزم ان يكون ولد النبي افضل من النبي الذى ليس ابوه نبياً ولا كثرة الطاعات الظاهرة ولا الثواب
 ليس على حسب مقدارها لان انفاق احدنا جبل احد هباء لا يبلغ مد الصحابة ولا تصيغهم كما في الحديث اليعجب والسر وذلك ان اصل الخير
 هو الاخلاص في العمل وصحة التمسك ودوام الحضور مع الله اى باطنه ولذا قال بكر بن عبد الله المزني ما فضلكم ابو بكر بصوم وصلوة
 ولكن بشئ في قلبه انتى لا يخفى ان كثرة الثواب لا تقم الا باخبار الشارح ولا مدخل فيها للعقل والمنطق الظاهرة فاحفظ فان جعل كثيراً
 من شبه الشيعة بعد تنبيهاً صلوا لله عليه وسلم اعلم ان المذهب عند اهل السنة ما مره الحاكم وابن عدى وللخطيب ابن عسيرة ان رسول
 الله صلوا لله عليه وسلم قال ابو بكر وعمر خير اولاد الله وخير اهل السموات وخير اهل الارضين الا النبيين والمرسلين ثم ان العلماء يستعملون
 كلمة بعد في امثال هذا المقام بمعنى بدعية الشرف فيقولون افضل الانبياء بعد نبينا ابراهيم وافضل الكتب بعد القرآن التورات فعلى هذا في

عبارة المص تصولا فاداتها تفصيل الخلفاء على باقي الائمة ولذا قال الشارح والا حسن ان يقال بجله لا نبيا ولا نبيلا لم فصل الخلفاء على الانبياء
 ولغلام يقل والواجب لا يمكن حمل البعدية على الزمانية كما ذكره بقوله لكنه الراء البعدية الزمانية وليس بعد نبينا بنى فلا يلزم تفصيل
 الخلفاء على بنى ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام بربان كلام المص مع تاويله بالبعدية الزمانية لا يخلو عن تصوق لان
 عيسى عليه السلام على الماء الراوية بعد زمان نبينا صلواته عليه ولم يوجب ان يراد ان افضل بعد نبينا صلواته عليه ولم سوى عيسى
 عليه السلام ابو بكر قلت وفيه قصوى اخر وهو انه لا يفيد تفصيل الخلفاء على الامم الماضية مع ان من العقائد المهمة اذ لو اراد
 كل بشر يوجد بعد نبينا اى يكون حيا بعده سواء ولد قبل او بعد انتقض كلام المص بعيسى عليه السلام لانه موجبه بعد نبينا وقد يجاب
 بان المراد هو الوجه الموصوف بالبعدية فقط لا بالبعدية والقبيلية معا ولو اراد كل بشر يولد بعد ثلاثا ينتقض بعيسى عليه السلام لم يفد
 كلام المص التفصيل على الصحابة لانهم ولدوا قبله او في زمانه بعد ولواريد كل بشر هو موجبه على وجه الارض وزمانه عليه السلام لم يفد
 التفصيل على التابعين ومن بعدهم وكذا على الامم السابقة ويمكن ان يجاب بان قد صح ان الصحابة افضل من التابعين من الامم السابقة
 لقول تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس فالفضل على الصحابة يوجب الفضل على الكل فالكلام دال على المطلوب لكن غير مصرح به لئلا قال
 والا حسن لان التصريح في نحو هذا المقام افضل ولو اراد كل بشر يوجد على وجه الارض بعد زمانه في الجملة سواء كان تولده في زمانه او بعد
 او قبله ليدخل الصحابة والتابعون ومن بعدهم انتقض بعيسى عليه السلام لانه ينزل على وجه الارض انتقض هذا انكر الامم من قوله
 اذ لو اراد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى قلت الوجه فيما سبق غير مقيد بكونه على وجه الارض فاداة القفض على الاول تتحقق
 بعد نبينا صلواته عليه ولم في كل زمان وعلى الثاني لا يتحقق الا عند نزول عيسى على الارض بقي ههنا بحثان الاول وجه تخصيص عيسى
 بالكرامة والحضرة والاياس ادرين ايضا من الاحياء هو ان حيوة عيسى ثابتة بالاحاديث المتواترة وفي هؤلاء الكرام الثلثة خلاف
 الثاني قال بعض المحققين يمكن حمل كلام المص على بعدية الشرف لان اقتران الحكم بوصف النبوة يشعر بالحاق الانبياء بكلامه بنبينا صلواته
 الله عليه وسلم اوكبر الصديقين والكسرى والتشديد كما زاحمة قبل الاسلام عبد الكعبة فسماه النبي صلواته عليه وسلم عبدا له وقد نزل التسمية
 بالصديق من السماء ومروا من امن بنبوة صلواته عليه وسلم قبل نبوته حين اخرج جبرائيل بان سيعتد نبيا ولم يحدد لصنم قط
 الذي صدقت بيان لوجه التسمية في النبوة من غير تلميح اى توقف وعن ابن عباس ان رسول الله صلواته عليه وسلم قال ما كنت في
 الاسلام احد الا وادى على وراجعتي في الكلام الا ابن ابي عمير فاني لم اكل في شئ الا قبله واستقام عليه اذ اوتيتهم وفي المعراج
 بلا تردد مع شدة انك والناس ام المعراج حتى قيل ارتدوا لك بعض من امن ثم عمرة الفارق الذي فرق بين الحق والباطل
 بيان لوجه التسمية والفارق مبالغة الفارق والخصومات فقد رى ارضا فاقا خاصهم حين ايا تحكما الى رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فحكم لليهم في لهم يرض المنان وقال تحاكم الى عمر فاخذ عمر سيفه وقتل المنان وقال هكذا اقصى لمن لم يرض بقضاء الله و
 رسوله فقال جبريل ان عمر فرق بين الحق والباطل فسمى الفارق ثم اراه ان ابن حاتم واخضرتاه وقال ابن عباس سألت عمر لم سميت
 الفارق قال اسلمت والمسلمون محققون خوفا من قريش فقلت يا رسول الله نحن على الحق فلا تخفى فخرنا حتى دخلنا المسجد فاصفا

قوتاً حزين شديد فمات رسول الله صلى الله عليه وآله الفارق يومئذ مرأه ابرعاً كروا اختصرناه وهو اول من سعى بامير المؤمنين ثم عثمان
 ذو النورين لان النبي صلى الله عليه وآله زوج رقية بضم ففتح فتشديد ولما ماتت رقية تزوج ام كلثوم وكذا هما من بنات النبي صلى الله
 عليه وآله من خديجة وزعت الرضا انهما من ابنة وهو باطل وسعى بنت الرسول صلى الله عليه وآله ولم يزلن لثرفهما اذ كان رسول الله
 ساهما كرميتين فعز عائشة فزوجها الله اوصى الى ان ازوج كريمي من عثمان مرأه الطيب والكريمين العينان كقولهم من احب
 كريمية فلا يكتب بعد العصر ولا حاجة الى ان يقسمت باسم ابهما لان النبي صلى الله عليه وآله لم يات من اهل مكة فانه تكلف ولما ماتت ام كلثوم
 قال لو كان عند عائشة لزوجتها غصصت من ماله فزوجها عثمان لو كان في عائشة لزوجته وما زوجته الا بالرجح من ابيه
 مرأه الطيب بل قال علي سمعت النبي صلى الله عليه وآله يقول لو ان اربعين ابنة تزوجتك واحدة بعد واحدة مرأه ابرعاً كرو
 ثم علي بن المرتضى الاقتصار بمرگزیدن من عباد الله متعلق بالمرتضى وخلص اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يضم الشهداء
 جمع خالص عطف على عباد الله على هذا على الترتيب المذكور وجدنا السلف هم الصحابة والتابعون ولتباعهم والمراد اكثرهم قال
 بعض المحققين المراد من السلف الصحابة والتابعون فقط واما الذي توقف في عثمان وعلي رضي الله عنهما والذي فضل الثاني على الاول
 فمن المتأخرين انتهى والظاهر ان لو لم يكن دليل على ذلك لما حكموا بذلك لان عادتهم شدة الاجتهاد في تحقيق الحق وفي المواضع
 ظنابهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق الى الله تعالى انتهى و
 اما نحن فقد وجدنا كمال الجالبيين اى الشيعة واهل السنة متعارضة ولم نجد هذه المسئلة هما يتعلق به شئ من الاعمال او يركز التوقف
 فيه بخلاف شئ من الواجبات يريدان هذه المسئلة ظنية ودليلاً بحسن الظن بالسلف ولو لا تقلدهم وكان السكوت عنها انضال ما اولا
 فلان ذلك اهل الشيعة واهل السنة متعارضة فلا يجزم بشئ منها واما ثانياً فلا المسئلة اعتقادية لاعلمية والاكتفاء بالظن انما يجزى في
 العمليات لان الاعتقادات واما ثالثاً فلان السكوت عنها لا يضر بشئ من واجبات الشرع وعندى فى الكل بحث اما فى الاول فلا
 ادلة اهل السنة احاديث صحيحة وواضحة الدلالة واما ادلة الشيعة فانها موضوعات وغير واضحة الدلالة فلا تقارض فيكتشف هذا
 بالنظر في كتب الحديث لكن علماء الكلام مراحل علم عم الحديث واما فى الثاني فلان الحكم بعدم كفاية الظن فى الاعتقادات ليس على الاطلاق
 وذلك لاننا نجد علماء السنة سلفهم وخلفهم يذكرون في كتب الاعتقاد مسائل مظنة لتفضيل الملك على الانبياء او بالعكس ان فضل
 الانبياء بعد نبينا آدم اواراهيم واموسى وعيسى عليهم السلام وان افضل الصحابة العشرة المبشرة ثم اهل بدت ثم احدثم الشجرة وان الخلافة
 ثلاثون سنة مستدلين بخبر الواحد ان المجتهد يخطئ ويصيب خلا فبعضهم وكا تو ارم المضطربة فصحة الانبياء وقول بعضهم الايمان
 لا يزيل ولا ينقص وبعضهم يزيد وينقص الى غير ذلك فعمل ان عدم جواز الظن والفقهاء انما هو حيث يطلب اليقين كالترجيح الرسالة و
 اذا كان الظن ناسداً لظن المشركين الذين نعى عليهم القران اتباع الظن واما اذا افاد الدليل الظنى مسئلة اعتقادية جاز تسليمها على
 حسب الظن بل وجب ذلك القطع بان الدليل قد افاد الظن بكونها حقاً ولتلازم اهل كثير من الاحاديث الافراد المرية في الاعتقاد
 وجعل وجبها كعدمها كاحاديث تفصيل احوال القبر والخشرو واما فى الثالث فلان المسائل التى يتوقف الواجبات عليها لتليل جداً

فعلم انما ذاك الاعتقادات ليست محصورة في توقف الواجبات عليها بل الاعتقاد مقصود بنفسه لو سلم فنقول هذه المسئلة يدبر عليها
ابطال مذهب الشيعة فان اول اصولهم ان عليا رضي الله عنه افضل الكل يعرفون عليه انما شبه الصحابة بالنبي صلى الله عليه وسلم فهو
الخليفة وان مذهبهم هو الخلق اذ مذهب غيره وان الصحابة طلوعه حيث استخفوا غيره مع اننا افضل واعلم واشجع وان الظالمين غير عدول
فلا يصح اية الحديث عنهم فيبطل كل حديث مراد اهل السنة وهذا هو ترتيبهم في تفضيل ضعفاء المسلمين فسادا اشد من مفاسد
مذهب المعتزلة والجبورية واشباههم فيجب على العلماء الاعتناء بمسئلة الافضلية وانما اطيننا الكلام في هذا المقام لان الشارح قد نهل
نصا بكلامه منزلة الاقدام حتى جعلنا الشيعة يحجبون بعبارة وزير لقون بما اكثروا من طلاب العلم والله يقول الحق وهو يهدي السبيل وكان
السلف كان اصلها للتشبيح قد تسفل في مواضع الظن وهو المراد كما لو موافقين في تفضيل عثمان على علي رضي الله عنهما اعترض عليه بأ
مناف القول على هذا وجدنا السلف واجب بان معناه على هذا وجدنا اكثر السلف وكان بعضهم متوقفين فلانما نأبين كلامي الشرح ولا يبين
كلامه وما نقل عن بعض السلف ان عليا افضل من عثمان ويمكن عندي ان يجاب بان المشار اليه بقوله على هذا وجدنا السلف
هو تفضيل ابي بكر على علي رضي الله عنهما وهذا التصبيح وان لم يسأ عنك اللفظ لكن يدل عليه ان المبحوث عنه بين اهل السنة والشيعة
هو تفضيل احدهما على الاخر حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ابي بكر وعمر وعمة الخنتين عثمان وعلي بن
الخطين بفقتين زوج البنت ودليل توقفهم الاعتقاد بالرحمة فيهم امن غير تعرض للتفصيل كما في الشيخين وحسب دليل على الاهتمام
بمسئلة الافضلية انها من علامات السنة والاصناف اصل جعل الشئ نصف ثم اطلق على الصديقين للصين بقسمته المتاع المند
فيه بينهما نصفين ثم اطلق على العدل بين النصفين انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب اى كثرة الجزاء على اعمال الخير والبركات
الرفيعة في الجنات وكثرة التقرب الى الرحمن فالتوقف بجهة لان كثرة الثواب لا تعرف بالعقل ولذا توقف الامام مالك قيل له اى
الناس افضل بعد نبينهم فقال ابو بكر وعمر بلا شك فقيل له عثمان وعلي قال ما ادركت احد اتندى به يفضل احدهما على
الاخر وكذا توقف امام الحومين وابوالعباس القلاصى وان اريد كثرة ما يبدد ذوق العقول من الفضائل من متعلقة بقدر ايدى فلا كان فضائل
على كثرة جنان من الكالات العلية والجهاد والاجتهاد والطاعة والبلاغة في الواعظ وملازمة النبي صلى الله عليه وسلم في المضمر السرف تتر
بازد واجر سيادة النساء وابوية الريحانيين وانتساب طرق الصوفية منه وكثرة مراد الاكراه اديث في مناقبه ونظم الخوارق عنه وشجاعة و
سخاوة الى غير ذلك مما ذكره علماء الحديث ولذا ذهب بعض العلماء الى انه افضل من عثمان ككلام ابي بكر بن خزيمة وسفيان الثوري
وهو اية ضعيفة عن الامام ابي حنيفة حرا قلت ما الحق في هذا المقام قلت قد تعرف ان المبحوث عنده الافضلية بمعنى كثرة الثواب
وانما تعرف الا باخبار الشارع وان المناقب الظاهرة لا تدل عليه قائم انما نجد دلائل شرعية على ان عثمان افضل احد صحابيث
عبد الله بن عمر قال كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم اى افضل امته بعد ابي بكر ثم عمر ثم عثمان فبلغ ذلك رسول الله
صلى الله عليه وسلم فلا ينكره مراد الترمذي وثانيهما صورته السلف فعن علي بن قال خيرا للناس في هذه الامة بعد ابي بكر عمر الفارسي
ثم عثمان ذوالنورين ثم اناراه الحافظ ابوسعيد السمان كما في فصل الخطاب بل حكى ابومنصور البغدادي الاجماع على ان عثمان

افضل ومن عبد الله بن عمر قال اجمع المهاجرون والانصار على ان خير هذه الامة ابو بكر وعمر وعثمان ثم ابي خزيمة بن سعد وقال
الامام النوري في شرح مسلم الصحيح المشهور تقديم عثمان على علي رضي الله عنهما انتهى وفي التعريف اجمع الصوفية على تقديم ابي بكر ثم
عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم وذكر القاضي عياض عن الامام مالك انه رجع عن الوقف الى هذا وذكر القسطلاني عن سفيان
الثوري انه رجع عن تفضيل علي الى تفضيل عثمان في ما حفظ هذا التحقيق بقي هنا بحثان الاول قال بعض المحشين في كلام الشارح
هذا شائبة من الرض وتعبه محشي اخر وقال الاعتراف بفضائل علي رضي الله عنه ومناقبه ليس بفضائل الاعتراف بمناقبه لكن
الايمان لكن لم يكن يخفى على الشارح ان ايراد هذه المسئلة بالافضلية الكثيرة الثواب فالترديد ليس على ما ينبغي وقد يزعم ان معنى قوله فلا
ان فضائل عثمان في اكثره وليس بوجاهة فضائل علي في اكثره وسبب ذلك على ما ذكره بعض الكبار من اهل البيت ان الخوازم
والظلمة من بني امية كانوا يبالغون في ذمهم وتقصيص فضائلهم وهذا سبب المحرر السلف على ايراد حديث مناقبه ونشر فضائله مراراً
على اعدائه الثاني هل يجزى الاحد ان يحب عليه اكثر من الثلثة مع الاعتقاد بالافضلية على الترتيب قال في الكورى لا باس به
وفي الناطق بن ابي حنيفة قال من قال علي احب الي من الجميع فهو جمل وغل اي فاسد وقال بعض الكبار ان غلب على قلبك
حب احد الاربعة فاسترته قلت اراد اللعب الغير الاختياري ولا هم بالستر حفظه لادب الشرع ولعل الامام الاعظم تكبر على القائل
لتصريحه بذلك وحق بعضهم ان كان المحب للدين فيجب ان يكون على ترتيب الافضلية وان كان لا ثم اخبره ان تنساب اليه
فلا باس لكن لا ينبغي افاضة ذلك واما فضل اولادهم فلا شك ان اولاد فاطمة رضي الله عنها افضل للاصحاب وقد يقال
فضل غيرهم على ترتيب فضل ابائهم وفيه نظر لعدم الدليل الشرعي عليه وخلافة فهم اي نيايتهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
بجيب يجب على كافة الامة اي جميع طوائف المؤمنين من كل امة اذا منع كان احاطة الجماعة بتمتع خروج احداهم الا بتابع اي اتباع الشاب
وذلك الكفاية احرازه عن القاضي تأنيته على هذا التركيب اي ترتيب الافضلية يعني الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا يبرك ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي وذلك لان الصحابة رضي الله عنهم قد اجتمعوا يوم توفى ما مضى مجهول من توفاه اي
اخذه وتقبضه وقد يستعمل معلوماً على ان الميث اخذ نصيبه من الخيرة وهذا التاويل محكي عن علي رضي الله عنه رسول الله
صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة متعلق باجتماع السقيفة الصفة على وزن سقيفة وهي الموضع المسقف الذي لا يخلو له
في جانب او اكثر بمعنى المفعول من سقفت البيت بالفم اسقف بالضم اذا جعلت له سقفاً ونوساً اعدت لهم من انصار وانما اجتمعوا
لنصب الخليفة حفظاً لدين الاسلام وعيانة اختلال النظام لقلة المؤمنين وكثرة الكافرين واستقر ايرام بعد المشاورة والمناظرة
بين المهاجرين والانصار على خلافة ابي بكر في صحة الترايات في الانصار اجتمعوا في سقيفتهم يريدون ان يباعدوا سعد بن عبد الله
الانصاري وكان من اشرفهم فشي اليوم المهاجرون فقال لهم ابو بكر قال النبي صلى الله عليه وسلم الامة من قرئش وقد وصيت لكم احد
هذين الرجلين عمر بن الخطاب و ابا عبيدة بن الجراح وبالحجة وكثرت الاصوات حتى قال عمر يا معشر الانصار استمعوا لعلون ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم امر ابا بكر يوم الناس في الصلوة فانكم توخونه فقالوا معاذ الله ان توخوه وقال سعد بن عبد الله لا يبرك

نحن الوزراء وانتم الامراء فاخذ عمرو بن ابي بكر فبايعه ثم المهاجرين ثم الانصار وتفصيل هذه القصة في الصواعق فاجتمعوا على ذلك ما قبل
 ان سعد بن عبادة لم يبايعه فخرج من المدينة وعلوى انهم اذ جعلوا على بيعة ابي بكر فقتلوه باقلامهم فلم يصح شئ منها وذكر بعض العلماء
 ان الاجماع وان كان حجة على اطلاقه لكنه بعد التقييم والمشاورة اتم واكمل فاجتمعوا على ذلك وبايعوا معا من البيعة وفي العرف وضع
 اليد على اليد على قصد العهد الميثاق بدم المحالفة على كل من سوا الاثنان اى بحضور الشاهدين علانية لا سرا وخصية بعد توقف كان
 منه اختلفت الروايات فبايعه على اقول فاحدها انه بايعه في الاول فعن ابي سعيد بن الخدي قال في حديث السقيقة صدق ابو بكر
 النبي فظفر في وجحة الغرم فلم يعلبوا فدعاها فجاء وقال يا بن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم امرت ان تفرق المسلمين فقال لا تريب يا
 خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فبايعه ثم اهل الحام واليهيقي وصحبه ابن حبان وانما توقف ساعة لا تستأله بفعل النبي صلى الله عليه وسلم
 ثانياً انه بايع بعد ستة اشهر بعد موت فاطمة الزهراء رضي الله عنها وهذا في صحيح البخاري ولم وثائقها وهو الصحيح للجمع بين القولين انه بايع
 في اول الامر ثم تاخر عن صحبة حتى اعاد البيعة بعد ستة اشهر واختلف في سبب التأخر على اقول فالاول انه كان مشغولاً بخدمة فاطمة
 فاعلم انزل مرضه بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم حزناً عليه الثاني انه كان مريضاً بتأخيرها عن المشاورة فنصح على انه قال عند
 البيعة يا ابا بكر اني انك احق بالخلافة ونوف فضلك ولكن اخرنا عن المشورة فقال والله ما كنت فيها راغباً ولكن خفت الفتنه وال
 المدرطى والثالث انه كان مشغولاً بجمع القرآن ورعى ابن داود ان ابا بكر قال لو كنت امارق قال لا ولكن خلفت لا ارتدى برأى
 الا الى الصلوة حتى اجمع القرآن الرابع انه توقف بحضرة على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع علمه ان الامراء فاقوا المهاجرو والانصار و
 عدى انه لا تناقض بين الوجوه الا بوجه بل كان مجموعها سبب التأخر فاحفظها واياك والوساوس الشيطانية ولولم تلك الخلال لقتلنا
 اتفق عليه الصحابة لان اجماع الامة على الباطل ممنوع ولا يبيح الصحابة الذين هم افضل البشر بعد الانبياء واجاب الرافض بازم ارتداً
 بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم الا اربعة نفر بوذر و سلمان والمقداد وعلى رضوانه عنهم ونقلوا ذلك عن جعفر الصادق انتم ارباب باطل ولا
 ينجي ان من بلغت حمايته بتكفير الصحابة اجمع فليس باهل الخطاب وذكر بعض الكاهن ان الرافض شر من اليهود والنصارى فان اليهود على
 ان خيركم اهلهم اصحاب موسى والنصارى على ان خيرهم اصحاب عيسى والرافض على ان شر الناس اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وقال
 الامام الرازي عليه لادى الغل اعقل من الرافض فانها قالت ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وحقه وهم لا يشعرون فانها لم تجز
 الظلم من اصحاب سليمان عمداً على الغل والرافض يعتقد ان الظلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم على اهل بيته ولما زاع على كما
 نازح معاوية لانهم يكن خليفة مع خلافة علي بن ابي طالب على بن ابي بكر حتى قتل من الطرفين الوف كثيرة واجيب بانهم يكن لشوكة زمن
 ابي بكر وهو باطل لان بني هاشم يوسن في غاية العز القرب محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكثرة اتباعهم وكان ابو بكر من بني
 تميم وهم اضعف قبيلة من الانصار فلما سمع ابو جحانة ان الناس بايعوا ابنه قال ارضي بذلك بنوعيد مناف قيل نعم قال لا ارضي لما
 وضعت زمن جهالات بعض الرافض انهم يكفرون علياً بسكرة عن التصريح ولا يحسن عليه على ابي بكر اذ على خلافة نفسه واذا
 وصلت الاحتجاج والشهادة على جاز دخل على علي بن الحظم وعلى حتى الهجر لولا كان وحق نص كازغت الشيعة فانهم قالوا نص النبي

على ان الخليفة بعدة على رضوانه تعالى عنه وهذا باطل لانه لو كان كذلك لم يصح ان يكت على من اظهر النصر لان السكوت عن الحق
 والرضا بالباطل لا يجزي واجب بانه خاف عن شرهم وكذلك كلما مرى من اتباع على خلفاء الثلثة واعتزانه بفضلهم امكنان للثبته
 وهذا في غاية البطلان لانه نسبة الذل الى اسدائه الغالب ولو ثبت الثبته لا ترفع الاعتقاد عن اقرارهم وانما مرى بعض الصادق انه
 قال الثبته حتى روي ابن ابي وان قال ليس مننا من لم يتق فانزله ولو ثبت الرضاية فالمراد الخوف من الله سبحانه وكيف يصح الثبته وفي القرآن
 فلا تخشوا الناس واخشوا وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلوات الله عليهم ولم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنصر الواجب
 مع ان القرآن ناطق في مواضع كثيرة بمدحهم وانهم خيرامة يأمرون بالعرف وينهون عن المنكر وانهم طاعون للحق ثم ان ابا بكر لما ايس
 الياس ناسد شدة من مقلوب يبس ولذلك لم يقلب يادوه الفأوق قد يزعم ان كلامه لغة راسه لان مصداق احد هما الياس والآخر ياس
 من حيواته قال ابن عمر انه كان سبب موت ابي بكر وفات رسول الله صلوات الله عليه وسلم فما زال حنينا حنينا بقصص حنونا ثم اهل الحانك دعا عثمان
 واملى عليه الاملا خزائن كتاب عمدة لعرضه والخلافة سري انه شأ رجعا من الظاهر المهاجرين والاصناف في عمره فقالوا ليس نبينا منذ
 فقال لعثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابي بكر فتحقق في اخر عمره في الدنيا خاضعا عنها وعند اول عهد بالاخوة اذ اخلها
 حيث يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب اذ استخفت عليكم بعدى عمر بن الخطاب فاصعق له واطيعه وانى لم ال الله ورسوله
 ودينه ونفسى وايام خير فان عدل ذلك ظنى فيه وعلى به وان بدل فلكل امرؤ ما اكتسب والخير اشرت ولا اعلم الغيب سيعلم الذي
 ظلموا منقلب يتقلبون والسلام عليكم ورحمة الله وسأه الواقدى كفى في الصواعق فلما كتبت ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وانما فعل
 ذلك خوفا من ان يكره ذلك بعض الناس وكان عمره غضوبا في ديار الله وبخلاف لومة لا ثم امرهم ان يباعدوا بوضع اليد على الصحيفة
 بمن في الصحيفة فبايعا حتى مرت بعلى فقال يا ايها الذين آمنوا ان كان عمره اذ قلت بقبض الشرطى مثل هذا الكلام اولى بالجزا فبدل
 على انه كره مبايعة عمره قلت هذا اذ لم يكن في الكلام نكته اخرى وامافى هذا الكلام نكات كالاشارة الى ان هذا لامر غير مستحسن عليه كالتد
 على من كان بكره عمره وكسلبية ابي بكره بانه راض بما فعل وقيل تقدير الكلام وان كان عمره بطريق الاولى على حد نعم الجسد صهيوب لولم
 يخف الله لم يعص ولا بعد عندى ان يكون هذه الكلمة من سهو بعض الرثة او كذبهم فان الثابت ما جاء عن يسار بن حمزة قال لما نقل
 ابو بكر قال يا ايها الناس انى قد عهدت عهدا افترضون به فقالوا رضينا فقال على لم لا ترضى الا ان يكون عمره قال فانه عمره سراه ابن
 عسكروا بالجملة وقدم الاتفاق على خلافتهم استشهد عمره بلفظ المجهول اى صار شهيدا وكان يصلى صلوة الفجر فوضعه ابو لؤلؤة في الجح
 غلام مغيرة بن ثعبان الصحابي منججو ذلك لانه شكى الى عمر عن سيده وقال قد وضع على خراجه ثقيل فلم يصدته وقال ان كسبك لا يقصر
 عن خراجك وكان ابو لؤلؤة اذا ذاب كثير من الصناعات فغضب عليه حتى جسه يوم الاربعا فمات يوم الاحد وترك الخلافة شوى
 بالضم المشاورة اى ذات مشاورة بين ستة عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطخنة والزبير وسعد بن ابى وقاص رضوان الله عنهم
 بان يختاروا صلحهم للخلافة ولم يقصد ان يكون كلامه خلفاء يتشاورون في الامور كما قيل فان تعدد الخلفاء باطل والجواب بان التشور
 يقتضى ان يكون المجموع كلامه لخليفة واحدة فلا تعدد فاسد ايع لتعاضد الرايات على خلافه وعن انس قال ارسل عمر الى ابي طلحة

الانصارى قبل ان يموت بساعة فقال كن في تخمين من الانصار مع هؤلاء النفر اصحاب الشورى فانهم يجتمعون في بيت ثم على الباب فلا تترك احد يدخل عليهم ولا تتحركم يمضي اليوم الثالث حتى يؤمر احد منهم ثم اياهم من سعد ثم فوض الامر التقويض بين تحتهم فاعل التقويض الى عبدالرحمن بن عوف ورضوا بحكمه ليختار من شاء فاختر هو عثمان بن عفان وبايعه بعد ثلث ليال من موت عمر بن الخطاب من الصحابة فبايعوه واتفقوا دوا واهم وصلوا مع الجمع والاعباد معناه لا يجوز صلوة الجمعة والعيد الا خلف الخليفة وانما به فكان اجماعا وصرح بالانقياد والصلوة لان الخوارج خرجوا على علي حتى قتلوه فكان مظنة عدم الاجماع ثم استشهد عثمان بن

وذلك لان فخر البلاد الكبيرة وقسم الفنائم الوافرة على الناس حتى صار ساكنيهم امره واختلط بالصحابة اقوام من اصحاب المسلمين من العرب والجميخ من اهل الاموال المختلفة وكان جليما رحيم لا ينفذ للناس فاختل نظام الخلافة حتى اجتمع بالمدينة اقوام يتظلمون من عماله ثم بداهم ان حاصره اديرة وكانت معظم عساكر المسلمين يؤمنون الى الثور فنادى على واليزير رضي الله عنهما ومن كان بالمدينة من الصحابة ان يقبلوهم ففهم عثمان بن وقال مالي ادعوك الى الجنة وتدعونني الى النار الا اكون اول من سلا السيف على المسلمين فخرج على وهو يقول اللهم تعلم اني من المذنبين ودخل عليه مغيرة بن شعبه الصحابي فقال اخبرني بالاشم فان بها اميرك معاوية بن يزيد فقال لا فانك دار هجرة النبي صلى الله عليه وسلم ودخل عليه الحسن بن علي فقال يا امير المؤمنين ايدن لنا حتى ندفع هذا القوم عنك بالسيف قال يا ابن ابي ارجع واجلس في بيتك حتى ياذب الله باهره فلما راجع المسك الدماء وكان غلبته جمعا عظيما فامض والاسلحة يري دون القتال فقال من القوم سلاحهم فخرج وقال رايت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام يقول يا عثمان ان قاتلهم نصرت وان لم تقا تلقت البيدة عندنا وانا احب ان اطومع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاصبح صائما واهم على الحسن بن علي بن ابي طالب ان يحفظ باب داره فوثب بعض البغاة على جدار الدار فخلوا عليه وهو يقرء القرآن والمصحف في حجره فذبحوه طلما بين عصر الجمعة ومغربها واخذوا على يدك فجاءوا ولطم الحسن والحسين رضي الله عنهما ففكوا حفظنا باب اديرة وما لنا من علم بما ارادوا به او بالجل صبر عثمان على الشهادة ونفى الصحابة عن القتال فمعدرون في ترك القتال وكان مدة الحصار اثنى عشر يوما هذا المخلص وايات الباب وانه اعلم بالصواب وترك الامر هؤلاء لم يفوض الخلافة الى احد فاجتمع كبار المهاجرين من الذين ارتحلوا من اوطانهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمد ينة سموا مهاجرين هجرهم الوطن والانصار هم اهل المدينة نصرنا النبي صلى الله عليه وسلم باموالهم ونفوسهم على علي والتمس منه قبول الخلافة يريد ان تكون كارهها وهكذا كانت الصحابة في هذه من عن الدنيا وبارك الله ان قال الان رجعت الحق الماهلة فوضوعه وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة واعلم ان بعض الناس يزعم ان خلافة علي لم تثبت بالاجماع لان بعض الصحابة في مخالفة وحادية واجيب بوجه احد ها وهو الحق ان صحة الخلافة في غير صحابة الى الاجماع بل يكفي بيعة بعض اهل الحل والعقد حتى قيل يكفي الواحد منهم وقد بايع علي الوفاء المهاجرين والانصار رثايتها ان اهل الاجماع هم اهل الاجتهاد الذين ليس فيهم نسق وبدعة فلا يكون البغاة من اهل هذه كلمة تشبه كلمات الرافض فان المذهب عندنا ان اصحاب الجبل والصفين عدل لانهم اما مجتهدون واما مقلدون لهم ثابتهما ما ذكره الشارح بقوله وما وقع من

الخلفاء والمخاربات من عاقبة وطاعة الزبير ثم معاوية رضي الله عنهم لم يكن من زرع وخلافة بل كان المخاربات يملكون خلافة بل عن
 خطا في الاجتهاد من معاوية نخص بالذكر ان حربه اشهر من حرب الباقين ولخطا هو الاستحجال في طلب تصاص عثمان زعم ان التاميم
 يوجب جرأة العوام على الاكاره وكثيرا ما يغت المطلب وتفصيل هذه القصة على ما ثبت عند اهل الحديث ان قوما من الصحابة
 طلبوا من علي ان يقتص من قتل عثمان وكان القتل من بايع عليا واتبه كان اشدهم طلبا لذلك عاقبة وتوقف على ان يستقر امر
 الخلافة فان البغاة كانوا جمعا عظيما نحو اربعة الاف بل قيل نحو عشرة الف والجمع بين الرائيين انهم ازدادوا شيئا فشيئا فخطت عاقبة
 وخرجت الى بصرة وقالت لا اقيم بمدينة حتى يقتص من البغاة تسعها ثم من الصحابة تكريما لها وخرج علي خلفها لطلب منها الرجوع
 فابت حتى بلغت بصرة فقتل النزاع بين الفريقين الى ان وقع الحرب فقتل طلحة والزبير رضي الله عنهما ومقرجل عاقبة وتقتل حولها قوم
 كثير لا يتروك لجل حماية لحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم ولذا يسمى حرب الجبل وكان الظفر لملي فام محمد بن ابي بكر ان يذهب بعاقبة
 الى المدينة ثم جمع معاوية في العساکر وكان من اقارب عثمان وقع الحرب بصفين بكرة وبكرتيد الفداء وهو موضع عرش الفراء ويسمى
 حرب صفين فاستمر القتال اياما كثيرة حتى وقع صلحهم ان اهل القبلة في تلك الحرب على مذاهب فذهب الهشامية من المعتزلة ان
 الكل كذب ونعم المذهب هذا لا توارا لاجراها وذهب العمرية والواصلية من المعتزلة الى ان الفريقين فاسقان حتى قال واصل بن
 عطاء بن يوشيد الجميع على باقة بل قبل ما قبل اقبل شهادتهم وذهب الخوارج الى ان الفريقين كافران ذهب الرافض الى ان من قاتل عليا فهو
 كافر وقال اهل السنة ان الحق مع علي وان من حاربته غطى في الاجتهاد فهو معذور وان كلاما من الفريقين عادل صالح ولا يجزي الطعن في
 احد منهم للاهاديث المشهورة في مدح الصحابة والنهي عن سبهم وهذا هو الحق فاذا ابدل الحق الا الضلال ومعاوية فهو ابو عبد الرحمن بن
 ابي سفيان من حرب بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف اسم يوم فخر مكة وقال بعضهم اسم قبله لكن كتم اسلامه خوفا من ابيه وكان
 اخته ام حبيبة زوج النبي صلى الله عليه وسلم وكان صاحب حراية في الحديث وبعثها في الفقه حليما جوادا شديد العزة بقوانين السلطة ولاه
 عمرو الخطاب رضي الله عنه الشام واقرة عثمان ثم استقل بالملك بعد تسليم الحسن بن علي رضي الله عنهما للخلافة اليه فولد الشام اربعين
 سنة نيابة واستقل الاموات في حجب ستة سنين وهو ابن ثمان وتسعين سنة وكان عند حراية النبي صلى الله عليه وسلم وشعره وظفره فقال
 كفوني في حراية واجعلوا شعره وظفره في مقبلي ومناخري وفي دخلها بيني وبين ارم الراحمين رضي الله تعالى عنه وما تم من الاختلاف بين
 الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة اخلافة الصحابة وادعاه كل من الفريقين النص في باب الامة زعم الشيعة ان النبي صلى الله
 عليه وسلم نص على الائمة بعدة على رضي الله عنه وهو انتراعد عندنا ذهب بعض اصحابنا ان ان نص على خلافة ابي بكر رضي الله عنه و
 عن محمد بن الزبير قال قلت للحسن البصري اشفييني مما اختلف فيه الناس هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم استخلف ابا بكر قال
 او ذلك شك وادله الذي لا اله الا هو لقد استخلفه ابا بكر وعمر وقال جميع اهل السنة يستخلف احدا وعن علي قيل لا استخلف
 فقال ما استخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستخلفه اهل الحاکم وصحح الجمع ان يوجد في الاحاديث تصريحات واسارت كثيرة في
 حقيته خلافة ولكن النبي صلى الله عليه وسلم جعل الناس على بيعة كاسلام ابي بكر رضي الله عنه بيعة عمر فاعتدل الثبوت الاول ونظر النفاة الى

الثاني ولكن لا يخفى ان تلك التصريحات ادلة صحيحة كافية على صحة خلافه وبراءة الاموية والا جوبه من الطرفين هذا كونه في المطولات
 كالموافق والمقاصد بل قد افرد العلماء هذا البحث بالمؤلفات كالصواعق والنواقض والخلافة بعد النبي صلى الله عليه وسلم **ثَلَاثُونَ سَنَةً** نحو
 بعد هاتماتك بالضم والسكون بارشاهي **واما سنة** ما كسر امير شردن والفرق **الخلافة** نيابة الرسول صلى الله عليه وسلم والملك والامارة هي
 السلطة اعم من ان يكون نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم ام لا لقوله عليه الصلوة والسلام للخلافة **ثَلَاثُونَ سَنَةً** ثم تصير الى الخلافة ملكا بالضم
 عوضاً عن النص كزيدن والذو نوح نعت من اى تصير الخلافة سلطة ظالمة فنسب الظالم بالسباع ووصف الملك بوصف ما كسر حجاز والخلافة
 ثم ادا حتم الترمذي وابن اود وابن حبان وصححه عن سفينة من قورع الخلافة ثلثون عاماً ثم يكون بعد ذلك الملك وفي رواية الخلافة بعدى
ثَلَاثُونَ سَنَةً ثم تكون ملكاً عوضاً وقد استشهد على رضى الله عنه على اس ثلاثين سنة اى هياتها من وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا
 تقر يب والتحقيق ان كان بعد على نحو سنة اشهر باقية من ثلاثين سنة وهى مدة خلافة الحسن بن على رضى الله عنهما وكان كمال ثلاثين عند
 تسليم الحسن للخلافة الى معاوية وذكر بعضهم ان خلافة ابى بكر ثلثة سنين وثلثة اشهر وعمره عشرين وستة اشهر وثمان اشهر وعشرة
 الايام وعلى اربع سنين وتسعة اشهر وكان سبب شهادته انه اجتمع ثلثة من الخوارج وقالوا هاجت الفتن من على ومعاوية و
 عمرو بن العاص فلفقتهم فانثار عبدالرحمن بن عليم عليهما واختار برك بن عبد الله معاوية واختار عمرو بن بكر عمر بن العاص وتواعدوا
 ليلة واحدة فاصاب عبدالرحمن عليهما وهو خارج الى صلوة الفجر فقتله اصاب برك بن عبد الله معاوية فقتله بالسيف على حجره فاخذ
 بخلافة معاوية لما كان جليها صبي وانقطع انزاله ولسد ولم يصب عمر بن بكر عمر بن العاص لانه كان من نصيبم يجرى الى الصلوة واستخلف
 غيره فقتل خليفة معاوية ومن بعد ذلك ابو بكر خلفه بل ملوكا واهراءهم بعد ثلثين وهذا اى انها الخلافة على ثلثين سنة مشكل لان
 اهل الحل والعقد اى المجتهدين والحل كشاردن والعقد بسن والمجتهد صاحب التجيز والتمع ومن فسرها اهل الحل والعقد باهل مكة ومكة
 فلم يصب قد كفى متفقين على خلافة الخلفاء العباسية هم سبعة وثلثون من نسل عبد الله بن عباس ثم النبي صلى الله عليه وسلم وبعض المراتبية
 وهم عشيرة من نسل هزبان بن الحكم بن ابي العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد المناف والحاصل ان الخلاف كانوا يصلون مع هؤلاء
 الجعير والاعباد ويتولون باذنه القضاء ويعزون في ركابهم ويحرمون الخرج عليهم ويعتقدونهم خلفاء مع انهم بعد ثلثين سنة كعمر بن عبد
 العزيز مثلاً ابن هزبان بن الحكم وهو خامس الخلفاء الاشدن من صاحب الحديث ولا حجة والفقوى والعدل والكرامات والمنافق الرقيقة
 توفي يوم الجمعة في اواخر رجب سنة احدى مائة ولا يخفى ان اطلاق العباسية وتعيين المراتبية ببعض مبدى على شهر العباسية في
 الالسنه بلقب الخلافة والا تخارم كحال المراتبية من صلاح بعض وفساد بعض ولكن حال اهل الحل والعقد في التابع الفريقين على
 السواء وتفصيل الخلفاء والملوك ان اولهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على ثم الحسن الى ثلثين سنة ثم معاوية
 نحو عشرين سنة ثم يزيد ثلاث سنين ونصفاً ثم ابنه معاوية اربعين يوماً وكان رجلاً صالحاً وكان عزل نعمه واثم هزبان بن الحكم تسعة
 اشهر ثم ابن عبد الملك احد عشر سنة ثم ابنه وليد نحو عشرين ثم اخوه سليمان بن عبد الملك نحو ثلاث سنين ثم عمر بن عبد العزيز
 ستين وثلاثة اشهر ثم يزيد بن عبد الملك اربعاً ثم هشام بن عبد الملك عشرين ثم الوليد بن يزيد بن عبد الملك سنة وشهرين ثم يزيد

ابن الوليد خمسة اشهر ثم ابراهيم بن الوليد اربعة اشهر ثم مرثان بن محمد بن مرثان بن الحكم نحو خمس سنين وانقضى به دولة المرثانية ثم قام
 الجاسيون فاولاهم عبد الله الملقب بالسفاح بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس اربع سنين ثم اخوه المصموش اثنى عشر سنة ثم
 محمد بن عبد الله الملقب بالمهدك عشرين وكان من الصلحاء ثم ابنه الهادي موسى سنة ثم هارون الرشيد ثلثا وعشرين ثم ابنه الامين
 ثم اخوه المأمون القاسمي عشرين ثم اخوه المعتصم بالله تسعا ثم ابنه هارون الواثق بالله ستا ثم اخوه جعفر المتوكل بالله اربعة عشر ثم
 محمد المنتصر بالله ستة اشهر ثم احمد المستعين بالله بن المتوكل ثم محمد المعتز بالله اربعا ثم محمد المهتد بالله سنة واحدة ثم احمد المعتد
 علي بن عبد الله بن المتوكل عشرين سنة ثم احمد المعتضد بالله نحو عشرة ثم علي المقتدي بالله ست سنين ثم اخوه جعفر المعتضد بالله اربعا و
 عشرين ثم محمد القاهر بالله سنة ونصفا ثم احمد الرضا بالله ست سنين ثم ابراهيم المتقي بالله ثلثا ثم عبد الله المستنفي بالله سنة واربع
 اشهر ثم المطيع بالله احد وعشرين سنة ثم عبد الكريم الطاهر بالله سبعة عشر ثم القادر بالله احد واربعين ثم القائم بالله نحو خمس واربعين ثم
 المعتدي بالله اربعة عشر ثم المستظهر بالله ثمان وعشرون ثم المسترشد بالله سبعة عشر ثم الراشد بالله نحو ستة ثم المعتضد بالله اربعة
 خمسا وثلثين ثم المستنجد بالله عشر ثم المستضيء بالله اربعا سنين ثم الناصر لدين الله سبعا واربعين ثم ابنه الظاهر بالله نحو ثلثة
 ثم ابنه المستنصر بالله نحو ثلثة عشر ثم السننم بالله نحو اثني عشر ثم خرج التاروهم كفار الترك فقتلوه في بغداد ثم قتلوا من المسلمين
 ذكورهم واناثهم وصبيانهم في بلاد المسلمين ما لا يحصى تمت دولة العباسية ومن العجائب ان كل سادس منهم خلع عن الخلافة وارتل

والسادس اول حسن بن علي وتمام قصص هؤلاء في تاريخ الخلفاء للسيوطي ولعل المراد من الحديث المطابقة الكاملة التي لا يشوبها
 شئ من المخالفة اعمخالفه الخليفة الحسن وميل عن المتابعة اى اعترض عن متابعتها الذي صلوا عليه وسلم في الزهد كحال التقوى وقيل
 معناه مخالفة الناس للخليفة وميلهم عن متابعتها واورث عليه ان هذا لم يوجد الا في الشيخين تكون ثلثين سنة وبعد هاتذ تكون وقد لا
 تكون وميل على ان الخلافة تنقطع على ثلثين قوله عليه الصلوة والسلام لا يزال الدين قائما حتى يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم
 من قرين ثم اراه احمد وسلم ازلت هذا نوح عظيم ومعانية لانه اول من كان ملكا بعد ثلثين واهل السنة لا يجوزون قد حة قلت
 لاهل الخير مراتب بعضها فوق بعض وكل مرتبة منها يكون محل ترح بالنسبة الى التي فوقها وكان الالهام الغزالي بعد ما اخذ في التصوف
 يتأسف على ما مضى من عمره والتصنيف حتى الفقه والذليل حسنة الابرار سيئات القرين ونحو بعض الكبار قوله عليه الصلوة والسلام
 اني لاستغفر الله في اليوم اكثر من سبعين مرة بانه كان ثم الترقى وكلما كان يترقى الى مرتبة استغفر عن المرتبة التي قبلها واذ تقر ذلك
 فنقول كان الخلفاء الراشدين لم يتوسعوا في المباحات وكان سيرتهم سيرة النبي صلوا عليه وسلم في الصبر على ضيق العيش للجهد والاخفاف
 والاقارب من مقتضيات الطبائع البشرية واما معاوية فهو وان لم يرتكب منكرا لكنه توسع في المباحات ولم يكن في درجته الخلفاء الراشدين
 فادار حقه والخلافة لكن عدم المساواة بهم لا يوجب تدحافيه ومما يدل عليه قوله عليه الصلوة والسلام اول من يتلم سنتي رجل من
 بني امية يقال له يزيد كما في الصواعق ثم لا جماع على ان نصب الائمة واجب امراد اجماع اهل السنة والشيعة والمعتزلة لا اهل السنة
 فقط بل يدل قوله انما الخلاف ولا الفرق كلها لان الخواص لا يوجبون وهم في ذلك على ثلاث فرق الاولى من لم يوجب مطلقا مستدلين

بوجه احداهان نية الفتن وسفك الدماء اجيب بان مضار النصب اعظم من مضار الترك وفي المثل لولا السلطان لاكل بعض الناس بعضا ثانياً بهان الوصول الى السلطان متعسر فكيف الانتفاع به اجيب بان شنيع سياسة كاف وثالثها ان اذى اهل البوادي الجبال ينظم اعلمهم بلا امام واجيب بالمتعبلهم كلاب وذياب يعض بعضهم بعضا على ان لكل قوم منهم رئيسا ينظم امرهم رابعها باللامامة شرطاً قلما توجد في كل عصر لولا وجود فيلزم ترك الواجب اجيب بان الواجب نصب من جمع الشرط وضع فقد لا وجوب فلا ترك للواجب الا حسن ان يقال ان لم يوجد جامع الكل نصب جامع الاكثر الفقرة الثانية قالت نصبه واجب عند سكن الفتن لا عند هيجانها العصر اجتماع الناس على الامام في الفتن اجيب بان الامر بالعكس لان الطابع عز ترغيب فمن يكن الفتن الثالثة زرعت الوجوب وقت الفتن لا وقت الامن لعدم الحاجة اجيب بان الامن التام بلا امام محال عادي ولو سلم فيجب نصبه مخافة ان يقع الفتن فلا يكون لها مانع ومسكن وانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى وهذا قول الشيعة الامامية والاسامية عملية فاجتوبان نصب لطف بالامة واللفظ اجب على الله سبحانه لان تركه يخل واجيب اوله بان لا يجب على الله شيئاً اذ لا حاكم عليه وثانياً بان اللطف هو الامام الظاهر فان الخفي خال عن فرائد الامامة فيلزم ترك الواجب عنه تعالى على مذهبكم من ان الامام هو المهدي الخفي او على الخلق بدليل سمعي وهذا عند اهل السنة واعلى الخلق بدليل عقلي وهذا مذهب المعتزلة والزيدية مستدلين بان الامام لطف يجل الامامة على الخير ويرجم عن الشر وكل ما كان كذلك فهو واجب على الله تعالى ودفع بانه لو وجب على الله تعالى لم يخل الزمان عن الامام واللام لم يخل واليف قد ثبت انه لا يجب على الله تعالى شئ والمذهب اى مذهب اهل السنة على ان اللام للمهدي او على ان ماسوا له ليس يذهب انه يجب على الخلق سمعا وقد ذكرنا السار عليه ثلثة اذلة فقال لقول عليه الصلوة والسلام من مات ولم يعرف امام زمانه سواه كان وزمانه امامه ولم يعونه اولم يكن وزمانه امام اصلا فقد مات ميتة جاهلية بالاضافة والبيئته بالكسر مصدر للنسخ والجاهلية هي الجاهلية التي كان الناس عليها قبل الاسلام اى مات مثل موت اهل الجاهلية وفيه تشديد عظيم ويجب ان يخفى عن يمينه النصب والبيعة ويتساهل فيه والحديث في صحيح مسلم عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات بغير امام مات ميتة جاهلية وفي رواية المسلم ايفم فروعاً من مات وليس عنقه بيعة مات ميتة جاهلية وكان الامة قد جعلوا امام المهتمات بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم نصب الامام مخافة ان يتفرق اجتماع المسلمين فيخل نظام الدنيا حتى قد مر على الدفن وكذا بعد موت كل امام من الخلفاء الراشدين ومن بعدهم وهذا الجماع على كون النصب من المهتمات وكان كثيراً من الواجبات الشرعية يتوقف عليه نصب الامام وقد تقر في اصول الفقهاء ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب كما اشار اليه الى التوقف بقوله وَالْمُسْلِمُونَ لَا يَبْذُرُونَ مِنْ اِمَامِهِمْ يَعْزَمُونَ بِتَنْقِيذِ اَحْكَامِهِمْ الْمُنْتَهَى عَزَايِ اجْرَاهُ وَالْبَاءُ لِلتَّعْدِيدِ وَرَأْفَةٌ مَجْدُودٌ وَوَجْهٌ اى ما فرض على ضاقهم من حد الزنا والحرق والقذف وسائر تقويمهم السد المنع والتوقف بالضم جمع تقراى اى اطراف دار الاسلام المرادقة بالرطب الرابيد ما حافظاً بالاصحون والجبوش لمنع الكفار وتجهيز جوبهم لتجهيز اعطاء ذلك المسافر بخارج الامة تجهيز البنات عند الزفاف واخذ صدقاتهم زكاة النصاب والعشر للخارج تؤخذ من اغنياتهم وتقسم على فقراهم وقومهم المتغلبين اى الغالبين بلا حتى من الظلمة والغاصبين والمتنصصة اى السارقين المبدفين في السرقة وقطاع الطريق بالضم والتشديد اى من يرصد الطريق

للنهب وراقامة جنود الأعياد وحمى اعظم شعائر الاسلام وقطع المزارعات الواقعة بين البياد وقبول الشهادات القائمة على العهود
 انزلت القطع والقبول يمتحن من الحكم اية قلت قد لا يتحققا من كافي الحد والقصاص فلا بد فيها من الامام واناب واية الطمانم مجبولة
 على العزة فلا ينقطع حكمه وقبوله لعدم التمر وتزويج الصغار بجمع صغير والصغار بجمع صغيرة الذين لا اولياء لهم اى ليس لهم اولياء
 من بلادهم ومن ذلك ان لا ينفق المال على ذلك الا صاحب بيت المال وقائمة الفقراء وذلك لان الطمع لا ينقطع الا عن من له قهر ونحو
 ذلك من الامور التي لا يتبناها احد الا لمة وقد اطرب المصالح بالاياناسب المختصر تبينها على الاهتمام بنصب الامام وارشاد الامة الى ما
 يجب عليهم فان قيل ام لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة اى سياسة وغلبة في كل ناحية طرف من الارض بان يكون في بخارا امام وفي سمرقند
 امام اخر ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة على جميع بلاد الاسلام قلنا لا اى الاكتفاء بذي الامتيازات والمنازعات ومخاضات
 مفضية الاضداد راسيون الى اختلاف ام الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا من المحاربات بين ملوك الاسلام ولا يخفى ان
 نصب من يملك بلاد الاسلام كلها مشكل وكنت اعجب من حتى رأيت في المواقف ان لا يجوز العقد كما مابين في ارض متصافة الا
 واما في ارض وسيفه بحيث لا يعرف الواحد نديها فهو محل الاختصاص انتهى واطن ان المجرار حرق فان قيل فليكتف امر محمول بذي
 شوكة له الرياسة العامة اماما كان اى موصوفا بصفتها الامامة كالقرشي العاتل الساس او غير اماما كالهير الذي ليس بقرشي فان
 انظام الام يحصل بذلك كافي عهد الا انك جمع ترك بالضم وهم قوم عظيم في الاقليم الشمالي من الارض من اولاد ترك بن يافت بن فوح
 ملدي السلام وكان من اشد الكفار ودة للمسلمين وقد تغلبوا في المائة السادسة على بلاد الاسلام فقتلوا من المسلمين ما لا يحصى بما وراء
 النهر وبغداد ونيسابور وغيرها ثم ملكوها دهاثم اسلم ملكهم غازان فاسلموا وملكوا ابعلا كاسلام وها من نسل الترك ملوك ما وراء النهر و
 قوم جفتا الذين ملكوا الهند فطغوا عنها الكفر مراد الشارح الا انك المسلمون قلنا نعم يحصل بعض النظام في ام الدنيا كعدم قطاع الطرق
 والسارقين والمنتقلين لكن يختل ام الدين لان الملك ان لم يكن موصوفا بشرائط الامامة لم ينفذ الاحكام الشرعية منه سيما اذا كان جاهلا
 بما وهو المقصود الامم والهداية العظيمة فان قيل فعلى ما ذكر من ام مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن
 الامام فيصعب الامة عليهم لتكريم الواجب ويكون مينة مينة جاهلية وهذا باطل لان الامة لا تجتمع على الضلالة ولا يخفى ان هذا السؤال
 لاورد له بعد ما قر من قبل ان المراد بالخلافة الكاملة ولكن اورد كما ليد كونه جوابا ثانيا غير الذي مر ذكره قلنا قد سبق ان المراد بالخلافة الكاملة
 واما الخلافة المطلقة فلا حد لها ولو سلم لتعمل دور الخلافة اى زمانها ينقضى بثلثين دون دور الامة بناء على ان الامام اعم وهذا بان
 يكون الامام صاحب الرياسة على المسلمين سواء كان على سنة الخلفاء الراشدين ام لا وهذا ما يسأله اللغاة فان الامام كل من يقضى به
 سواركان على طريقة محمد او مدم مومة لقول تعالى وجعلناهم امة محمد ان النبي والخليفة من يكون تابا خلف النبي فلا بد ان يشتر خلف
 على طريقة لكن هذا الاصطلاح اى كونه الامة اعم من الخلافة مالم تجرد القوم من اهل السنة ومن المتكلمين كلهم بل من الشيعة من يعكس
 هذا الاصطلاح ويرغم ان الخليفة اعم فان تخليفة عندهم السلطان عا دلا كان او ظاهرا والامام احد الامة الا شتى عشر ولها يقولون بخلافة
 الامة الثلاثة فيعبرون عنهم بالخليفة الاول والثاني والثالث والعجب ما كتبت بعض الفضلاء على لهوا مش يقولون اى لا يعتقدون

دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل اذ ليس بعدم خلافة لا كاملة لا تقضاء ثلثين سنة ولا ناقصة اذ لم يوجد بعدم قرشي يكون
 للرئاسة العامة على بلاد الاسلام ونصب غير القرشي لا يحسن فيلزم ان تصح الامامة كلها بترك نصب الامام واجيب بانهم لم يتكروا عن
 اختياره بل عن اضطرار والوعيد على الترك الاختياري فلا اشكال وقد يجاب بان المراد بالامام في الحديث هو النبي صلى الله عليه وسلم ثم يتبعني
 ان يكون الامام ظاهرا يرجح بلفظ المجهول اليد في المهمات فيقوم بالمصالح يحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا تحقيا عن
 اعين الناس خوفا من الاشداء وما للظلمة من الاستيلاء عطف على الاعلاء ومن بيانية والاستيلاء الغلبة ولا منظر اخر وجه نعمت
 مخفيا اسم مفعول وخروجه مفعول لم يدل كرفا وقد يرجم اند اسم فاعل وخروجه منصوب عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر و
 الفساد اى اصوله والخلل نظام اهل الظلم والعداوة والخلل بالحكم المملة الزوال والمقصود الشيعة حيث قالوا امام هذا الزمان هو محمد
 المهدي وهو مخفي لغساق الزمان والى تفصيله انما يقول لا كما زعمت الشيعة خصوصا كما انها منهم فان الشيعة اقسام منهم الزرارية
 قالوا الخليفة بعد علي بن ابي طالب بن الحسين بن محمد بن الحنفية ثم ابن عبد الله ثم الخلفاء العباسية ومنهم الجارية قالوا الامامة بعد الحسن بن علي
 الله عنهما شوري في اوله فكل من خرج بالسيف منهم فهو امام ومنهم المنصورية سابق الامامة الى الامام محمد الباقر ثم الى
 ربهيم بن ابي منصور الجعفي الذي يذكره الشارح من هب الامامة خاصة ان الامام الحق مفعول زعمت او بدل عن ما زعمت
 بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضوانه عنه لا يخصه مناقبه واوكاد كخمس وثلثون والذالك منهم تسعة عشر واهل لعقب من
 ابناؤه الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية والوالقاسم عمر ابو الفضل عباس واوكاد من فاطمة رضي الله عنها الحسن زينب
 ام كلثوم رضوانه عنهم ثم ابن الحسن ابو محمد الزاهد الجواد الطليم صاحب الوفاة المشهورة مشي من مدينة المدينة المنورة عشرة من حجة والنجاة
 مع خروج من ماله ثمن انفق نصف ماله ثلث مرات ومن اعظم مناقبه تسليم الخلافة لحفظ الماد مع ما كان مع من عساكر
 كالجبال في الصواعق ستم زوجه جعدة بنت قيس باهر يزيد بن معاوية ومن نسب لك المعاصرة رضي الله عنه
 فقد اخطأ مات سنة تسع واربعين او سنة ثمانين وعمره سبع واربعون سنة فمع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع سنين ثم مع ابيه
 ثلثين ثم في الخلافة تسعة اشهر ثم بالمدنية بقبيلة العروذ بن بالقيع وعقبه من ولد به الحسن المثنى بن الحسن بن علي وزيد بن الحسن بن
 علي رضي الله عنهم وكان الحسن المثنى خمس بنين عبد الله وابراهيم والحسن الثالث وجعفر داود رضي الله عنهم وزعمت الشيعة ان
 الحسن رضي الله عنه بن علي رضي الله عنه لا عقب له وان الجراح استاصلهم وهذا كذب محض ثم اخوة الحسين ابو عبد الله استشهد
 يوم الجمعة عاشر المحرم سنة احد وتسعين عند شط الفرات بقرب كوفة وله ست وخمسون سنة وانهم واسوت السماء ويومئذ وامطرت دما
 وابشلى الذي حار جارية باصناف من البلاد والموت الغيم وكان متولى الحرب عبيد الله بن زياد امير الكوفة وصاحب العسكر عمر بن سعد
 فاستتلاف ومباشر القتل شهر سنان بن انس الجعفي ثم ان قوما من المسلمين ارادوا الاستقام منهم فباعوا المختارين ابي عبيد فلكوا
 الكوفة وراحوا عبيد الله بن زياد بالموصل على شط الفرات يوم عاشوراء فقتلوه سنة تسع وتسعين ولما قتل جاءت حجة فطفقت تد
 فهد وانف في مجمع عظيم من الناس حتى فعلت ذلك مرات وقتلوا عمر بن سعد وشهد الفجر القتل وكذلك الكثر اصحابهم ولكن المختار اخبر

بعد ذلك بانه صاحب الرضى نجار موصوب بن زبير بن العوام قتل وكان الحسين اربعة ابناء على الاصغر وعلى الاكبر وعبد الله المستشهد
بكرلاء وجعفر مات صغيراً ثم ابنه علي بن زين العابدين هو على الاصغر التابعى الذى صاحب الحديث الكثير والرهضة الروحى يكنى ابا محمد ابا
الحسن ابا بكر وي لقب زين العابدين لكثرة عبادته ونخشوعه وبكائه خوفاً من الله سبحانه اذ اتوا اصفر لونه وارتش اعضاءه فسل فقال
الا تدرون من ائمتنا بين يديه وكان يصلى في اليوم والليلة الف ليلة ووقع حريق في البيت وهو ساجد فناداه الناس فلم يرفع رأسه ثم سئل
عن نقل اشغلتنى نار الاخرة وعن جابر قال كنت جالساً عند النبي صلى الله عليه وسلم والحسين في حجره فقام يا جابر يولد له ولد اسم على ذا كما
يوم القيمة تادى منادى ليقم سيد العارفين فيقوم ولدته ثم يولد له ولد اسم محمد فاذا ركنته يا جابر فاقراه من السلام ثم اياه بن المدنى
امه شهر بانوبت يزدجرد بن شهر بار بن شهر بن بن بر ويز بن هرم بن نو شروان المشهور بالعدل جاءت في السبعين فخت الصحابة
فارس وكانت وكلاهما لستين بقين من خلافة علي وقيل سنة ثلث وثلثين وقيل سنة خمسين وكان له يوم اكر بلاه نحو اثنين وعشرين
سنة ولم يقابل لانه كان مرضياً توفي سنة اربع وتسعين وقيل سنتين وتسعين ويحكى ان الوليد بن عبد الملك احد الملوك المرانية بعد
ودون بالقيم في قبره الحسن وهكذا يفعل بالبيع لشرف المقام وضيقه وخلف احد عشر ابناً وتسع بنات وقيل اربعة اثم ابنه محمد الباقر
هو ابو جعفر المدنى التابعى الفقيه العارث بانه لقب باقر لانه يقر العالم اشقته يعرف ضاياه اولاداً له تنبقر في العلم اى توسع بلغه جابر سلام النبي
صلى الله عليه وسلم مات سنة اربع عشرة ومائة وقيل ثمانى عشرة وكان عمره ثمانى وخمسين سنة كما في تاريخ الجعارى ودون في قبر الحسن بن علي و
خلف ست بنين ثلث بنات ثم ابنه جعفر الصادق هو ابو عبد الله المدنى العلامة الصوفى الفقيه المحدث المجاهد في صدق المقال وامه
ام فزاة بنت القاسم الفقيه بن محمد بن ابي بكر الصديق رضى الله عنه ولد سنة ثمانين بالمدينة وتوفى بالمدينة سنة ثمان اربعين ومائة وتودون
في قبر الحسن بن علي رضوا الله تعالى عنهم ومزانا فادانه من حزنه ارفقال خمس مرات رسماً انجاه الله من الحزن واعطاه ما اراد وطلب منه ابو مسلم
الخراسانى ان يئتم بالخلافة فلم يفعل حتى جعل ابو مسلم الخلافة في آل عباس ثم ابنه موسى الكاظم يكنى ابا ابراهيم ويا الحسن يلقب بالعباسى
وبالكاظم لفظه النفيظ وكان يجسد سجدة بعد الطلوع الى الاستواء وكان يبلغه عن رجل انه يوق ذية لسانه فيبعث اليه الف دينار كان يسكن المدينة
حتى طلبه بعض الملوك العباسية الى بغداد فمات هناك يوم الجمعة الخامس مضمين من رجب سنة ثلث وثلثين ومائة وعمره اربع وخمسون سنة
في الفضول كان له سبعة وثلاثون ولداً ما بين ذكر وانثى ودون بالمدينة السلام التى هى البنداء الغربى على الساحل الغربى من دجلة واولاده تسع
وخمسة وعشرون من اربعة عشر رجلاً ثم ابنه على الرضا هو الحسن بن علي الملقب بالرضا لانه رضى به الواثق والمخالف ولد بالمدينة يوم الخميس الحادى
عشرون من ربيع الاول سنة ثلث وخمسين ومائة وقيل غير ذلك وهذا بارض طوس ودون في تبة هارون الرشيد وتُدعَرُ بالخليفة عامون العباسى
قدك وعظمه وطلبه الى خراسان وسلم اليه الخلافة وخطب باسمه رجب احد بناته ولكنهم يباشروا الخلافة ويقسمه عامون بعد ذلك ولم يصلحوا
من كلامه لحسنه اكلان من الثواب ولستين اضعافاً من العذاب ثم ابنه محمد التقي هو ابو جعفر الثالث الملقب بالجاد والفقى واخلف بالرضا الامنة
توفى سنة عشرين ومائتين وثلث عشر سنة ودون ببغداد عند جده الكاظم وخلف ثلث بنين واربع بنات ثم ابنه على التقي هو ابو الحسن الملقب
بالتقى بالنون واللقاب اى الظاهر يلقب بالهادى والذى ابي ولد في الثالث عشر من رجب سنة اربع عشرة ومائتين وقيل غير ذلك بالمدينة و

توفي يوم الاثنين لثلاث ليال بقيت من جمادى الآخرة سنة اربع وخمسين ومائتين في بلدة عسكر ويلقب بالعسكري وعسكر بلدة بنا الحليفة لعقمت
بالله العباسي وكان الخلفاء يسكنون بغداد ومضاف بغداد بعسكرة واستنقت اهلها من غلمان وكانوا قمانية الكوف فانتقل الى ارض هواز
بناها بلدة حسنة واقام بها مع عسكره ولما هجرت العسكر واسمها اهلها على سر من اى من رايها صار مصر لثم هجرت سامرا بنتى بل المرام ثم
سامرة للتحيف ثم ابنه الحسن العسكري يكنى بالحسن ويلقب بالعسكري الثاني تولد يوم الجمعة سادس ربيع الاول سنة احد وثلاثين و
مائتين ثم ابنه محمد القاسم الصحيح محمد ابو القاسم كما ذكره غير واحد ويحتمل ان يكون تصحيف القاسم بالهمزة فانه من القاب المهدي لا ينفق
بالخلافة ولعل المشارح خلط بين القاب والكنية وفي الجمع بين اسم النبي صلى الله عليه وسلم وكنية يحمى بل قد مر الهى عن التكنى بكنية ايض و
تفصيل ان الاحاديث في هذا الباب على قسمين الاول هو باسعي وكان تكنى بكنيتي راء البخاري ومسلم وراخذ الشافعي الثاني من يسمي باسعي
فلا يتكنى بكنيتي ومن يتكنى بكنيتي فلا يسمي باسعي راء الترمذي وهو قول الامام محمد الحنفى الثالث جاءت امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم
فالتفت الى ولدت غلاما سميت محمد وكنية اب القاسم فذكر ذلك قال الذي احل الحرام بكنيتي والآن كرم كنيته حل اسمي وراه ابن اورد
وبإخذ مالك وقال هو ناسخ لعنى الرابع قال قتال على رضي الله عنه يا رسول الله ان ولدي من بعدك ولد اسميه باسمك والكنية بكنيتك
قال نعم قال على رضي الله عنه وكانت رخصة لى راء الترمذي وصحبا وكذا كنى على ابن محمد بن الحنفية ابا القاسم واخذ بعضهم من هذا
الحديث ان الذي خاص زمانه صلى الله عليه وسلم رفعا للاشتباه في النداء والذكور وبعضهم ان الرخصة خاصة لعلى رضي الله عنه في اولاده
وبدل عليه ما راه ابن عسكار ان ظني قال لعلى جمعت بين الاسم والكنية وقد نسي عنه فدعا على جماعة من الصحابة فنهوا ان النبي صلى
الله عليه وسلم رخصه لعلى وحرمه على من سواه انتهى ولعل تكنية المهكم من هذا القبيل المنتظر بفظ المفعول المهدي وكان اولاده
وقد اختفى في السراب هو البيت الحنفي في جوف الارض وكان اختفاءه سنة ست ومائتين وقيل سنة خمس في بلدة سر من رأى الشيعية
الى يومنا يخفون على باب هذا السراب وينادونه ويجلون الى هذا السراب نفاس اموالهم خوفا من اعدائهم وهم الخلفاء العباسية
فانه كما قال الاميرضون باجتماع الناس على العلويين حسدا وخوفا من خروجهم للخلافة وسيطهم قبل الساعة فيملا الدنيا قسما وعدلا
كما ملئت قبل خروجهم وظلوا ولا امتناع في طول عمرا وامتداد ايام حيوتهم كما روى بعض الطبيعيين ان العجم الاناسي لا يجاوز ما تدور
عشر نيسة كعيسى عليه السلام رفع حيا للسواء ويعود الى ارض ثم يموت والخضر عليه السلام بكسر الخاء وسكون الضاد او يفتح الخاء وكسر
الضاد اختلف في اسم ونسب فقيل بليان بن ملكان وقيل ولد ادم عليه السلام لصلبه وقيل ابن مالك اخى اليااس وقيل هو ولد فرعون
وهو قول شاذ والصحيح ان نبي معمر محبوب عن الالبصار يبقى الى اخرا الدنيا وانكروحيته جماعة منهم البخاري امام الحدائين قال صد
الدين القونوي الصوفي وجوه في عالم المثال وليس لهؤلاء حجة قوية اما حديث لوكان الخضر حيا للارنى فليس بصحيح كما قال السجدي
والحجة في وجوه ما تواتر عن الاولياء والصلحاء من ملاقاته قال الشيخ العارف علاء الدين السمناني للخضر مرض كثير ويلا نفسه فيجد
اعضاه في كل مائة وعشرين سنة وهو حسن الخلق جواد يعطي الفقير واليتيم علم بالكمياء ويترجم وولده لولا يعرفه الزجرات ولا الاكاداد
يدخله الاسواق ويبيع ويشترى سيماني سوق منادواك ونومه قليل ويحب الصوت الحسن ويحفظ في السماء رقص وجد رعاقي مغلوا يوما و

ليلة ويواظب على قوله يا حي يا قيوم بالآلة الا انت اسألك ان تحي قلبي بعمرة فتت ابدل انتي مخلصا وذكرا في ابرام الكلام ايسط منه وغيرهما
 كادريس والياس عليه السلام والرجال الشقي الى ههنا كلام الشيعة ثم دفع الشارح من ههنا بقوله وانت خبير بالاختلاف الامام وعده
 سوا في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام كاتمامه للحدود ودفع الكفار الظالمين وان نخون من الاعمال لا يوجب الاختفاء
 بحيث لا يوجد منه الامم بل غاية الامر ان يوجب نخون من ههنا اختفاء دعوى الامامة بان يسكت عنها مطلقا ويظهرها على خواص لا على العلم
 كما في حق اباؤه من الحسين الشهيد اى العسكري الذى كانوا ظاهرين على الناس الظهور ههنا ضد الخفاء لا بمعنى الغلبة كما يوهمه كلمة
 على ولا يرد دعوى الامامة ان قلت كان للملك العباسية يرد وهم مخافة ان يبدعوا الامامة فلعله اختفى لئلا تلت تد انقضت
 العباسية منذ دره طويل فاسبب الاختفاء وايضا دليل ثالث على بطلان قولهم عند نفاذ الزمان اعلمه وتدفعهم الذى عن
 سب الدرهم في الحديث بلطفه لا تسب الدرهم فان الله هو الدرهم اه الجيزى ومسلم وذكروا فيهم ان الدرهم من الامم الا الهية فهذا والى
 قال بعضهم كانوا يسيبون الحوادث الى الدرهم من مونه فنى لا زلزاله نعم مرسل الحوادث فعلى الاول يكون الذى خاصا بلطف الدرهم على
 الثانى مع الزمان اية والا حو ترك الكل واختلاف الالهة او الكفر هذا بالبدع اذ عدم اتفاقهم على امام واستيلاء الظلمة اى غلبتهم
 احتياج الناس الى الامام اشد فدعا للفساد وانقادهم له اسهل فان الامام يكون عادلا وفعالا فان عنهم كما في قصة اجتماع الناس على
 فريدون لدفع الحواك الظالم وههنا بحاث شريفة الاول اختلاف اهل السنة في الحسن بن محمد هذا على مذاهب فاحد ههنا مذهب
 الامامية من انه المهدي الموعود ويدفع ما صح في الحديث من ان اسم والد المهدي محمد بن عبد الله الثاني ما قيل ان لا وجوه لان الحسن
 العسكري لم يعقب الثالث انه قد مات وذكروا الشيخ علاؤ الدلالة السمناني ان على بن الحسين البغدادي كان يظن زمانه فلما اتوفى صلى عليه
 محمد بن الحسن العسكري وجلس مجلسه تسع عشرة سنة وكان قبل ذلك قد اختفى ودخل في الابلال ثم توفاه الله برحمة ويحان دفن
 بالمدينة المطهرة وصلى عليه القطب القائم مقام عثمان بن يعقوب الخراساني انتهى وقال الشيخ القطب عبد الله الياقني امام مكة ان
 محمد بن الحسن الذي يلقبه الامامية بالمهدي مات سنة خمس وستين ومائتين وهم يزعمون ان محمدي انتهى الرابع مذهب بعض اهل
 السنة من المكشفين من ان محمدي ونقل عن الشيخ عبد الوهاب الشيخ الشعرائي قال مولانا المهدي ليلة نصف شعبان سنة خمس وخمسين
 ومائتين وهو باق الى ان يجتمع بعيسى عليه السلام هكذا اخبرني الشيخ العارف الحسن العراقي وكان قد اجتمع به انتهى والفرق بين
 هذا المذهب وقول الامامية انهم يزعمون انه الخليفة من حين اختفاه الى ان يظهر وان خلافة غيره باطلة ولكن يرد على هذا المذهب
 ان اسم ابي ليس عبد الله فلعل في النقل سهو او يمكن ان يجاب انه مهدي من جملة المهديين غير المهدي الكبير الموعود والله سبحانه
 اعلم. البحث الثاني تواترت الاحاديث في خروج المهدي واقرها بعض العلماء بالتأليف ومخلصها من اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم
 وانه يملك الارض ويملؤها بالعدل بعد ما ملئت بالظلمة وانه يلاقى عيسى عليه السلام وبالجملة فالنصديق بخروج واجب وما يرد
 انه قد مضى وانه محمد بن عبد الله النصير ثالث للخلفاء العباسية او عمر بن عبد العزيز الاموي او محمد بن الخفيفة فكله مخالف للحديث
 وكذا ما قيل انه عيسى عليه السلام من ميم مستند لا يحد يث لاهدي الا عيسى بن مريم لان الحديث لا يصح البحث الثالث اختلاف

في ان المهدي من اولاد الحسن او الحسين والواحد هو الاول كما مر اه ابو ادرع عن علي رضي الله عنه وهم بعضهم بانهم من صلب حسني و
 بطن حسينية وذكر بعض العلماء في ذلك نكتة وهي ان الحسن ترك الخلافة فجعل دمه من صلبه خليفة لاختلافه لخلافته لعنه الربيع
 ذكر كثير من الاولياء والعلماء اوقافاً مختصرة لطهري المهدي وقد مضى اكثرها وقد كنت اري ان الحق السكوت لان اشراط الساعة كما سألنا
 في ايام الوقت حتى رأيت محمد الحافظي العجاري رفع حديثاً في ذلك والهدى عليه وسكون من قريش ولا يجي زمن غيرهم ولا يختص
 ببنو هاشم واو ادرع يعني يعني بشرط ان يكون الالهام قريشياً هكذا وتعرف في بعض النسخ بلفظ التصغير وباء النسبة وذكر بعض لكبراء
 ان هذه الكلمة نسبة في العرب وان يصحح في النسبة قريشياً بفحشيتين وفي بعضها بلفظ التصغير بلا نسبة من باب تسمية الرجل باسم
 القبيلة لقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش وجه الاستدلال ان الجمع المعروف باللام يبطل معنى الجمعية ويكون الاستغراق
 الاخر كما تقر في الاصول وهذا وان كان خبر الواحد لكن لما مر اه ابو بكر محتجاً على الاضمار حين الراء وان يكون الخلافة فيهم لا في قريش
 ولم يكره احد بل علوا به فصار جمعاً عليه وهما بحث وهو ان جعل خبر الواحد من قلة تنبئ الاحاديث كما هو عادة المتكلمين فان حديث
 متواتراً هو اخبار عين صحابياً كما في الصواعق ومن زعم انه اقل من نصاب المتواتر كذبه التجارب والرجوع الى الوجدان عند سماع
 الاخبار اقلت لولم انه خبر الاحاد فلا يباس لا منسلة الامامة من الفرع وقد تقر ان العلم بالخبر الواحد واجب قلت نعم بذكر الشيعة
 يجعلونها من ال اصول الاعتقادية وكثير من المتكلمين لا يكتفي فيها بالخبر الواحد ولو سلم الفحجة الاقوى خير من الغوية ولم يخالف فيه اى
 في اشتراط القرشية الا للخوارزم وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشمياً اى من اولاد هاشم من عبد مناف او علواً بالكرامى من
 اولاد علي عن الزهراء وغيره رضي الله عنهم وهذا ان الشرطان لبعض الشيعة لما ثبت بالدلالة من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضي
 الله عنهم واقفها الاجماع وقد ورث في بعض الايات وكثير من الاحاديث ما يدل على صحة خلافتهم مع انهم لم يكونوا من بنى هاشم وان
 وصليته كانوا من قريش فان قريش اسم الاولاد النضر كقائمة وهو الملقب بقريش او احد الجهم لان اجتمع يومئذ ثوب فقالوا القرش
 اى اجتمع من قولهم قريشه اذا جمعه من باب ضرب ونصروا لانه جار الى توم فقالوا كانه جعل قريش اى شديد وقيل قريش بن يخلد بن
 غالب بن فهر كان تدوتهم في سفر التجارة وكان الناس يقولون جاء عبر قريش وقيل سماه باختصاصهم في الحرم وقيل لانهم كانوا يجمعون
 التجارات وقيل قريش دابة في البحر يخافها واب البحر يسمونه لشيخائهم وهاشم هو ابو عبد المطلب بن عبد المطلب بن عبد المطلب
 الله عليه وسلم عطف بيان لعبد المطلب فانه محمد بن عبد الله كان حسن الوجيز في وجه نبي الله عليه وسلم وعاش ثمان عشرة
 سنة ورمى باسائيد ضعيفات النبي صلى الله عليه وآله وعاربه فاحياه وامنت ام رسول الله صلى الله عليه وآله وام فامنا به واختار الالهام الرازي
 انها ما علمت ابراهيم عليه السلام والجمع ان الاحبار كرامة لهما ايضا عرف ثوبهما وقد الف الحافظ المحقق جلال الدين السيوطي سائل ستاً
 في اثبات ايمانها وايمان جميع ابناء النبي صلى الله عليه وآله الى ادم وتبع محققو المتأخرين وعارضه على بن سلطان القاري برسالت في اثبات
 كرها فراى الساذه ابن محمودي فمنما من القاري سقط من سقف فاكسر رجله فقبيل هذا جزاء هانته والى رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فوقع كجاري ومن ادراك كشف مشكلات هذه المسئلة فيلنظر في رسائل السيوطي ابن عبد المطلب اسمه شيبه وسمى عبد المطلب لان

هاشم قال لآخيه المطلب بن عبد مناف ادرك عبد الله بمكة وكان قد ذهب به امه الى احواله بنى عبد الجار احد قبائل كنانة و قيل جلد
 به المطلب وهو في ثياب دنسة فقيل لمن هو فقال عبد واستحي ان يقول هو ابن اخي ثم اخبره حاله قال ابن اخي هاشم وكان بجواد اكراميا
 حسن الوجع وعاش مائة واربعين سنة ابن هاشم اسمه عمر ولقب هاشم الهشمه الشريف الناس والمطلب بن عبد مناف بالفتح اسم صم بن
 قصى بضم القاف وفتح الصاد وتشديد الياء تصغير قصى على فقيل من قصى يقصوا ذابعد من باب نصر واسم زيد او محمد ولقب به لانه بعد
 عن قوم الى بلد قضاة وهم قوم من العرب بن كلاب جمع كلب لانه اتخذ الكلاب للصيد وكان العرب كانوا يسمون بمخوك كلب ذئب لرفع
 العين وسئل اعرابي عن ذلك فقال سمي الدعاء بنا باسم السباع لانه لما ساء او صد بعن المكابيه وهو الخاصية والحارة فيكون كالشبيهة
 بالشجاع من مرة بضم الميم وتشديد الراء بن كعب كان صاحب ارشاد ويجمع قريشاً بنو المجمع ويخطب ويخبرهم بالار النبي صلى الله عليه وسلم
 يأمرهم باتباعه ويقول يا ليتني كنت مع حيين بخالفه قومه بن لوى بضم اللام وفتح الواو وتشديد الياء تصغير اللات بن غالب بن فهر
 بكسر الفاء وقال القاري الهذلي الاصح ان قريشاً لقبوا وان من لم يكن من اولاده نليس بقريشي بل كناني بن نصر قيل اسمه قيس لقب نصر
 لضاربة وجهه اعرض بكنانة بكسر الكاف بن خزيمه بضم الخاء وفتح الزاء وعن ابن عباس انه كان مؤمناً بن مدركة اسم فاعل سعى
 عمر ولقب مدركة لان اباه خرج في ابله ففترت من ارباب فادركها عمر فسمى مدركة وطينها اخره عام فسمى طابخ بن الياس بكسر الهمزة
 المقطعة وقيل بفتحها موصولة منه الحاء وكان يسمعه في صلبة تليته صلواته عليه وسلم بالحج وهو اول من اهدى البدن الكعبة وكان ينكح على
 اولاده اسمعيل اغرهم عن دين الحق ويظنهم حتى حرمهم الى رايه وفي الحديث لا تسبوا الياس فانه كان مؤمناً بن مضر على وزن عمر من مضر
 اذا ابيض او مضر اللبن اذا حمض وكلاهما من باب نصر وتشريف وعلم لقب به لبياض لونه اولاده كان يحب اللبن الحامض هو بالفارسية دوح
 ون ابن عباس انه كان مسلماً على ملته لراهم ويقال انه سقط عن البئر فاصيبت يده فقال وايداه وايداه وكان حسن الصوت فطربت
 الابل فصارت لك اصل الخلاء في العرب ابن زرار بكسر النون وتخفيف الزاء المعجمة مشتق من النزير هو التليل لانه لما ولد لى ابن كا
 في وجهه نورا فاطعم طعاما كثيرا وقال هكذا نزل اى تليل في حق هذا الولد وقيل لانه كان تليل النظير من معد بفتح الميم والعين تشديد
 الدال يروي ان هجرت نصر الملك الكافر السفالك دخل بلاد العرب يريد قتلهم فواضح الى ارميا و احد الانبياء لبني اسرائيل ان است
 معد واحمل الشام وتوكل امرة فانه يخرجهم من بلاد هاشم الانبياء بن عدنان بفتح العين يسمى ابا العرب واليه ينتهي النسب ومن
 حاوره حتى انتهى الى ادم فقد اخطأ عند الحفميين وقال الحافظ ابن حديقه اجمع العلماء على ان النبي صلى الله عليه وسلم اما انتسب الى
 عدنان ولم يتجاوزة وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه كذب النسابون بعد عدنان فالعلوية والعباسية اعادوا عباس عم النبي
 صلى الله عليه وسلم واما نقوض بذكهم تصحيحا لخالقتهم فانهم كانوا خلفا دهر اطويلا من بنى هاشم لان العباس و ابا طالب والد علي رضي
 الله عندهما كان يجب النبي صلى الله عليه وسلم ويحفظه ولكن مات على الكفر كما في صحيح البخاري ومسلم خلافا للشيعة ابنا عبد المطلب بن هاشم
 وابو بكر قريشي لانه ابن ابنته فانه بضم اسم يوم فمكة ولم يكن من المهاجرين من اسم ابواه وبنته الا ابو بكر رضي الله تعالى عنه
 عثمان عطف ببيان لا يخرج ابن عامر بن عمر بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لوى ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما

اي معصوما عن الذنوب خلا فالشبيعة ومطوبهم عن ذلك ابطال خلافة كل من عدل الائمة الا اثني عشر زاعين از الصفة لا تعرف الا من حجة
الشامع والسامع اخبر بصحة الاثني عشر فقط فينحصرك الامامة فيهم وايضا قالوا وقد وجدوا المخطيء الثلثة ذنوب احد هان ابا بكره منع
الارت عن فاطمة رضوانه عنها مع ثبوتها بالكتاب ثانياً ما منع عنها قوته ذلك وادعت الهبة من رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهد بها
على رضوانه عنه وجوابها ان على بما سمع من النبي صلى الله عليه وسلم نحن معاشرة لا نبدي الا نوث ما تركناه صدقة ولا يجزي للملك بلا تمام
نصاب الشهادة يقال ولذالك لا يغير على رضوانه عنه هذا الحكم في خلافة نالها ان النبي صلى الله عليه وسلم ولى عمر رضي الله عنه الصديق ثم عزله
ثم اوبكر رضي الله عنه نصب للخلافة واجيب بان لا نسلم العزل بل انتهى العمل بانها العمل ولعل العزل كان لامر آخر لا عدم الاهلية
رابعا ان الثلثة تخلفوا عن جيش اسامة وقد نصب النبي صلى الله عليه وسلم في مرض موته والاشام وقال لعزله من تخلف عنه وجعل للثلاثة
فيهم الا علياً واجيب بمنع صحته خامساً ان ابا بكره قطع لياسارق واحرق فجارة السلي بالنا هو يقول اناسم والتعذيب بها كبير لا
اجيب بمنع صحته ولو سلم فالقطع من غلط الجلالد والاحراق من الاجتهاد تهديها وكان فجارة من الزنادقة سادساً ان خالد بن الوليد قتل
مالك بن نويرة وهو مسلم لمعاً في زوجته ولذالك تزوجها من ليلته فنزلك اوبكره تصاصه حكمة اجيب بان قتل المرأة وشبهة العقد
تسقط الحد على ان صحة هذا العقد من المجتهدات وقيل كانت مطلقة مما لك سابعاً ان ابا بكره رضي الله عنه امر واحرق بيت علي
رضي الله عنه وفيه فاطمة والسنان رضي الله عنهم لتاخرا عن البيعة فلما كذب محض ثانياً ان عمر رضي الله عنه منع من جلس عن اهل
البيت قلنا لم يصح ولو سلم فجهت فيه لعل وجهم اغنياء وقال ابو حنيفة لا حظ لا غنياهم من الخمس ناسعاً ان نهي عن متعة النساء بعد
ثبوتها بالقران والسنة فلما صح على وعن غيره من الصحابة انها منسوخة كما في الصحيحين عاشرها ان نهي متعة الحج قلنا اجتهاد الحاد عشر
اندر في كتاب فاطمة حين ندم اوبكره رضي الله عنه على منع ذلك وكتب لها كتابا وان نهيها حتى اسقطت الولد مات قلنا هاتان
عظيم الثاني عشر ان عثمان رضي الله عنه ولى اقراره الفسقة وهذا ظلم قلنا زعمهم الصلحاء الثالث عشر انه كان يوشر اقراره ببيت عبد السليلر
قلنا كان الايثار من مال نفسه فان تمولى مشهور الرابع عشر انه جرح الخلف مع ان الماء والخيش حق المسلمين اجمع اجيب بان كان
لا تمام الصدقة وقد سبق اليه الشيطان الخامس عشر انه ضرب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه حتى مات واحرق مصحفه وضرب
عمر بن ياسر حتى اصابه نقي ونفى ابا ذالفقاري الى الوريد قلنا لا نسلم قصة ابن مسعود ولا احراق كان اجتماع الصحابة على مصحف
واحد من الخلفاء وعازر وابدور اغلظ عليه فادبها ولا لام ذلك اذا رأى المصلحة ولذالك قتل علي في حرب الجمل وصفين من
الصحابة بجمع اغتيال السادس عشر انه اسقط القرع عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما حين قتل المهرمان ملك الالهوا بعد ما اسلم قلنا
ان ظن عبد الله انه ارتد وكان عبد الله من عظماء الصحابة المجتهدين فكما قتل اجتهادياً فلا قصاص فهذا شبهة من الباب و
بالجملة اكثر ما ذكره من مثالب الصحابة في موضوع وما صح منها من الخطا الاجتهادي والمجتهد ماجى فخطا ولا ما خذ ولو سلم وقوع
الذنب منهم فلا باس ولا يشترط العصمة في الخلافة ويقيمهم ما وعدهم الله من المعفرة والنجاة والقيامة من اعظم الذنوب سبوا في الصحابة
رضوانه عنهم اجمعين لما من الدليل على امامة ابي بكره مع عدم القطع بصحة كريد ان امامة ابي بكره صحيحة قطعاً لا اجماع فلو

كانت العصمة شرطاً لكان عصمة معلومة قطعاً لكن لا قطعاً بها فالعصمة ليست بشروط انقلت هذا الوجه كالمصادرة على المطلوب
 لانهم ارادوا بهذا الاشتراط ابطال خلافة ابي بكره قلت ليس مقصودهم مقصوداً اعلى ابطال خلافته فقط بل ابطال خلافة كل
 من سوى الاثنى عشر والاجماع حجة تأصية على كل من الطرفين فهو كما يدل على عصمة خلافة ابي بكره يدل على اشتراط العصمة
 فالاحتجاج مقبول وايضاً الاشتراط هو الاحتجاج الى الدليل لانه دعوى لا بد لها من مثبت واما عدم الاشتراط فيكفي فيه عدم
 دليل الاشتراط ان قلت عدم العلم بالدليل لا يدل على عدم المدلول والا لزم نفى اكثر الموجبات قلت هذا في المباحث العقلية
 واما في العليات فليس الامر كذلك بعد استقرار الآلة ولذا انحصر الفرض والمحرمات فيما بلغنا مع احتمال ان يكون فيها ما لم
 يحمله الشرع او الفرض حامله وذلك لان الظن كان في العليات واعلم ان تحقيق ماهية العصمة من المراتق ومخلصه انهم ذكرنا
 للعصمة تعريفين احدهما عدم خلق الله الذنب في العبد فعلى هذا يكون المعصوم من لا يخلق فيه ذنب وغير المعصوم من خلق
 فيه الذنب فيكون نفساً وبالذنب بالضرورة ثابتهما ملكة نفسانية تمنع عن المعاصي واصل هذا منقول عن الحكماء وذكر صاحب
 المواقف وغيره ان التعريف الاول بمعنى على اصول الاشاعرة من استناد الممكنات كلها الى الحق سبحانه بلا واسطة ويدل عليه قوله
 عليه الصلوة والسلام المعصوم من عصم الله امره البخاري والثاني بمعنى على اصول الفلاسفة من الاستناد الى الاسباب الاستعدادات
 انتهى لمخلص كلامهم وعندى ان التطبيق على اصول اهل السنة سهل بان يقال العصمة ملكة نفسانية يتخلف بالله سبحانه في العبد
 فتكون سبباً عما يعدم خلق الذنب فيه وبالجملة فعلى هذا التعريف لا يلزم ان يكون غير المعصوم مذنباً لجواز ان يكون الشخص
 خالياً عن هذه الملكة ولكن لا يصدر عنه الذنب بفض حفظ الحق سبحانه من غير سبب واذ عرفت هذا ظهر لك ان يجزى على تعريف
 الثاني ان يقر ابي بكره غير معصوم ولا يجزى ذلك على التعريف الاول لانه لا ذلك حكم عليه بكونه مذنباً وهذه كلمة سبب العياذ بالله منها
 بل يقال هو غير واجب العصمة او غير مقطوع العصمة كما قال الشارح للا يلزم اثبات الذنب وهكذا الحال حيث يجزى البعثين
 اهل السنة والشيعة وعصمة اهل البيت فاحفظ هذا الفرق ليحفظك عن الحيرة والخطب فمن الخطب في هذا الباب ما وقع لعلماء السنن
 المنازعات وتحريف المكاتبات في عبارة الصواعق حيث ذكر اعتراض الشيعة بان الزهراء رضي الله تعالى عنها ادعت فدك وشهد لها
 اهل البيت وهم معصومون عن الكذب والخطا وجواب اهل السنة باننا لم العصمة فتغير بعض علماء السنن قال اى ذنب صد
 عنهم حتى قبل نفي العصمة عنهم ونفى على المخير ان العصمة المنفية انما هي بالمعنى الثاني فلا يوجب فيها صدق ذنب ايه من الخطب
 في هذا الباب ما ذكره بعض الحشيين نظراً الى التعريف الاول ان ابا بكره رضي الله عنه مذنب لانهم صرحوا بان غير معصوم وغير المعصوم
 مذنب ويدل عليه احراقة نجاة بالناظر قطعاً يسار السارق والقضاء بلا علم ذنب انتهى قلت ظهر لك ان القائمين بان غير
 معصوم هم اصحاب التعريف بالملكه والقائلين بان غير المعصوم مذنب هم اصحاب التعريف بعدم الخلق فلا يتكرر الحد الاوسط و
 بعبارة اخرى نقول ان اريد نفي العصمة بمعنى عدم الخلق فلا نسلم الصغرى بل نقول هو غير مقطوع العصمة كما اشار اليه الشارح و
 ان اريد نفي العصمة بمعنى الملكة فلا نسلم الكبرى وليت شعري كيف تصدى امثال هؤلاء للتصنيف وايضاً من الخطب في هذا المقام ما قيل

ان كان على الشارح ان يقول مع عدم عصمة كما قال غيره لا ان يقول مع عدم القطع بعصمته ولكن راعى ادب وفيه نظرا للشارح
 ذكر التعريف بعدم الخلق فلا يجيء منه نفي العصمة لتلازم اثبات الذنب وتحقيق هذا المقام من خواص مولفنا والله اعلم احسن الخلق
 وهم الشيعة على اشتراط العصمة بقوله تعالى لا ابراهيم قال انى جعلك للناس اسما ما قال ومن ذريتي قال لا يزال عهد الظلمين سال
 ابراهيم ان يكون من ذرية امة فقال لا يزال عهد الامامة للظلمين منهم وغير المعصوم ظالم لصد الرذيل من وهذبا على
 التعريف بعدم الخلق فلا يزال عهد الامامة والجواب المعنى منع قولهم غير المعصوم ظالم فان الظالم من ارتكب عصية مسقطه للعدالة
 مع عدم التوبة والا صرح اى تاركها بالعمل الصالح غير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما بحواجز ان يرتكب صغيرة فقط او كبيرة ولكن يتوب
 عنها ويصلح العمل فيخرج عن العصمة ولا يدخل في حد الظلم وهذا الجواب مبنى على التعريف بعدم الخلق كما اختاره في هذا الكتاب اما اذا
 فسرنا العصمة بالملكية كما اختاره في شرح المقاصد فالجواب في غاية الوضوح وهو ان غير المعصوم لا يلزم ان يكون ارتكب الذنب بحواجز
 لا يكون للشخص ملكة الاجتناب ومع هذا يكون محفوظا عن الذنب واعلم ان لم يرد الجواب عن الآية وجوها اخر احد ها المراد
 بالظالم الكافر لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم ثانيها ان المراد بالظالم من يتعدى على الغير فهو انحصار من العاصي ثالثها ان المراد بالمعصية
 عهد النبوة والامامة وللشيعة في الاستدلال على العصمة وجوه اخر الاول ان الامامة ينصب الى الامر الربى لنعصى لوجب نصب امام
 اخر له يمد وينسلسل واجيب بان فائدة غير محصورة في ذلك كما حصر في كلام المم ثانيها القياس على النبوة لانه خليفة واجيب بالفرق
 العظيم ثالثها انه واجب الطاعة لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فيلزم طاعة العاصي اجيب بان طاعة اولى
 الامر محصورة فيما لا يخالف الشرع وحقيقة العصمة اى ما هيته ان لا يخلف الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء ندرته واختياره واختاره
 الشارح في شرح المقاصد التعريف بالملكية وليس هذا تنا تضال عدم العقوات في المقصود من التعريفين وزعم الفاضل الخليلى زعمه
 العصمة هي الملكة واما عدم الخلق فهو غايتها واما هذا من جملة الخلق في هذا المقام لان كون عدم الخلق حلا للعصمة مشتمل ويدل عليه
 قول الشارح وحقيقة العصمة وهذا معنى قولهم هي والعصمة لطف من الله تعالى يجعل اى العبد على فعل الخير ويحرمه عن الشرع
 بقاء الاختيار تحقيقا للاختيار علة بقاء الاختيار هذا تكلم للتعريف والابتداء هو الامتحان بالتكليف ولا شك ان عدم الهدى على
 الذنب ينافى التكليف باجتنابه هذا التعريف منقول عن المعتزلة ولكن لما كان غير مخالف للتعريف الاشارة في المال ذكره تائيدا
 لبقاء القدر ولهذا اى لا اشتراط بقاء القدر قال الشيخ ابو منصور لا تبريل المحنة اى الامتحان وهذا ظهر فساد قول من قال هم بعض الشيعة
 انها اى العصمة خاصية في نفس الشخص امر حتى ادنى بدنه يمنع بسببه صادر الرذيل عنه كيف ولو كان الذنب متمتعا لما صرح بتكليفه
 بتارك الذنب ولما كان مثابا عليه اى كيف يصح هذا التعريف والحال ان كون الذنب محلا لثبات التكليف والثواب عندك ان هذا الذي
 الزام على الشيعة فانهم يذهبون مذهب المعتزلة في الحسن القبح العقليين واما على هذا فبما جنى التكليف الثواب اذ لا يقم من الله سبحانه
 شئ ولا يشرط ان يكون افضل اهل زمانه خلا للشيعة وغرضهم ابطال خلافة من عدل الامامة الا شئ يشرعوا على ان الاصلية لا تعلم
 الا بالنص ولا نص في غيرهم واستدلوا على الاشتراط باقامة الفضول تبيحة عقلا والقيوم لا يصلح عز الله سبحانه وبان العلم لو اختلف على

الصبيان من ليس اعلمهم عن ذلك سفاود نعم اظاهم كل كلام الشارح لا السأوى والفضيلة بل المفضول الا عمل على وعلا وما كان اعرف
بصالح الامامة وسفاسها واقد على القيام بما وجهها لان اعظم مدد السلطنة هو على المهارة بامر الدين على المهارة بالعلم الشرعي وكثرة
العبادة والمواجب جمع موجب بالفخر اى ما يوجب الخلافة من العدل وحفظ النعم وغيرهما خصوصا اذا كان نصب المفضول اذ نعم للنشر
وايد من اشارة الفتنه كونه واشركه تعظيمه والا ثامة يراي كجنت ولهذا اى لعدم اشتراط الافضلية جعل عمر الامامة شورى بين الستة مع
ان بعضهم وهو عثمان وعلى رضي الله تعالى عنهما افضل من البعض وهذا الاحتجاج تحقيقى ولم يقصد بالزام الشيعة فلا يرد ان فعل عمر
رضي الله تعالى عنه لا يرد عليهم فان قيل كيف يصح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا فير الجائر
هو نصب امامين مستقلين بحيث يجب طاعة كل منهما على الانفرد وانما كان غير جائزا لم يلزم وذلك من امتثال احكام متضادة على
تقدير تخالفها في اريان يا مراد هابه وبني الاخر عنه واما في الشورى فالكمل بمنزلة امام واحد هذا قول بعضهم ولكن يصح ان عمر رضى
الله عنه اراد ان يتشاوروا ويختاروا احدهم للاهامة ولا اشكال على هذا التقدير اية وَيَشْرَطُ أَنْ يُكُونَ مِنْ أَهْلِ الْوَلَايَةِ أَوِ النَّصْرِ
فِي الْأَمْرِ أَوْ مَسْئُورًا ذكرنا اقلها بالغا ثم ذكر الدلائل على اللطف والنشر اذا جعل الله تعالى للكارزين على المؤمنين سبيلا اقتباس من
القرآن والسبيل التصرف ومن ههنا قالوا لم يصح على السلطان ان ينصب العمال من اهل الذمة والعبد مشغول بخدمته المولى والا امام
يجب ان يكون فارغ اليد للمصالح مستحق في عين الناس والا امام ينبغي ان يكون معظم فيهم حتى لا يستكفوا من اتباعه اذ يستجاء
عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اسمعوا واطيعوا وان استعمل عليكم عبد حبشي مثراة البخارى اجيب بان مبالغة محمولة على
الغرض والتقدير والثناء ناقصات عقل ودين اقتباس من الحديث وَسَلَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَزْمَعَانَهُ فَقَالَ مَا حَاصِلُ إِشْتِغَالِكُمَا
نُصَفَ شَهَادَةِ الرَّجُلِ فَذَلِكَ مِنْ نَقْصَانِ عَقْلِهِمَا وَتَمَكَّتْ أَيْمَانُهُمَا لَا تَصِلُ وَلَا تَصُومُ فَذَلِكَ مِنْ نَقْصَانِ دِينِهِمَا وَفِي اسْتِدْلَالِ الشَّارِحِ بِ
خُفَاءِ الْيَحْفَى وَالْأَوْضِحِ الاشدلال بالحديث عن ابى بكره الثقفى قال لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اهل فارس ملكوا عليهم
بنت كسرى قال لن يغلق قوم ولوا عليهم امرأة من اهل البخارى وايضا هي ما مائة بالستور ترك للزوج الى مجامع الرجال وايضا قد جمع الامة
على عدم نصبها حتى في الامامة الصغرى والصبرى والمجنون تاصر ان عن نديري الامور والتصرف في مصالحهم الجهول اعامة الخلق واصلد
الكاتب العظيم من الرول قيل اراد بالمجنون المعتوه هو الذى وعقله بعض خلل فان المجنون الخالص لا يصلح اصلا فالاحتجاج على
نفيه عند ان الاطلاق افضل لان مدلول اللفظ والمجنون لا ينصب نفسه حتى يقد لا يصلح بل يجوز ان ينصب غيره من الحق محتججا بان
ابن الملك الفنغى غر مستردك سائسا اى ما كلكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رايه ورويته بفتح الراء وتشديد الياء الفكر القوى و
معونه ناسه في قلوب الناس ويشركه اى قوة القاهرة من العساكر والسيوف واصل الشوكه فارذخت قادرا بعبده باحكام الشرع على
فصل المصنومات وشروط الحكم ان يكون بالفاد رجة الاجتهاد في الاحكام الاعتقادية والفريقية ولم يشترط بعضهم وهو الاشبه لعل من شرطه
كان في العصر الاول واهل الاجتهاد يومئذ كثير ومن نفا وكان بعدهم والاجتهاد في يومنا اعر من الكبريت الاحمر وعلم الصلح ولا يخفى ان
الطبع رغبة المتابعة الصلح فيكون الصلح من اسباب الفتنة وعدله وكفايته اى اصابة الراى والمعاملات وفي التهذيب هو شرط

عند الجمهور وتبجعة شرط الاكثر لان الذين الا عظم السلطنة للرب ولم يشترط بعضهم لانهم انما يباشر الامم الحرب بنفسه بل كيفية نصب
التجنان لها على تنفيذ الاحكام كحد الزنا والمرتد والقذف على كل خبيس وشريف وحفظ حد ودرك الاسلام من الكفار هذا اقل
ما ينبغي والا فالتولية فخر دار الحرب وانصاف المظلوم من الظالم اذا اخلت هذه الامم محل بالفرض من نصب الامم ومن راي في نفسه
المجزعها لم يجز ان ينصب نفسه وهما بابحاث شريفة الجته لا دل للمص الحرام في شرط الامامة عند اشاعرة اثنا تسعة فقه الجوزية والركوة
والعقل والبلغ والعدل وهي كما يتفاد بين الفرق كلام ومنها القرشية ونفاها للخوارج ومنها الشجاعة والا جتهاد في المسائل البدئية للصبوب
هذه الثلاثة شرط جمهور الاشاعرة ونفاها بعضهم مستدلا بانها لا توجد مجتمعة في شخص الا نادرا جدا وفي النابئين الموصوفين بما كفاية الجته
الثاني وذكر المحققون ان اذا لم يوجد الامم الموصوف بهذه الصفات جاز نصب من لم يوصف بعضهم بالضرورة وهل يجب قيل لا والخيار عند
الوجوب حفظ الشريعة ودفع المضار هل يجب طاعة كما يجب طاعة الامم لم ارفيه كلاما والظاهر الوجوب حفظ النظام ولله اعلم الجته الثالثة
شرط الشيعة شرط كثير منها الهائية والعبودية والسياسة على اختلاف مذاهبهم وشرط غلاتهم ظهور الهجرة على يد العلم بجميع المسائل واخرج
ابوجعفر القمي بسند الامام علي بن موسى الرضا قال يوزن الامم السخى الناس واشجع الناس واعلم الناس ويولد بخون يري من خلف كما يري
من امامه واذا تولد وقم على حصة واقفاصق بالشهادتين ولا يجهل وينام عينه ولا ينام قلبه ويكون عنده ذوق الفقار ومصحة فاطمة رضوان الله تعالى
وعجبة فيها اسماء متابعيه الى يوم القيمة ولا يري له بول وفاضل ويجتاب له كل دعاء انتفى مختصا وزعم الشيخ محمد الحافظي البخاري في فصل الخطاب
ان القمي هذا هو الذي روى له البخاري في كتاب الطب من صحيحه وهذا سهو عظيم من هذا الشيخ بل هو شيعي كاذب يري في باب الامامة منكرات و
هذا ما يجب حفظه الجته الرابع طرق ثبوت الامامة اربعة الطرياق الاول نص الشارح وهذا باجماع من الفرق وهل نعم نص فملت على خلافة
احد قال الشيعة لعلي رضوانه عنه وقال بعض اهل السنة لا يكره رضوانه تعالى عنه وقال جمهورهم لم ينص على خلافة احد قلت وقد هم للهدى
عليه عليه السلام الطرياق الثاني نص الامم السابقين وهذا باجماع اهل السنة الطرياق الثالث بيعة اهل الحل والعقد باجماع اهل السنة والمعتزلة
وبعض الشيعة الزيدية يتخلوا قال اكثر الشيعة مستدلين بوجوه احد هاء الامامة تنبأه الرسول فلا تثبت الا بقوله تنبأها ان اهل الحل والعقد لا
يجز لهم التصرف في الخلافة فكيف يجز لهم نصب من ينصرف واجيب عنها بان البيعة مظنة لكونه خليفة الرسول اى ملة في الاعلى ان
الشارح نصبا كاشفة للخلافة ونقض الثاني بالتشاهد اذ يجب اتباع قوله مع ان لا تصرف له في الشرح عليه ثالثها ان القضاء تصرف جزئي
ولا يعقد بالبيعة فكيف التصرف الحكمي العظيم اجب بان لا ينص عدم انعقاد القضاء بالبيعة تقييد خلاف بين الفقهاء ولو سلم فهو عند جى الامم اما
عند فقهاء يعين بل يجب اقامته لاحكام الشرع ليعاين البيعة تستلزم المعاسد والفتن لان اهل كل قليم يباليون اماما ينقم النزاع اجيب بان
ضرب الترك اكثرها مسها ان الصفة والعم جميع المسائل شرط واهل البيعة لا يعترفونما اجيب بانها ليست شرط مسدا ان عدم الكفر شرط اجماعا وهى
اى مبطن اجيب بان الظن كاف في احكام الشرع ولذا نهي عن التحسس سابعها ان النبي صلواته عليه وسلم يهل المسائل غير المنة كاداب الخلافة فكيف
يهل هذا الامر العظيم وبعد تعيين الخليفة لا اختيارا لاهل البيعة تامها قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وتوكلت على الله بل لا حلفا نقص اجيب عنها بان
تفويضه النصب الخلاله كاف في عدم الاحمال وفي الاحمال اما اثبات التفويض فتمسك بعضهم بيه بقوله عليه الصلوة والسلام ماله المسلمون

حسنا فهو عند الله حسن وقوله لا يجتمع امتي على الضلالة وعندنا فيه نظر لان الاول من كلام ابن مسعود على الخطاب الثاني وشر في اجماع الامة كلها ونصب الامام يحصل بعضهم بل الحق انما اجمع الامة على الائمة بغير البيعة دل هذا اجماع على ان حكم الله تعالى ان كل ذلك الطريق الرابع ان يستوى رجل موصوف بصفات الائمة على البلاد ويدعو الناس الى بيعة ويبار بالعرف ويمنى عن المنكر وهذا باقيا والاشاعة والزيادة والجرأتى وذلك حصول المنافع المطلوبة من نصب الامام خلافا لكثر الشيعة القائلين بان الائمة الا بالنص البحث للمناسخات في البيعة الى اجماع بل يبقى بيعة بعض اهل المل والعقد وذلك لان عمر عقد الائمة لا يبرك فقول الله عنها وكذلك عبد الرحمن بن عرف لعقن رضوان الله عنها وجرى الصحابة رضوان الله عنهم ذلك فبايعوها على الائمة بعد ذلك وقال بعض الاشاعرة يجب ان يكون بيعة الاخراد حضرت حم غفيرة من المسلمين حتى يشتهر البيعة وينقطع النزاع البحث السادس اذا وقع البيعة لرجلين فان كانا في انظار معا على فية خلاف فقبل يتركان وامان كانا في ارض لا تنعما على المولى والمؤخر وان وقعت البيعة معا ولم يعلم التقدم والتاخر وطلت البيعتان واستوفت كذا في شرح المواقف ولا ينكر الائمة بالفسق اى بالخروج عظمة الله تعالى والحق كراى الظلم على عباد الله تعالى تخصيص بعد تعميم لانه قد ظهر الفسق وانتشر الخو من الائمة والامراء الذين كانوا الائمة يستملونهم كالحجاج بن يوسف كان عامل عبد الملك بن مهران على العراق والحجاز بعد الخلفاء الراشدين وكالسلف يتقادون لهم ويقومون بالجوع والاعياء باذانهم او موعليان الاقتياد كان اضطرا لتناثرت اقتياد سر وعلانية وعن زياد العدي التابعى قال كنت مع ابي بكر تحت منبر ابن عامر وهو يحتجب علي شياب راقا قلت انظر الى اميرنا يلبس شياب الفساق فقال ابوبكر اسكت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من اهان سلطانا لله في الارض اهان الله اذ التوحيد وحسن ولا يرون الخروج عليهم اى لا يعتقدون جوار بل جوار هذا القيدة من علامات السنة قال في قوة القلوب ومن عقوق القلب التى هم السنة المجمع عليها ان يعتقدان الائمة في قرشي الى يوم الفية وان لا يخرج الائمة بالبيعة يصبر على حى هم كذلك السنة وسئل العارف الامام ابو محمد سهل بن عبد الله السمرى اى الناس خير قال السلطان قيل كذا نزع الناس قال ينظر الله في سلامة اموال المسلمين وبارهم فيقول جميع ذرية قال الخشبات السخ المعلقة على ابوابهم انفع للمسلمين من سبعين قاصا يقصون في المسجد وقال الخليفة اذا كان غير صالح فهو من الابدال اذا كان صالحا فهو القطب الذى يد رعية الدنيا وقال من انكر امامة السلطان فهو زنديق ومن دعاه السلطان فلم يجب فهو مبتدع وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون عليكم امر اريد يسدن وما يصلح الله بهم اكثر انتمى مختصرا وعن ابن عباس زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كره من امير شيئا ليصبر عليه فانه من خورج من السلطان قيد شريفات مينة جاهلية مره الجراى ولم والا حديث في الصبر على جوه وترك مخالفة كثيرة ولو احبها الشارح كان اروسقط الراض النسخ علة لفعل السلف ولكن اثباتها حسن عطف على قوله لانه قد ظهر الفسق لا العصية ليست بشرط ابتداء لان يحنى نصب غير للعصم بقا اولى اى بقا غير للعصم على الخلاق اولى بالجواز من نصب ذلك لانه لا يضرك في نصب اما عزله فيخرج الى اضطراب وتنة وفيه نظر لا العصية بمعنى عدم الفسق شرط ابتداء لان العدالة شرطية واما بمعون ملكة الاجتناب فليست بشرط ابتداء ولا انتهاك لكن عدمها لا يلزم وجوب الفسق وهما حالت من الاشكال القوية وهوان اللعين بن على رضوان الله عنها خورج على يزيد ممان مغوية رضوانه عنه ونصب وباية الصحابة و احبب بان وجوب طاعة هذا الشق على بيعة النبي صلى الله عليه وسلم غير معقول ولا يخفى ان هذا

الجواب ليس على تانون الشرح لما سمعت من افتقاد الامامة ببيعة رجل واحد من اهل الحل والعقد ثم وجوب طاعة الامير ولو فاسقا جازرا وعند
 في الجواب وجوه احدها ما حكى انه لم يخرج للخلافة بل ليستوطن الكوفة لكن الزيات الصحيح بخلافه فانها ان اجتاده حكم بان خلافة غيره
 صحيح لان الحسن بن علي رضوانه عنهما لم يلاذ الى معاوية بشرط ان لا يجعلها في اولاده ويكون الامير بعد شوري في المسلمين انقلت فلم
 خالف معاوية ثم قلت ادى نظره الى ان الشرط انقضى بموت الحسن رضوانه عنه انقلت سلمان التميمي غير صحيح لكن قد يابيه الناس حتى
 الصحابة ثم قلت ثمى ابن بيته ثم وقعت جبراً ولو سلم فكانت متفرقة على التسليم فاذا نسد الاصل فسد الفرع ولذا صح عن اهل المدينة انهم دخلوا
 بيعة اي عزله وقد كان فيهم الصحابة وشيوخه التابعين انقلت صحى عبدالله بن عمرو الناس عن اللخمي عن يزيد وخلعه فعن نا فقال
 لما خلف اهل المدينة يزيد بن معاوية احمد بن عمر بن حنيفة وولد وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ينصب لكل عاد ولواء يوم
 القيمة وان اذ بايعنا هذا الرجل على بيع الله تعالى ورسوله واني لا اعلم غداً اعظم من ان يبايع الرجل على بيع الله ورسوله ثم نصب له
 القتال واني لا اعلم احداً منكم خلعه الا كانت الفصيل بيني وبينه رواه البخاري ومسلم قلت حكم بجهنم يلزم محمد بن الحنفية جواز الخروج على
 يزيد من المجتهبات فارجح المشايخ على قائله قلت لم يتقدم ذلك بجهنم بل فلو لم يهوى نفوسهم وايضا هتكوا الحرمات من ذهب
 للحريم وحملوا اري الماشام خلاف وجه التوكيم وايض قال الحسين رضوانه عنه احمولني الى يزيد لا يبايعه فابى الا قتله ثلثها لعله وجد
 ما يدل على كفره وقد تقر ان منع الخروج انما هو اذ لم يبلغ نسي الامام الكفر فيروى من شعر يزيد قوله - شعر

وشمة كرم بر جها قصر ونها	ومطلعها الساقى ومغربها نسي
فان حرمت بين ما على دين احمد	فخذها على دين الميهج من مريم
وتولد يوم حمل اليه راس الحسين رضوانه عنه	
لعبت هاشم بالملك فلا	جربا ع ولا حتى نزل
لست من حذف ان لوانتقم	من بنى احمد ما كان فعل

والعبرة على الزيات ورايع بان جواز الخروج على الفاسق من المجتهبات فلعن اجتهاده اقتصر ذلك خاصه لعل يزيد كان حين نصب
 فاسقا فلم يبعه نصبه اصلا كما هو مذموب وانما نصب معاوية ثم طنا اصلا كما ذكره عنه انه قال اللهم ان كان يزيد على ما اظنه الا
 فيجل موت وقد استجيبه عاذه فلم يبل ملكه وعن الشافعي هو الامام ابو عبدالله محمد بن ادريس بن عباس بن عثمان بن شافعي بن
 سائب بن عبد بن عبد يزيد بن هاشم بن مطلب بن عبد مناف يلقب بالشافعي والمطلبى نسبة الى الجداد وام الشافعي هي ام الحسن
 بنت حمزة بنت القاسم بن زيد بن الحسن بن علي بن ابي طالب رضوانه تعالى عنهم تولد الشافعي سنة مائة وخمسين وثمان مائة وفات الامام
 الاعظم وقيل تولد يوم وفاته ونشأ بمكة وحفظ القرآن وموطا الامام مالك وهو ابن عشرين واثني الناس وهو ابن خمس عشرة سنة ثم قدم
 المدينة ولازم الامام مالك بن انس واستفاد منه ثم رحل الى بغداد ثم الى مصر واستوطنه ووصف في اصول الدين اربعة عشر مجلدا وفي
 فرعه ما يزيد على مائة ولا امام احمد من تلامذته وكان يقول الشافعي كالشمس قال لم اعرف النايخ والمشمس حتى جالست الشافعي

مات يوم الجمعة سطح رجب سنة اربع وثمانين وقوية بقرابة مصر وشهر يتولى به الامام ينزل بالفسق والمخجوان لم يعزله احد وكذا كل امر من الامور والحسبين وقاض فلا ينفذ عند تصرف هو لا بعد الفسق واعلم ان في عزل الامام الفاسق مذهب الاول ان لا يعزل ولا يجي عزله وهو المشهور الثاني انه لا يعزل بنفسه ولكن يجي عزله هو بل يصح الخفية قال الامام الصابوني في البداية لوارثك الامام كبيرة يستحق العزل عندنا ويعزل عند الشافعي وكذا عند المعتزلة والخوارج انتهى ويمكن حمل كلامه المعنى على هذا المذهب لكن المتبادر من قول الشارح ولا يرون الخروج عليهم هو المذهب الاول اللهم الا ان يفسر بأنه لا يوجد الخروج عليهم الثالث انه يجب الخروج ان فخر نفسه وعن بعض السلف قال ما خرجنا على يزيد حتى خفنا ان ينزل من السماء حجارة واصل للسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية اي التصرف عند الشافعي لا انه لا ينظر لنفسه اي لا يتفكر في صلاح نفسه وقيل لا يرم نفسه حيث يجب عذاب الله سبحانه فكيف ينظر لغيره وعند ابى حنيفة من اهل الولاية حتى يصير للاب الفاسق تزوير ابنة الصغيرة اجماعا فكذا يجي امامة الفاسق ولذا كان العدالة عند شرط الادوية لا شرط الجواز ابو حنيفة هو الامام الاعظم نعمان بن ثابت الكوفي تولد سنة ثمانين وتوفى سنة مائة وخمسين واختلف في انه من التابعين او اتباعهم والصحيح هو الاول وفي كشف المنار لقصة من الصحابة انس بن مالك وعبد الله بن عمارث وعبد الله بن انيس وعبد الله بن ابي اوفى ووائل بن اسقع ومعتقل بن يسار رضي الله عنهم وفي جابر بن عبد الله خلاف انتهى ولا يحصى مناقبه في العبادة والتقوى والعلم والاجتهاد حتى قال الامام الشافعي الناس كلامه عيال ابى حنيفة في الفقه وذكر الشيخ العاروف بن عبد الوهاب الشعراي الشافعي انه راي في مكاشفة بحمل يشبب منه انهار فقال عنه فقيل هو بحر الشريعة والانهار مذهب واعظنا مذهب ابى حنيفة واما ما اشتهر من انه صاحب الراي لا الحديث كالشافعي فافتراء بل هو اسد اتباع الحديث من الشافعي كما يظن من اصول الفقه وسبب هذه الشهرة ان علماء مذهب الشافعي جمحو الاحاديث الموافقة لمذهبهم ولم يفعل ذلك علماء مذهبنا والا فاحاديث مذهبنا موجهة في الصحاح والسنن والمسائيد المعاجيم ولعل الله سبحانه يوفقنا لجمعها وقد يروى في مناقبه سراج امتى ابو حنيفة وهو موضوع كاحاديث ذمه وذم الشافعي والسطوري في كتب الشافعية لعل هذه الروايات عن الشافعي والروايات توجد عن المجتهدين من اهل مذهب مختلفة اما الاختلاف اجتهادهم اولوم الروايات ويحتمل ان يكون هذا قول بعض المجتهدين من اهل مذهب ان القاضي يعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انزال الامام ووجوب نصب غيره اثمارة الغنة لئلا يمتنع من الشكوة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر اعلم الروايات المشهورة عن الامام الاعظم والفقيه تسمى ظاهرها الرواية وقد صنف فيها المتون المشهورة كالبسوط والجامع الصغير والكبير والزيادات والسير وكذا زاد تائق ووقايت الروايات وغير المشهورة تسمى بالنوادر وقد صنف فيها كتاب نوادر ابن سماعة و نوادر ابن رستم عن العلماء الثلاثة هم الامام الاعظم وصاحبه القاضي ابويوسف يعقوب احمد حافظ الحديث حتى قال اخضعت عشرين الف حديث منسوخ والامام محمد بن الحسن الشيباني صاحب المصنفات الجليلة زهاء ثلثمائة وسبعين مجلداً وكان الشافعي يمدح عليه ويطلب ويقول يمكن محمد على قد عقولنا ولو كلنا على تد عقولنا نعرفه وكان ذكي العقل ولذا قل رجوعه في المسائل وراي بعض اجار اليهم كتابا بلجام الكبير

فاسلم نسل عن ذلك فقال لو ادى صاحب هذا الكتاب الشيعة ليعجز الناس عن معارضة كتابه فالنبي الذي يكون صاحب هذا الكتاب من اتباعه صادقاً قابلاً لشك أنه لا يجيز تضاد الفاسق والرأية المشهورة للجواز وقال بعض المشأخر اذا قلد الفاسق ماض مجهول من التقليد هو جعل القلادة في العنق اى جعل القضاء فنعقك ابتداء يصح قضاءه ولو تولد وهو عدل ثم نسق يتبرهن بالفسق لان المقلد اسم فاعل اى الذى نصب القاضى وهو الامام او نائبه اعتمد عدالتك فلم يرض بقضائه يدونها بدون العدالة وفي فتاوى قاضى خان هولامام فخر الدين احد عظام الخلفية المجتهدين انهم اجتمعوا على انه اى القاضى اذا الرشى اخذ الرشوة لا يفتن قضاءه فيما الرشى اى فى الحكم الذى اخذ الرشوة عليه واما فى غير من الاحكام فينبغي على الصحيح واذا اخذ القاضى القضاة بالرشوة بان اعطى الناس الرشوة حتى ينصب قاضياً لا يصير قاضياً ولو قضى لا يفتن قضاءه وانما ذكر مسائل القضاء طرّاً للباب ولاهما اخت الامامة.

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام فى العقائد المقررة قال المصنف وَيَسْبُغُ الصَّلَاةَ حَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَرَأْفَ الْبَرِّ فَيُعْمِدُ الْبَاءَ مِنْ بَعْلِ بالطاقات ويحتجب الكبيرة والاصرار على الصغيرة والفاجر ضده وفيه خلاف للشيعة فانهم يشترطون الصلوة في امامة الصلوة كما يشترطونها في امامة الخلافة ولذا يؤخرون الصلوة حتى يصلونها فى آخر الوقت فرادى انتظار الامام المهدي وبعضهم يجمع الحرب مع الشاء لذل لك لقوله عليه الصلوة والسلام صلوا خلف كل برو فاجزوا و المحدثون هذا الحديث عن علي بن ابي طالب

وعبد الله بن مسعود و ابي الدرداء و ابي هريرة رضي الله عنهم بالفاظ مختلفة فمن ذلك حديث ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوا خلف كل برو فاجزوا و امع كل برو فاجزوا و ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال خلف من قال لا اله الا الله ثم اذ الطبراني بسند شديد الضعف وذكر السخاوى طرق هذا الحديث واهمية كلها كما صرح به غير واحد من العلماء واهمها حديث مسكول عن ابي هريرة وفيه انقطاع لان مسكول لم يذكر ابا هريرة انتهى وقال الجمل المغوى لم يعم في هذا الباب حديث وكان علماء الاخرة كانوا يصلون خلف الفسقة بفتحهم جمع فاسق واهل الهوى اى من يتبع الاعتقاد ما بهواه نفسه ولا يتبع السنة والجماعة والبيع بكسر ففتح جمع بدعة وهي كل ما حدث فى الدين على خلاف السنة وهم المعتزلة والشيعة والخواجج والمبوية و اشباههم من يبيد كبرياى من غير انكار من العلماء نصار ذلك اجماعاً فلا يضر مخالفة المبتدعة بعد انعقادها وانقل عن بعض السلف

كلاماً الى حنيفة من المنع عن الصلوة خلف الفاسق والمبتدع محمول على الكراهة اذ لا كلام فى كراهة الصلوة خلف الفاسق والمبتدع اذ قلت كيف الكراهة مع قوله عليه الصلوة والسلام صلوا خلف كل برو فاجزوا و لعمري الحديث فهو ليدان للجواز وهذا لا ينافى الكراهة كما شرح الشارح الطلاق مع قوله عليه الصلوة والسلام بعض اللال المالمه الطلاق ثم اذ ابراهم اذ هذا اى جواز الصلوة خلف الفاجز اذ لم يرد الفسق والبدعة الى حد الكفر اما اذ ادى اى بلغ حد الكفر كما فى الشيعة القائلين بالرهبة على رضي الله عنه والمنكرين لخلافة الحسين على الصحيح فلا كلام فى عدم جواز الصلوة ثم لحظف الكلام على الكلام ومعنى التراخي تاخر تربية المعطوف عن تربية المعطوف عليه المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير ممنون كدعم يحيون الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر

سواء كان موعنا وكان بين المعتزتين ولا وجود الإيمان بمعنى التصديق ولا قراره بالأفعال جميعاً وأما وجود الإيمان بمعنى التصديق والقرار به فلهذا
عندهم ايضاً ومن جهل أنهم عدم تجوز الصلاة خلف اهل السنة بناء على تكفيرهم وتكليفهم بلفظ المجهول أي صلاة الجنازة على كل من مات وقابله
اذامات الفاجر على الإيمان بحسب الظاهر للجمهور فان السلف لم يزالوا يصلون على الفاسق ولقول عليه الصلاة والسلام لا تدعو الصلاة
اي لا تبركوا من الرجوع وهو الترتيب وزعم الفخامة ان ماضي هذا الباب لا يستعمله العرب على من مات من اهل القبلة لم يجد الفارسي المروءة
للحديث تخريجاً من لفظه وعن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال صلى على من قال لا اله الا الله ربنا الله الطبراني بسند ضعيف جداً
وقد تقدم حديث ابى هريرة في دفعه صلى على كل من مات وقابله الا انه يهتق وانت تعرف ضعف الحديث فدا المسئلة على الاجماع فان
قيل امثال هذه المسائل من جواز الصلاة خلف الفاجر ووجوب الصلاة عليه انما هي من فروع الفقه لان موضوعها العمل فلا وجه
لايرادها في اصول الكلام الا هذان كتحفة الاالك وان اراد المع اذ اعتقاد حقيقة ذلك واجب اي يجب الاعتقاد بجواز الصلاة خلف
الفاجر ووجوب الصلاة عليه وهذا من الاصول لان الحكم المتعلق بالاعتقاد يكون من اصول الكلام فجميع مسائل الفقه كذلك اي
عليه ان يلزم على هذا ان يكون جميع مسائل الفقه من الكلام لان الاعتقاد بحقيقة واجب اذ يجب الاعتقاد بان الصلاة فرضية والحج
والسواك سنة وان كل ما ادى اليه اي المجهد بالعمل به واجب قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات
والافعال وهو بحث خلق افعال العباد الى قوله والا صلح ليس بواجب على الله تعالى والمعاد وهو بحث عذاب القبر وحوال البعث و
الثواب والعقاب والنبوة والامامة والتحقق ان بحث الامامة من الفروع اذ اصله وجوب نصب الامام على العباد وهذا الكلام
المتعلق بالعمل لكن لما كان للدوافض في مسائلها اقوال فائدة يتفرع عليها ابطال الشرع جعلها العلماء من اصول الكلام على تاقون
اهل الاسلام حال او نعت والقانون لفظ سرياني بمعنى القاعدة والاصل وطريق السنة والجماعة وقد اشار الشارح في ضمن الكلام التعريف
علم الكلام الحق واحترز بالقيود الاول عن الفلسفة الالهية وبالثاني عن كلام المعتزلة والرافض واشباههم حاول اي قصد وهو جزا وما
التبسيح على نبي اي تليل من المسائل التي بها يتميز اهل السنة من غيرهم وفيه اشارة الى ان تلك المسائل كثيرة كوجوب غسل الرجلين
حرمه تكاثر المعتد وحرمة ادبار الزوجت خلافا للشيعة في الكل ما خالف فيه بيان الابدان والمسائل المعتزلة فنقول لعدم ليس بشيء او
الشيعة كالمسئلة على الثنتين او القلاسة كاشتراط الساعة او الملاحة في حمل النصوص على ظواهرها بل تاويل واغيرهم من اهل البدع
والهوا والكرامية الفاكهين بان الولي قد يفضل النبي سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه كالمسئلة او غيرها من الجزئيات المتعلقة
بالعقائد كتهادة البضة للعترة البشرية رضوانه تعالى عنهم وتكليف بلفظ المجهول عن ذكر الصحابة الا بحسب كفاه معناه فكيف اي امتنع
فهو لازم ومتعد فعلى اللزوم يكون المرفوع هو الجائر المحذور وعلى المتعدى محذوراً اي اللسان والصحابة يجمع صاحب وهو من صحب النبي
صلواته عليه وسلم لوساعة من الاميان ومات مؤمناً وفيه ابحاث الاول زعم قوم انه لا بد من طول الصحبة وقال سعيد بن المسيب
لا صحابي الا من اقام سنة او غار غرة واستدل الجمهور اولا بان الصحبة نعم القليل والكثير يقال صحبة ساعة وثانياً بان الوقت صحبة بالاجماع
بحسب يرين عبدالله معتقلة مكرمهم عندنا في من مات وتدا بطل صحبة وحديثه كروية بن امية بن خلف القرشي تنص في خلافة عمر

رضي الله عنه واخرجه احمد في المسند حديثه ولعله لم يعرف حُرته اولم يجعلها فادحة في الرماية الثالث من ارتداد ومات مؤمناً اختلف فيه
وينسب **ابو الامام** اعظم ان ليس بصحابي والى الشافعي انه صحابي نعم رايته مقبولة ولذا اخذت الائمة حديث اشعث بن قيس
الرابع اختلف فيه رايه بعد الموت قبل الدفن كافي ذويب الشاعر فقيل صحابي لان جيلته صلوا عليه سلم صحبته وقيل لا فان
هذه الخليفة لا يتعلق بها الاحكام الذنبية كالشهيد لما من اختلف فيمن رآه قبل الوحي مؤمناً كزيد بن عمر بن نفييل مومن الفترة
والصحيحة ان ليس صحابياً وكذلك من رآه مصداً تانياً سبعت كجويراء الراهب على ما اختاره العسقلاني اما عند الصحابة فقال
الحافظ ابن خزيمة الرازي نبض رسول الله صلوا عليه وسلم عن مائة الف اربعة عشر لقامن الصحابة رضي الله عنهم لما حرم من
الاحاديث الصحيحة والحسنة في مناتهم قال النبي صلوا عليه واله وسلم طوي لمن رآه في امن بي وطوي لمن رآه في امن
راى من رآه طوي لهم وحسن ما يب رآه الطبراني وقال لا يمسه النار مسلم راى او راى من رآه الترمذي وقال خير القرية
قرية رآه الحاكم وامثالها كثيرة بل قد وثر الشاء عليهم في القران لقوله تعالى محمد رسول الله والذين تبعوا اشداء على الكفر سماه بينهم
تؤمنهم كفاً يحسدوا قوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة ووجه الكف عن الطعن فيهم عطفهم على النبي
يبعدان ان يطفف علواً وحرم لقوله عليه الصلوة والسلام لا تسبقوا الصحابي السب وشتماً كزنى فلوان احدكم اتفق مثل احد بضمين اسم
جبل ذهباً ما بلغ مداً احدكم بالضم والتشديد بلع الصايغ بالاجماع كذا في النهاية وهو رطل وثلاث عند اهل الحجاز ورطلان عند اهل
العراق باختلاف الكاكيل والموازين في البلاد وقيل ما يملئ الكفين من الرجل المعتدل اذا مدهما ولذا يسمى **مداً** ولا يصفى النصف
مكيال صغير والضمه كاحدم ويحتمل ان يراد نصف المد فانه جازم النصف النصف بمعنى والمعنى ان علمه القليل افضل عند الله من العلم الكثير
من غيرهم لشرف العيبة والحديث رآه البخاري ومسلم وابو اود والترمذي عن ابي سعيد ومسلم وابن ماجه عن ابي هريرة وكقوله عليه الصلوة
والسلام اكرموا صحابي الاكرام كراعي اشتن فانهم خير اكرم جمع خير يلحد يث عن عمره قال رسول الله صلوا عليه وسلم اكرموا صحابي فانهم خير اكرم
ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يلهم الكذب حتى ان الرجل ليحلف لا يتخلف فيشهد ولا يستشهد الا من سره محبوبه لئلا يظلم الجماعة
فان الشيطان مع الغد وهو من الاثمين ابعداً لا يخون رجل باثرة فان الشيطان ثالثهم ومن سرته حسنة وسأوته سيئة فهو مؤمن من رآه
النسائي وكقوله عليه الصلوة والسلام الله الله بالنصب على التحذير في الصحابي اى اتقوا الله في الصحابي لا تخفون وهم غرضهم غرض وهو ما
ينصب للمؤمن اليه بالفارسية نشانه اى لا تجعلوهم محل سب وطعن من بعدى لمن احبهم نجى احبهم ماض معلوم والضمير المرفوع الى من
والباء للسببية والملازمة اى بسبب حبها ياي احب الصحابي وقد يزعم انه مضارع التكم والنصب الى من ومن بعضهم فيبغضى بعضهم و
المعنى على السببية ان احبهم ناش عن حبي وبغضهم ناش عن بغضى وعلى الملازمة ان احبهم ملازم لحبي وبغضهم ملازم لبغضى ومن اذا هم
بعد العزة من الايمان فقد اذاني ومن اذاني فقد اذ الله ومن اذ الله فيبوشك بكرة الشين اى يقرب ان ياخذ اى يدين به الله سبحانه
ولقد يث رآه الترمذي عن عبد الله بن معقل بلفظ الله الله في الصحابي والله الله في الصحابي ولعل الشاعر كتبه كذلك فزعم الشاعر ان
التكرار من السهو وارج بعض العلى على هذه الاحاديث اشكال وهو ان الخطاب الى المؤمنيين او الكفار وكلاهما اشكال اما الاول فلازم صحاب

فلا معنى لقوله مداحهم وقوله فانهم خيركم واما الثاني فظاهر من لفظ الاحاديث واجيب بعد اختيار الادل بوجه واحد هان الخطاب للحاضر
 في الزمن من بوجه بده تاينها ان الخطاب لمن كان في عصره ولم يصعب لبعده فخطابهم على لسان الرسل ثالثة ان الخطاب للاطفال هم مؤمنون
 مع انهم ليسوا بصغار على قول رابعها ان الخطابي من لم يطل حجة اوله بغيره غزوة على مذهب من يشترط في الصحابي طول الصحبة او الغزوة
 ولحق عندنا ان الخطاب لصغار الصحابة والمراد بالاصحاب كبارهم وعن ابى سعيد الخدري قال قال ابن خالد بن الوليد وعبد الرحمن بن
 عوف في شيء فيه خالد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا تسبوا احدا من اصحابي فان احداكم مثل احد ذهبا ما ادركه مد
 احدكم ولا تصيفه ثم اراه مسلم اقلت كان المطلوب هو الكذب عن الصحابة بكلامهم لان كبارهم فقط فقلت اهل العلم يفهم من هذه الاحاديث
 ان علمت لهم هي الصحبة وان كان من ظالمات حصصه احق واليق بالحكم والا حاديث في هذا الباب كثيرة ففي الحديث من سب اصحابي فعليه
 لعنة الله والملائكة والناس اجمعين ثم اراه الطبراني وقال ان شرا اسمي اجرؤهم على اصحابي ثم اراه ابن عسك وقال اذا رايتهم الذين يسبوا اصحابي
 فقولوا لعنة الله على شرهم ثم اراه الخطيب وقال لعن الله من سب اصحابي ثم اراه الطبراني فهذا الاحاديث تم الصحابة بكلامهم ثم ومن سب كل من

ابى بكر وعمر عثمان وعلى والحسن والحسين وغيرهم من اكار الصحابة كعائشة وطهية والزبير رضي الله عنهم كلامهم اجمعين احاديث صحيحة
 وحسنة والظاهر ان مراد الشارح بالصحيح ما يسمي بالصحيح والحسن باصطلاح اهل الحديث ثم احاديث هذا الباب كثيرة وقد جمعها صاحب الصوغر
 وغيره ولقد كرر بعضها بتركها قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ابوك خير الناس الا ان يكون بنى ثم اراه الطبراني وقال حيا لوكرو وشكرو واجب على امتي ثم اراه
 ابن عسكرو قال ابوك وعمر منى بمنزلة السمع والبصر من الرأس ثم اراه ابو نعيم وقال لو كان بعدك بنى لكان عمر بن الخطاب ثم اراه الحاكم وقال عثمان
 ولي في الدنيا وولي في الآخرة ثم اراه ابو يعلى وقال اعنايشه عثمان باينا ابراهيم ثم اراه ابن عدى وقال النظر الى وجهه على عبادة ثم اراه الحاكم قال
 على منى بمنزلة راسي من بدني ثم اراه الخطيب وقال الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة ثم اراه الترمذي وقال فضل عائشة عل النساء كفضل
 التريد على الطعالم ثم اراه البخاري وقال طحيت الزبير جاري في الجنة ثم اراه الترمذي وما وقع بينهم اى بين الصحابة من المحاربات كحرب الجبل و
 حرب الصفيين والمنازعات كمناعة عباس وعلى رضي الله عنهما في ارض بنى الضيفر في خلافة عمر رضي الله عنه فلما حمل اى مواضع حمل
 ذناب يلات والمجل انهم كانوا يطبلون للحق ولكن يصيب بعضهم في الاختصاص ويخطى بعضهم والمخطى في الاختصاص غير ما خذ بل ما جرى و
 هكذا جرت عادة السلف الصالحين بمجمل افعال الصحابة على مقاصد صحيحة وهما ملائكة الرافض به او اواهرهم نزلع فاطمة رضي الله عنها
 مع ابى بكر رضي الله عنه والصحيح انها طلبت ميراث النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال ابو بكر سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال
 لا نزلت ولا نزلت ما نزلت كذا صدقة ولم يتغير بروايت بل صدقة في هذا الحديث عثمان وعلى والعباس وسعد والزبير وعبد الرحمن بن عوف
 وامهات المؤمنين وايضا ادعت ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهب فداك منها فسا لها البيت فلم يتم نصاب الشهيم فما فعل ابو بكر رضي الله
 عنه موافق لفقوا عدل الشريعة ولذلك لم يغيره على رضي الله عنه في خلافته وصح من عظم اهل البيت الاحتراف بان ما فعله ابو بكر رضي الله
 حتى وان ابابكر وقف على باب فاطمة حتى وضيت واما ما يروى من ابابكر اراد ان يعطيها حقه فلم ينعمر ثم عمر رضي الله عنه حتى اسقطت الله
 وماتت فمن اكا ذيب الرافض فيهم والطعن فيهم ان كان ما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها اى نسبتها الى الزنا

اعاد هاله تعالى كما يقوله الشيعة الشنيعة وذلك لانه قد نزل في عصمتها ثمانى عشر آية في اول سورة النور والايمدة وفسق وقد اختلف
 الفقهاء في حكم من سب الصحابة رضوان الله عليهم وارضاهم فافتن بعضهم بان سباب الشيخين يقتل حدا فلا يقبل توبته وبعضهم بان
 يقتل للكفر فيقبل توبته وبعضهم بانه لا يقتل بل يعذب عذابا شديدا وفي سب غيرهما التعذيب على حسب اى القاضى وبالجملة
 ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن لعمامة واية واحزابهم حزب بالكلية وهو الحق لان غاية اثمهم البغى الحزبى والارواح
 عطف تفسير وهو اهل المؤمنين على رضوان الله عنه وهو لا يوجب اللعن لا ينفى الشارح تصورا في حق هذا الصحابى حيث اتفق بعدم جواز
 اللعن واقول قد صدق علماء الحديث بان معاوية رضوان الله عنه من كبار الصحابة وغيرهم وتجهدهم ولوسم انه من صفارهم فلا شك
 فانه دخل في عموم الاحاديث الصحيحة الواردة في تشريف الصحابة رضوان الله عنهم بل قد تدرج في خصوصه احاديث كقول عليه الصلوة
 والسلام اللهم اجعل هاديا ومهديا واهد سراه الترمذى وقوله عليه الصلوة والسلام اللهم علم معاوية الحساب الكتاب في العذاب
 ثم ادا احمد ما قيل من انه لم يثبت في فضله حديث فحل نظروا كالسلف ينضوبون من سب وطعن وقيل لابن عباس ان معاوية
 صلى التوراة واحدة قال دعه فانه فقيه صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم كما في الصحيح البخارى وسب رجل عند خليفة الراشد عمر بن عبد
 الجلة وقال اخرايم المؤمنين يزيد نجد وقيل اللهم للليل عبد الله بن المبارك معاوية افضل ام عمر بن عبد العزيز رضوان الله
 عنهما فترس معاوية اذا غزا عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل من عمر قال القاضى عياض المالكى في الشفاة قال مالك من شتم
 احدا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ولم ابا بكر وعمر وعثمان ومعاوية او عمر بن العاص فان قال كانا على كفر وضلال فقل ان
 شتمهم بغير هذا من شامة الناس نكل ككلا شديدا انتهى وقد الفتا في هذا الباب رسالة وسعيدناها الناهية عن دم معاوية وانا اختلفوا
 في يزيد بن معاوية ولد سنة خمس وعشرين وقيل ست وقيل سبع وملك الامم بعد ابيه ثلث سنين وانتم لكذا في جامع الاصول وما يمكن ان
 النبي صلى الله عليه وآله وسلم اوصى معاوية ويحمله فقال اهل الجنة يحل النار موضع وكذا ما ذكره الشيعة انه رآها فقال لها والنار ذلك لانه ولد
 في واخر خلافة عثمان رضوان الله عنه ثم انه تدوى عنه امر منكرة من الفسوق والنجس واشد المنكرات ما جرى على اهل بيته رضوانه
 عنهم حتى ذكر في خلاصة كتاب معتاد والفقهاء الحنفى وغيره كاحياء العلوم للقرالى ان لا يجهنم اللعن عليه ولا يخلع الحجار بن يوسف هذا روى
 من الظالم الاكظم والحجار بن بنى تقيف اهل الطائف واهم فارة بن همام كانت تحت الحارث بن كلثة طيب العرب فدخل عليه صبيا
 وهي تطلق الاسنان فطلقها فقالت ما الذي قبلك قال اكلت صباحا فانبت حريصة وان تخيلت من طعام البارسة ففقدت فقالت تخيلت
 من شظايا السواك ثم تزوجها يوسف فولدت الحجار لادله ولا يرجون حيوته فظفر الشيطان فشق ذرو وسقا الدم فعاش فاستعمل الملك
 ابن هرة ان ملك بنى امية على العراق والحجار فظلم ظلماتا يد وقتل الوفالكثيرة من اهل بيت النبوة والعلماء المجتهدين الزهاد والصالحين
 وهن جنابا ابيالاستر في قمن الحو والبرود ولذات مات فيه خلان لا يمحسون وطلب سعيد بن جبير التابعى للليل من صرافة بعيدة و
 امر يقتله فاستقبل القبلة وقال انى وجهتى وجهى للذى فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين قال اصرفه عن القبلة قال
 ايما اتروا فتم وجه الله قال اطرحة على الارض منكسا قال منها خففتم وفيها تعيدكم وقتله دعا عليه سعيد عند قتله يستطعم قتل احد بعدة

ولم يشك الا خمسة عشر يوماً وكان اذا نام استيقظ فرحاً وقال اخذني سعيد بدمه وعن عمر بن عبد العزيز قال رايت في المنام جيفة معلقة فقلت ما انت قال انما الجراح قد تم عليه فوجدت شديداً العقاب فقتلني بكل قتلة قتلها وها انما موقوف بين يدي الله فانظروا ما ينظر المرء وعز اشعث الخواري قال ابنت الحجارة بحال سبته نسأله فقال ما قتلت احداً الا قتلتني بما قتلت ثم قال ثم اعرى والشارع قلت ثم قال ارجو ما يرجوه اهل كاله الا الله ذكرها البيهقي في شفاء الصدركان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نحو من لعن الصليين قال القاري الهروي وسرد هذا المعنى في عدة احاديث ومن كان من اهل القبلة هو الذي يصلى الى الكعبة وجعل هذا من علاقات الاسلام لان غيرنا اهل الملل لا يصلون اليها ولا ان الصلاة اعظم شعرا لايمان وفي الحديث من صلى صلواتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي عرفنا^ه وذمته رسول الله صلى الله عليه وآله البخاري وما نقل من لعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لبعض من اهل القبلة وكان هذا نادا للفرج جدا فانه يعلم من احوال الناس ما لا يعلم غيره فيحصل انهم من على الكفر ههنا وجه اخر اهم واوجب وهو ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال اللهم اني اتخذ عندك عهدا^ه لن تحلفني فانما انابتمواي المؤمنين اذ بينه واشتمتوا لعنته ارجلته فاجعلها له صلوة وذكره وقرينة تقر بهما اليك يوم القيمة ثم ارا مسلما فلنصف على المؤمن رحمة عليه وطهارته واوله فلاحته فيه لغيره على جزا لعن وذكر بعض المحققين ان هذا اللعن ليس مما يقصد معناه بل هو اجرت به عادة العرب كقولهم تربت يداك ولكن لما كان ظاهره طردا عن الرحمة بقصاصه بهذا العهد وبعضهم اطلق اللعن عليه منهم ابن الجوزي المحرث وصنف كتابا سماه الرعدة المنصب الغنيب المانوع من يزيد ومنهم الامام احمد بن حنبل مستندا بقوله تعالى فهل عيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم الله ومنهم القاضي ابو يعلى مستندا بقوله صلى الله عليه واله والصلوة والسلام من اخاف اهل المدينة تطلوا اخانه الله تعالى شانه وعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين وصح ان يزيد ارسل جيشا الى مدينة حتى تتلوا اهلها وتعلموا اهلها عظيما وتسمى هذه الوقعة وقت الطلحة لكن في دولة الامة ولد الحديث على بعض خصوصه نظرا قوله لانه كفر حبير امر يقتل الحسين فيه بحيث لان الامم بالقتل معصية لا كفر على قواعد اهل السنة والامم بالقتل ليس رضاء به والا لكان كل امر بالمعصية كافرا واقفقا على جزا لعن على من تتلوا او امره او اجازة ورضى به اما من قتل بقوله تعالى من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جحيم خالد فيها وغضب الله عليه ولعنه واما الامم فلا نه شريك القتال في الاثم واما من اجاز ورضى فلان الرضا بالمعصية كفره ايضا قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة وقال الله تعالى لعنة الله على الظالمين ولا شك ان قاتلة الامم والراضى به متى ظالم وعدا نية بحيث لان ان الاراد لعن الشخص المعين فذم عوى الاتفاق غير صموغنا الا فيمن رضى ومات عليه بلا توبة لان الرضا بالمعصية من حيث هي معصية كفر بالاتفاق ولكن اثبات الموت عليه اصعب من حرط القتاد وان ازيد للعن بالوصف العام فالاتفاق مسلم لكن لا يلزم منه جزا لعن على الشخص المعين الذي يوجد هذا الوصف فيما استحقه والحق ان رضاي يزيد بقتل الحسين رضوا به عند استنباره اى سرور به بلك واهانت اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم مما تواتر معناه وان كان تفصيلا احادا واكثر ذلك بعض العلماء ومنهم الامام الغزالي وقالوا لم ينبت هذا اصلا ولا يجهن ان يقال امر يقتله ارضى به لانه لا يجهن نسبة مؤمن الى كفرة ولا كفر من غير تحقيق بل الذي تولى قتاله هو اهل الكوفة عبيد الله بن زياد وكان يزيد على مسافة شهر ذهابا ورجوعا فلا يمكن ان ياتي امره في ذلك الزمن القليل فيرى ان يزيد انكر

على ابن زياد وقال زرعت على العداوة في قلب كل بروفاجو وقال رحمتك الله يا حسين رضي الله عنه لقد نذرتك رجل لم يعرف حق الروم
فمن لا يتوقف في شأنه اى في قبح فعله بل فيجزم بانه قبيح الفعل اولا يتوقف في شأن اللعن بل فيجزم بجواز بل يتوقف في ايمان اى في
مؤمن على الايمان بنا على ان كفره بالرضاء والاستبشار ثابت بالتواتر وتوبته بعد ذلك غير معلومة وفيه نظر في الرضاء والاستبشار انما يكون
كلما اذا كان بالمعصية من حيث هي ومعصية واما اللعنة والذنية فلا يفرق المحققون لعنة الله عليه وعلى انصاره وعوان اى جنسه
الذين حاربوا الحسين رضي الله تعالى عنه ولا يخفى ان السائر بقره على جواز لعن الفاسق وان لم يتحقق موته على الكفر وهذا خلاف
التحقيق واعلم انه كثيرا لا يختلف في هذا المقام والذي حقيق المحققون هو ان اللعنة لثلاثة اقسام احدها اللعن بالوصف العام والورع في
الشرع نحو لعن الله على الكفار اليهون وهذا جاز حتى انه قد صح في بعض الصغار كقول عليه الصلوة والسلام لعن الله الواسمات المستوفيات
مرأه الشيطان وقول عليه السلام لعن الله للمتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال مرأه البخاري بل في بعض المكوث
اي كقول عليه الصلوة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له مرأه احمد ثانياه اللعن على الشخص العيب الذي صح موته على الكفر باخبار السائر
كفرعون وابي جهل والبلس وهو جاز ثالها على شخص لم يعلم موته على الكفر وهو لا يجوز سوا كان حيا او ميتا وكان يجب الظاهر مؤمنا او
كافرا والجواز ان يقول الله سبحانه انك لا تفرق السلام وعن عبدالله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد اللهم العن اباسفيان
اللهم العن الحارث بن هشام اللهم العن سهيل بن عمرو اللهم العن صفوان بن امية فنزلت ليس لك من الامر شئ اوتوب عليهم اويونهم
فانهم ظالمون فتيب عليهم كلام مرأه البخاري وكان هذا اللعن قبل ان ينزل النهى عنه هذا ما قرره المحققون ودليلهم ان السائر
نهي عن اللعن وشأن عليه نفى الحديث لا يكون المؤمن لعنا مرأه الترمذي وقال لا تلعنوا بلعنة الله مرأه ابن اود وقال لعن شيئا
ليس له باهل رجعت لعنة الله عليه مرأه الترمذي ثم قد صح عنه اللعن بالوصف العام وعلى الشخص العام على الكفر فوجب الاقتصار عليهما
وبقي القسم الثالث محظوظ اذ لا سيما اذا كان الشخص مؤمنا بحسب الظاهر لقوله عليه الصلوة والسلام سباب المسلم فسوق مرأه البخاري
تول عليه الصلوة والسلام لعن المؤمن يقتله مرأه مسلم ولا سيما اذا مات لقوله عليه الصلوة والسلام لا تسبوا الاموات فانهم قد افضوا الى
ما قد موأه البخاري وهذا ظم ان استدلالهم على زيد بالنصوص العامة غير صحيح وان معق اللعن فيها هو ذم الفعل لا تجز
لعن كل شخص يفعل فاحفظ هذا التحقيق ولا تكن من الذين كبر اعون قواعد الشرع ويجكون بان من نهى عن لعن زيد فهو من
الخوارج نعم قبح فعله مشهور وحب اهل البيت واجب لكن النهى عن لعن ليس المقصود في جزم بل لقواعد الشرع والله تعالى اعلم و
كشها بالجنة للبشرة التي بين بشرتهم النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر في الجنة
وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة وزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابى وقاص في الجنة
وقد احوالهم وسعيد بن زيد في الجنة احد السابقين الا سلامه بارشاد ابى بكر رضي الله عنه والوعيد بان الجحيم في الجنة احد قد ماء
الصحابه واشدهم زهدا عن الدنيا وسماه النبي صلى الله عليه وسلم امين هذا الامم كما في الصحيحين وهو كلامهم من قرئش والحديث
مرأه الترمذي عن عبد الرحمن بن عوف و ابن ماجه عن سعيد بن زيد وكذا تشهد بالجنة لعاطية بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم

من خديجة رضوانه عنها وكانت اكرم بناته عليه وعاشت بعد النبي صلى الله عليه وآله ستة اشهر وللحسن الحسين رضوانه عنهما ما ورد
 في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة واسند بل بضر العلل بهذا الحديث على انها افضل من عائشة رضوانه عنهما وغيرها من
 النساء رضوانه عنهن وقال بعضهم عائشة افضل لقول عليه الصلوة والسلام فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على الطعام ثم اشجاء
 وذهب بعضهم الى المسأوة وبعضهم الى الموقف وان الحسن والحسين سيبل شباب اهل الجنة بالفتح والتخفيف جمع شباب وهو اسم لمر
 الفتاة ايض والحافاة الاربعة كقول نوافيد التفضيل عليهم وهذا حديث حذيفة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ان هذا ملك لم ينزل
 الا ارض قط قبل هذا البلدة اساذن ربان اهل على ويشترى بان فاطمة سيدي نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة
 ثم اذ الترمذي وفي كلام الشافعي عن علي بن زعم ان البشارة خاصة بالعترة ومن نظر في الاحاديث وجد كثيرا من الاشخاص المبشرين كخديجة
 وعائشة وجمرة وعباس وجعفر الطيار ام سليم الانصارية وبلال المؤذن وسعد بن معاذ وعبد الله بن سلام وعمار بن ياسر وسلمان الفارسي
 وثابت بن قيس بن ثمال وصهيب رضوانه عنهم ولعل الباعث على اشتها العترة بالبشارة وقوع بشارةهم في حديث واحد والقصوة الشريفة
 عن معرفة تحريم سائر الصحابة اي بقيتهم او جميعهم لا يذكرون الا بخبر ولو روى عنهم امي موسسة كعامة ويزعمون العاصم مغيرة بن
 شعبه وسير بن اخطبة ويحكي اميهم على اجتهدهم بل الافضل السكوت عن ذكرها حفظ الدين عن الوساوس فان الاكثار على واحد منهم
 ثلثة في الايمان ويرى لهم اكثر مما يحرم لغيرهم من المؤمنين من المغفرة والثواب بل قد صح البشارة بالجنة لاصحاب غزوة بدر ثم ثلثائة
 وثلاثة عشر ولاصحاب بيعة الرضوان وهم الف واربعائة بل جاء البشارة القطعية لكل من اتفق وقال في قوله تعالى لا يتولى منكم من اتفق
 من قبل الفتح وقال اولئك اعظم درجة من الذين اتفقوا بعد وقالوا ولا وعد الله الحسن بل جاء في الحديث لا يسر النار مسلما
 ثم اذ الترمذي ولا تشهد بالجنة والنار لاحد بعين حتى ان صبيا من الانصار ثوى فقاتل عائشة عصف من عصا نير الجنة فانكر عليها
 الذي صلى الله عليه وسلم كما في صحيح مسلم بل تشهد بان المؤمنين من اهل الجنة وان الكافرين من اهل النار وكوفي اي تعقد المسحة على
 الخفين في الحصر بمقتضى الوطن لمحض الشخص عند اهل السنة لانه اي المسح وان كان زيادة على الكتاب لان ما في القرآن هو
 غسل الرجلين لكنه بالخبر المشهور والزيادة على القرآن بالحدث المشهور جائز باجماع الاصوليين كوجوب الجلاء في تحليل المطلقة ثلثا بحدوث
 العيبلة مع ان المذكور في القرآن حتى تكلم زوجا غيرة والنكاح حقيقة في العقد على المشهور بل حتى الامام الشافعي الزيادة بخبر الواحد ايضا ولذا
 قال بان قراءة الفاتحة فرضية في الصلوة لقول عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بغتحة الكتاب مع ان الخت سبحان قال فاقترها واما تيسر من
 القرآن وقال بعض العلماء المسح ثابت بالكتاب ايضا لان قوله تعالى واسموا برؤسكم وارجلكم قوب بالنصب الجرد كلاهما صحيح وقد عرف
 بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم حمل الجرد على مسح الخف بالنصب على غسل الرجلين بلاخف وفيه خلاف للشيعة وكذا الخواجر والشيعة
 انكروا المسح على الخفين واجبروا المسح على الرجلين عملا بقراءة الجرد انكارا لقراءة النصب اولان الواو بمعنى وهو باطل للاحاديث الصحيحة فاسباغ
 غسل الرجلين وسئل على بن ابي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين السائل شريح بن هاني قال اتيت عائشة اسالها عن المسح على الخفين
 فقالت عليك بابن ابي طالب فانه كان يباشر مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسالنا فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

ثلاثة ايام ولياليهن لسا فريوما وليلة للعقيم ثم اراه مسلم والنسائي وابن ماجه وبهذا الحديث ظهور ما مرى عن علي رضي الله عنه من انكار المحرمين ثابت كما قال البيهقي وروى ابو بكر رضي الله عنه هكذا في نسخ الكتاب والصحيح ابو بكر في البهائم وهو صحيح من تقيف وامه نعيم بن حارث اوسر ثم ولما حاصر النبي صلى الله عليه وسلم حصن الطائف امر ابن ابي ندي بن كل عبد زل من الحصن فهو حفر نزل ابو بكر من الجبل على بكرة وهي خشبة مستديرة يجعل عليها الجبل لا يخرج الدلو من البئر فكاه النبي صلى الله عليه واله وسلم ابا بكره وصحفه النساخر جند التاء فيزعم انه ابو بكر الصديق رضي الله عنه ثم يقال كيف قدم حديث علي عليه حديث ابن بكر رضي الله عنهما ويجاب بان الحديث الفعلي اقوى من القولي وهذا السؤال والجواب مع انهما مبنيان على الفاسد فاسدان اما السؤال فلان امثال هذا التقديم لا تضر عند صحة العقيدة واما الجواب فلان اوله ان الاول فعلى ثم لانتم الترتيب بل لا يهر بالعكس لان الفعل ربما كان من خصائصه عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم انه رخص فعل ما ضر معلوم من الترخيص وفي كثير من النسخ انه قال رخص بلفظ المجهول الماضي وفي بعضها انه قال رخص بلفظ المتكلم المعلوم المستقبل ولاهله للتصحيف لسا فريوما ثلثة ايام ولياليهن للعقيم يوم وليلة اذ ظنهم قال بعض المحققين ذكرو صيغة التكلف المبالغة للاشارة الى ان المراد الظاهرة الكاملة فليس خفيه ان يمحى عليها في محل النصب على ان مفعول رخص والحديث مرآة ابن خزيمة والدارقطني والترمذي وصححه الخطابي وقال الحسن البصري احد عظمه التابعين ادركت سبعين وفي بعض النسخ اربعين والاول اصح فخر من الصحابة يرون المحرم على الخفين يخلل ان يكون من الرأى بمعنى الاعتقاد وان يكون من الرأية وكتب ابو واوادة في من تصرف النسخة اولان اهل الخطايكفون فمثلها وواوادة ويرجح ما قال النووي في شرح مسلم قال الحسن البصري حدثني سبعون من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم كان يمشي على الخفين ولهذا في كثره مرآة حديث المحرم وقيل الضمير ارجع الى القول الحسن وهو تقصير بلا فاصر مع انه خبر الواحد فلا يرد به على الكتاب قال ابو حنيفة سيد الفقهاء ما قلت بالمحرم حتى جاني فيه مثل ضئ النهار اى الدليل الواضح من الاحاديث وفي بعض النسخ حتى جاء في فيه الدليل مثل ضئ النهار قال الكرخي ابو الحسن موى اعظم علماء الاصول على من ذهب لخفية من فقهاء العراق اذ اخاف الكفر على من لم يرمح على الخفين لا الاثار والاحاديث التي جاءت فيه في حين التوازي في زمان ولم يستيقن بتواترها فلم يجزم بالكفر وقال القسطلاني في شرح صحيح البخاري صرح بجمع من الحفاظ بتواترها وجمع بعضهم مرآة تجاوز اثنان منهم العشرة المبشرة انتهى ولذا قال القاضي ابو يوسف بكه مكره وبالمجمل من لا يرمى المحرم على الخفين فهو من اهل لبدعة اجماعا من اهل السنة الا انها بدعة فسق عند بعضهم وبدعة كفر عند بعضهم حتى شغل انس بذلك الظاهر انه هو انس بن مالك بن النضر الاضاري الخوزجى خادم رسول الله صلى الله عليه واله وسلم شرف بالحنمة وهو ابن ثمان اوتسع وخدم معشر سنين وقالت امه ام سليم يا رسول الله انس خادك فادع له فدعاه بالبركة فبرك له في الدين والدنيا فمن الاول كثرة مرآة الحديث ومن الثاني ان الخلة كانت تهم في السنة تزين كان من الاغنياء المكثرين واوادة يزيين من علمائنا وعاش اكثر من مائة سنة انتقل من المدينة فخلاته عمر بن الخطاب الى بصرة ليعلم الناس الدين ومات بها سنة احدى وتسعين رضي الله عنه وربما يقع في القلب ان المسئول مالك بن انس صاحب الدرهم الاربعة عشر والجماعة

فقال ان تحب الشيخين ابا بكر وعمر رضي الله عنهما ولا تظن في الخنتين عثمان وعلى رضي الله عنهما والمختن زوج البنت وتحب علي الخنتين
 وهذا اهتمام بامر الثلاثة والا فليس علامات السنة والجماعة محصورة فيهما ولعل اختصاصهما بالذكور لفضيلتهما من الرجال فيهما
 واعلم ان العلم اذا اختلفوا في ان الفضل افضل ام الصحابي هذا هو احد هاتين الفضل اذ لا عزيمة والمهر رخصة وهو من هبة
 الشافعية ومختار صاحب الهداية ثانياهما ان الصحابي افضل مخالفة للبدعت وهو مختار احمد بن حنبل ثالثهما انهما متساويان وهو مختار
 المجد العنزي قال لم يكن النبي صلى الله عليه واله ولم يكلف زنا ولا لبس ابل اذ اتوا وهو غير ايسر ما غسل وان تواد وهو لا يسر ما مسح
 ولم ينزع ولا حفر ثم نبذ التمر وهو ان يذبل اى يطرحه والنبا بالفارسية انما منقذ وهذا التركيب كثير ما يستعمل وفيه بحث لا ينبغي ويحيا
 بان لا تحصل المضارح في تاذيل المصداق في جميع المواضع بل في بعضها والمشهد تقدير للضاد اما في المبتداء او في الخبر اى عمل ان يبتدأ و
 هو ذوب ثم اوزيب هو العنب الياض بالفارسية موزر وهو يبنى على ان مراد المم هو يبتدئ التمر والوزيب كلامها ولكنه اقمى بالتمر من باب
 ذكر الخاص امر اذ العام او من باب حذف المعطوف لقوله تعالى سرايل تقمكم للحراى والبرود والماء فيجعل في اناء من خذ فيغختين الا اناء
 من الطين المطبوخ بالفارسية فقال والحعل تفسير للبتن فانهم يغيرث فيه في الماء لئذ بالذال المحجمة والعين المهمله سوتن وبالذال
 المهمله والعين المحجمة زيدن وكلامها صحيح والمراد حدة الطعم وفي بعض النسخ فيحدث فيه نوع حموضة كما في القفاح بالضم والتشديد شراب
 يتخذ من الجيوب كاللحظة والشعير والذوق وكان منى من ذلك اى النبيذ في بدء الاسلام اراد بدء غلبته وهذا بمد ينة فلا يروان بدء
 الاسلام كان بمكة ولم يجر بها ثم ولا يبتدئ لما كانت الحرام بالضم جمع جرة بالفتح وهو اناء من الخذف وبالفارسية سبكو اى الخضر
 الا انى جمع اناء والخمى جمع تمر لانها انواع قديمة وعنبية ولا يتكلم ولا يذوق في القرب الا انبياء في القرب الله سبحانه تعالى لان الانبياء معصومون
 ما موفون عن خوف الخاتمة بخلاف الاولياء فان كثيرا منهم اذله الشيطان فاضل عن الايمان كبلعم بن باعور وريصيصا الراهب بل
 كفى ابليس عبرة للعتبرين واعترض عليه بقوله تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون واجب اوله بان المرادهم الانبياء
 وثانيا بان الانبياء موصوفون بجمع هذه الكلمات بخلاف الاولياء وعندى ان الكل سهويل الاية في شأن يوم القيمة مكرمون بالوحي
 مشاهدة الملك انزلت فدمهم مشاهدة الاولياء الملك فان عمر بن الخطاب رضي الله عنه راي جبرئيل وكذا عبد الله بن عباس رضي
 الله عنهما قلت هذا نادى الوقوع ومع هذا كان من بركة اتباع النبي طوبى عليه وسلم ان قيل ذكر المفسرون ان السامر والساحر راي جبرئيل
 راكباً على الفرس عند فرغ فرعون فقبح من تراب حافر فرسه فجعل في بطن الجمل فصارت له حوار فلنك الساحر يتخلف باخلاق الشياطين
 وينصب بزم اجهم فيرى الملك كما يراه الشيطان وهذا شريفة من مومة بخلاف مريفة النبي الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الامام
 بقصر المهمة ومدها الثلاثة مطلقا وقيل كل ما دبر على وجه الارض وقيل الجن والانس انزلت الولى ايضا يرشد الانام قلت ارشاد
 النبي اعظم من ارشاده اعضافا مضا عفت بل لا يبلغ الولى الرشدا الا برشاد النبي لا يكمل الاكمال متابعتة والاستفاضة من جنابه بعد
 الاقصاف بكالات الاولياء بعد معنى صحيح وان يكون على ظاهره لما تقدم من ان النبي قبل النبوة يكون وليا فاما نقل عن بعض الكرامية
 من جواركون الولى افضل من النبي لغير ضلال لا يخفى ان الدليل المذكور لا يستلزم الكفر ولو استدل بالاجماع وكون افضلية النبي من

ضربايات الدين كان الحكم بالكره صحيحا ومن المخالفين في هذه العقيدة الشيعة زعم بعضهم ان عليا رضي الله عنه يساوي الانبياء لقوله عليه الصلوة والسلام من اراد ان ينظر الى آدم فليطو الى نوح في تقواه والى ابراهيم فليطو الى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فليطو الى علي بن ابي طالب رضي الله عنه واجيب بعد تسليم صحة الحديث انه تشبيه لا تسوية وزعم بعضهم انه افضل من الانبياء بعد نبينا صلوات الله عليهم وانهم قد يقمرون في ان رتبة النبوة افضل ام رتبة اولادهم تبعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين والقطع بان افضل من الوالي الذي ليس بنبي اعلم ببعض

المشائخ الصوفية قد سره بعد افاقرهم على ان النبي افضل من الوالي اختلغوا في ان نبوة النبي افضل ام ولايته فيقول الولاية افضل بوجه واحد ها انها توجه العبد الى الحق سبحانه فقط والنبوة توسط بين الحق والعباد ثانياها ان تصرف التبليغ ينقطع بالموت وتصرف الولاية لا ينقطع فان الحركات اوليا الامة من آثار الولاية بعد موته ثالثها ان الولاية تشمل باطن والنبوة مجال ظاهري والكمال الباطني اشرف وقيل نبوته افضل من ولايته لانها صفة لا يشترك فيها غيره وبها يقضى قرب الحق سبحانه على غيره وهذا التحقيق ظاهري معنى ما نقل عن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة وانهم قد غرهم تشنيع العلماء نعم الافضل ان لا يطبق ذلك القول بل يقال ولاية النبي افضل من نبوته اذ قلت قد حكى عن القطب الاكظم

عبد القادر الجيلاني قد سره التوراة انه قال خضنا بحر دقف الانبياء على ساحله قلت اراد الاحوال التي لا يحسن صدرها عن الانبياء كما هو والرقص الشجيات فان الحق سبحانه حفظ الانبياء عنها بتوسيع بواطنهم وكانت تجري فيهما بحار العشق والذوق لا يلبس عليهم الاحوال الحكمة في انهم اهل مكانة وشرارة وقد حفظ اعمالهم بحسن العوام ولا يصيل العبد ما دام عاقلا بالغاليا حيث يسقط عنه الكفر والنهي اي

مقام سقوطهما العموم للطلقات الواردة في التكليف يعني ان نصوص الكفر والنهي وحرمت فامة تحمل ما نقل بالغ في جميع الاحوال والقول بالسقوط انكار لعمومها اجماع المجتهدين من مؤلفك اعلم على عدم السقوط وخص المجتهد بزات الشريعة ان المعصية هو اجرامهم وذهب بعض المباحين بالضم جمع مباحي منسوب الى المباح وهم قوم اباحوا المحرمات من الفحشاء والزنا الى ان العبد اذا اهلته فاية المحبة وصفاته قلبه واختار له ايمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الكفر والنهي ولا يدخله الله تعالى الناس بالركاب الكبار ويقرب من هذا المدح من هب الرحمة قالوا لا يصرف الايمان معصية كما ينفع مع الكفر طاعة وذهب بعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته السخوة والحالات التي سبحانه واستدل بالجملة بقوله تعالى واعبدوا الله حتى ياتيكم اليقين والجراب ان المفسرين اجمعوا على ان المراد باليقين الموت فالولاية لنا لا علينا وهذا الكفر لا ينكر النقص والاجرام وضلال فان اعمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا جيب الله صلوات الله عليهم والحمد لله ان التكليف في حقه اتم واكمل فانهم يأتون بتركه افضل بل كل من كان الى الانبياء اقرب فان التكليف عليه اشد لقوله تعالى يا سائر النبي من يات منكم بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وقال الامام علي بن موسى ايضا محسننا ضعفا من الثواب ولمسنا كفلان من العذاب وقد فوض

على النبي صلوات الله عليه وآله وسلم الوضوء لكل صلوة وقيام الليل وجزاء الصوم والوصال بخلاف الامة واما قوله عليه السلام اذا احب الله تعالى عبدا لم يضره ذنب لم يجحد القاري المهري لهذا الحد ينشخريها مع حرصه عليه وقال رضي في معناه حديث ابي سعيد عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلم قال ان الله اذا رضى عن العبد اشى عليه سبعة اصناف من الخير بله واذ احتج على العبد اشى عليه سبعة اصناف من الشر لم يعمل له اية احد ان جنان ولا يخفى ان توافق الحدتين في المعنى غير مسلم فعنه انه عصمه من الذنوب واحتفظ من ان يتكبر

ذناهم بلفظ ضمره هلا نرفع استجابها وقال بعض الصرفية معناه ان الذنوب لا تجزى الى الكفر والعذاب الذي يعقبه الثواب لا يدرى ليس بضمير
 انزلت قال في تحفة البررة عن الشيخ مرتضى زيان الكبير الصري قال قيل لي مرات اترك الصلوة فانك لا تتحاجر اليها فقلت يارب لا يطوق ذلك
 كلني شيئا اخر قلت كما ذلت امتحانا ولكن كان من المتسكين بالشرعية فلم يخطأ انزلت نقل عن بعض العرفان ان العرفان يسقط التكليف
 اجيب بان المحققين منهم ضمير التكليف بالكلفة بمعنى المشقة والمعنى ان العارف لا يجيد من العبادة مشقة بل يتلذذ بها والنصوص
 مجمد وهو اللفظ القطع واصلح اهل الشرع كلام الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم سمي به لقطع بصحة مدلوله من الكتاب
 السنة من بيناينة تحمل على طواهرها على المعاني الظاهرة بحسب الوضع اللغوي الشائع في العرب والوضع الشرعي المشهور في اهل
 الاسلام فام يصرح فيها اي عن الظواهر و دليل قطعي من رهان عقلي او اجماع ارض و قاطع بما في الايات التي تشعر ظواهرها بالجمعة و
 الجمية كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى ياد الله فوق ايديهم ونحو ذلك كالجمي في قوله تعالى جاد ربك والملك مضافا و
 الدليل القطعي هو ان الجمعة والجمية تاتي في الوجود الذاتي وقيل قوله تعالى ليس كذلك شي لا يقال هذه اى آيات الجمعة والجمية ليست
 من النص بل من التشابه هذا السؤال مبنى على معنى اخر للضم على مصطلح الاصوليين قالوا كلام الشارع بحسب ظهوره معناه اربعة اقسام
 ظاهر ونص ومفرد ومحكم فالظاهر ما ظهر منه المراد بالنظري صينة اللفظ والنص ما كان اوضح من كالمجيث للفظ لان المتكلم ساء الكلام لهذا
 المراد بقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في محل الحرمة ونص في القرينة بين البيوع والربوا لانه نزل مرة للكفار في قولهم انما البيع مثل
 الربوا والمفسر بالغ في الظهور الى ان لم يقبل التاويل وكايات حشر الاموات والتخصيص كقوله تعالى فيجد الملكة كلهم اجمعون والمحم لا يقبل
 النص كقوله عليه السلام لها وماض الى يوم القيمة وايض كلام الشارع بحسب خفاء معناه اربعة اقسام خفي ومشكل ومجمل ومتشابه فالخفي ما لا
 يظهر المراد منه لعرض في البصيفة ولا يحتاج الى التامل الكثير كقوله تعالى السار والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها خفية في حق النباش العارض
 الموجب للخفاء اختصاص النباش باسم غير السارق ثم يظهر بالتامل القليل ان النباش اقل جنسية من السارق لانه اذا لم لا يحتاج اليه لاجراء
 فلا يقطع للشكل ما يدرك معناه الخفي بعد تامل كثير كقوله تعالى قولي من فضة فهو مشكل لان القوارير من الزجاج ثم يظهر بالتامل انها
 في صفات القوارير وبما في الصفقة والمجمل ما لا يتبين المقصود منه الا ببيان الشارع كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكاة فان الصلوة والذقة
 الد عار والزكاة التمار وانما عرف المقصود من بيان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والمتشابه ما نقطع الرجاء عن معرفة معناه كقطعات
 اوائل السن عند جهنم السلف هو المختار وان تكلم قوم منها بقولهم ومن المتشابه عند الجمهور هم الايات والاحاديث المنتشرة بالجمعة والجمية
 وهو الاسلام وان فسرها قوم بالحمل على الجازات لا نأقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر المفسر المحكم بل ما يعبر اقسام النظم من الثانية
 المذكورة والنظم فاصلح اصول لفظ الشارع واختار النظم على اللفظ تارة باللفظ طرح الشيء من العلم على ما هو المتعارف وغير
 اصول الفقه والعدول مبتدأ خبره الحاد عنها اى عن الظاهر الى معان يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة جمع ملحد بالضم وهم قوم
 ظاهرهم الرضخ وباطنهم الكفر ومقصودهم ابطال ايز الاسلام واصل هذا المذهب من اختراع محسن فارس فانهم لما نفرضوا وتلمهم بها
 الصحابة تراءوا وتقبل العوام بهذا المذهب فاسقطوا التكليفات من الصلوة والصوم و باحوا الحرفات حتى نجحوا الحرام فالتبعم

خلق كثير حتى حصل لهم شوك عظيمة فقتلوا كثيرا من المسلمين ومنعوا الناس عن الحج حتى قطع الله سبحانه دولتهم ورعى انهم لم افسد ابدا يمكنه قالوا
 كيف قل ربكم من دخل كان امنا فقال بعض العلماء معنا ومن دخل فامسك واهم القاب كثيرة لقبولها لا سماعية لا ثباتهم الا امامة لا سماعية بن
 جعفر الصادق رحمه الله تعالى ولا تسابهم اليه وبالباطنية لقولهم بالعاني الباطنة وبالقرمط لان من اكارهم عمل بن قوط فبينة بواسط و
 بالحوية لا باصتهم المحارب والسبعية لقولهم ان الرسل سبعة ادم ونوح و ابراهيم وموسى وعيسى وحجج صلواته تعالى عليهم و سلم والهدى
 والكلاب في كل زمان من سبعة يد بالدين وبالباكية اذ من شر وسهم بابك باذريحان وبالجمرة للبسم الحرفة في زمان بابك اوسميتهم المسلمين

حجرا وهو الباطنية لا دعاهم ان النصوص ليست على طواهر هابل لها معان باطنية لقولهم الجنة الراحة البدن عن تكليف الشرع والدار شقة التكليف
 والوضوء محبة الاثم والغسل تجريد العهد معه لا يبرم فما الا المعلم كبير الدارم او قطعها وهو الاثم المصوم الخفى عن عامة الناس ويرون ان لهم رئيسا
 ياخذ العلم عن الاثم ويعلمهم ويجهنم الجنة وتقدم به من ذلك نفى الشريعة الكليية له عوايرم ان يجمع ما فهم العلماء من معاني النصوص غلط الحاد
 هو في اللغة الميل عن شئ الى شئ ومنه الحد لانه ما كل الى جانب القبر الى ميل وعدل عن الاسلام واتصال وانصاف بالكفر لكونه تكذبا

لدي صلواته عليه والرسول فيما لم يجيب به بالضرورة من وجوب الصلوة والصيام وحرمة الخمر والحرام ونحوها واما ما ذهب اليه بعض
 المحققين وهم الصوفية كصاحب الفتوحات المكية والسلي صاحب حقائق التفسير من ان النصوص محمولة على طواهرها ومع ذلك فيها اشارة

نخبة الى دقائق تشكك على ارباب السلوك المذاهب سبحانه والجملة نعت الدقائق يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة اى لا تخالف الظواهر
 وهذا نعت ثان للدقائق والاشارات فهو من كمال الدين غير لقوله ما ذهب وحسن العزنان المحض بالقرمط الص والفرع وانما بالكسر معر تلحق
 سبحانه ويصدق قول صلواته عليه وسلم لكل اية ظهره و بطن سره المحمودة فمن ذلك قولهم وقصة طالوت انه الله تعالى امر بالجهاد والنصر
 وهو كجالات وابتلسا بالدين وهو كالمهرفين عبرها ولم يشرب منها واقعة منها بقرتة خصص عنها واجاهد النفس

قلها ومن حرص عليها لم يشعب منها ولم يمكن العيون عنها ومنه قولهم في قوله تعالى ان تناوا البر حتى تنفقوا عما تحبون انه اناء الصفات البشر و
 منه قولهم في قوله تعالى فاخلع نعليك انه لم يترك الدنيا الا خرفة في حيا لله سبحانه ومنه قولهم في قوله تعالى ويحين لكم الله نفسه انه يحين عن
 الشكر وذات ومنه قولهم في قوله تعالى ففقدوا الله انهم انما بالفناء فيه من راجع في مصفهم وعباد العاجب وقرنة النصوص بان ينكر الاحكام التي

دللت عليها النصوص القطعية اى غير المحتملة للتناويل من الكتاب والسنة اى الحدوث المتواترة كشمس الاجساد مثلا فان النصوص الواردة
 فيه بلغت من الوضوح حدا ياتي عن تناولها بالذوق والامم المرجانيين وفي الكلام اشارة الى كفر الفلاسفة والمالوان انما يكون معتذرا اذ لم ينكر
 القطعية الواضحة كقرن لكونه تكذبا بياحه يحججه تعالى ورسوله فمن قد ف عاشتة رضي الله عنهم انما راجع الرافض كقرن لانه قد نزل وعصمها
 ايات في اول سورة النور واستحلال العصية اى اعتقاد كونها حلالا صغيرة كانت او كبيرة كقرن لانه تكذيب للشاعر اذا ثبتت كونها معصية
 بدليل قطعي هو الكتاب والسنة المتواترة فالاول كالحرف الثاني موضع الحد يث فان قوله عليه الصلوة والسلام من كذب على متعمدا فليتبوأ
 مقعده من الناس حديث متواتر فزاع بعض المصنفين من جواز الوضوء للترغيب والترهيب كقرن اما الاجماع فقيه خلاف وتفصيل والمدرك
 في الاصول الخفية ان الاجماع على ترتيب فلا قوى اجماع العصاة مع نصهم بالحكم الجمع عليه وهو تنطى كالاتية ولغير المتواتر ويكفر منكرة ثم

الذي صرح به بعض العصابتة وسكت الباقر ثم اجتمع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم وهما كالحديث المشهور بوضول
منكرها ويفسق ثم اجتمع على قول سبقهم فيه مخالف وهو كخبير الواحد يات ثم منكره ولا يفسق فاجتمع الاول قطعي البواقي ظنية في
شرح مختصر ابن الحاجب اشراك حكم الاجماع الظني ليس بكفر اجماعي وفي الاجماع القطعي هذا ذهب احد هاتين اثاره ليس بكفر ثالثا وهو المختار
ان ما علم كونه من الدين بالضرورة كالعبادات الخس يوجب الكفر اتفاقا واما الخلاف في غيره ولفظ انه لا يكفر انتهى ثم المختار ان العصبة اعلم
ان تكون بعينها كاكل الدم او غيرها كاكل المسزق وقال بعضهم لا يكفر باحتلال الحرام لغيره وقد علم ذلك فيما سبق حيث قال المصنف الاحتلال
كفر وعل المصنف اعاد هذان المذكورين سابقا استحلال الكبير والاشتهان فيهما اي بالعصبة والاشتهان آسان دستن والاشتهان فيهما على التريفة
كفر لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول اي كفر المستحل والمستهين والمستهزئ يتفرغ ما ذكر في الفتاوى اي فتاوى علماء
مولانا النهرانة المراد عند الاطلاق كالخيم للثريا والكتب لكتاب سيويه من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه قد ثبتت
بدليل قطعي كالمزيريكيف والا فلا بان يكون حرمته لغيره كالاكل في نماز رمضان فان حرام للوقت وكفى الزوجة للحائض فان حرام لما راض
الدم او قد ثبتت بدليل ظني وهو لكثرة التحريم كاكل الخنازير والخصية فان منع بخبر الواحد وهو ظني وبعضهم يفرق بين الحرام لعينه
ولغيره وهو الصحيح لان الاحتلال في الزوجين تكذب للشايع بالافرق فقال من استحل حراما قد علم في دين النبي صلى الله عليه وسلم تحريمه
احترازا من الحرام الذي لم يشتهر حرمته كالوشم وهو تاييد للجلد ثم وضع الامتد ونحوه عليه ليبقى المحل مولونا كالكراخ ذوقا لاصحابنا كلبنت
والام والاخت اشرب الخمر اكل ميتة اودم او خنزير من غير ضرورة متعلق بالشرب والاكل والشهوة كالجوع المهلك والمرض الذي
لا علاج له كفواض خمريلن وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق اراد الاستحلال وما في حكمه كالاتهانة ومن استحل شرب النبيذ
الى ان سكر كرفانه ان كان مباحا عند اهل السنة لكن القدر المسكونه حرام قطعاً ومضى ان رجلاً شرب النبيذ من سقاء عمرضه
عنه فسكر نحوه فقال انما شربته من سقائكم قال اما ضربتك الحد لسكرت اما لوقال الحرام هذا حلالا للزوج السبعة الزوج راج وان
والسبعة رخت اي ليرغب اليها المشتري او يحكم الجهل او عدم العلم بكونه حراما لا يكفر لعدم التمكن به ولو تيقن ان يكون الخمر حلالا او
لا يكون صوم شهر رمضان فوضا ماشق اي صعب عليه الصوم لا يكفر وهكذا الحكم في سائر الفرائض الشاقه من الحج والجهاد اما لوقال
ذلك تهاونا بها فهو كقر على هذا يحمل ما قاله بعض الاصحاب من تال هند مقدم رمضان جاء الضيف الثقيل فقد كفر بخلاف ما اذا تقي
ان لا يحرم الزنا وقل النفس بغير حق فانه بكفر والقاعدة ان كل ما كان حراما في شرع جميع الانبياء فتمت حله كفر ما كان حلالا ثم حرم
فتمت حله ليس بكفر لان حرمته هذا اي الزنا والقتل ثابتة في جميع الاديان الالهية متوافقة للحكمة خبيرثان وقيل حال يعنى ازدوام الحرف
يدل على ان الحكمة الالهية اقتضت المحرمات الالهية مع قطع النظر عن الازمان والاشخاص بخلاف ما حرم بعد الحل كالتحريم للحكمة
اقتضت حرمته بالنظر الى الزمان والاشخاص ففي الاول يكون المطلوب بالتمتيد للحكمة وفي الثاني يطلب تبدل حال الزمان و
الاشخاص ولا يباس فيه ومن المراد بالخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة وهذا يحمل عظيم برب والجلل بالله تعالى
كفر وعندى في هذا الدليل نظر وذكر الامام السرخسي في كتاب الحيض انه لو استحل وطئ امرته للحائض يكفر لانه انكار لقوله تعالى

فانقول السدة في الحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن وفي النوادر عن محمد الامام الرياني صاحب ابى حنيفة رحمه الله تعالى انه لا يكفر بالاحتياط
ان يكون النوى للاستنفاد ولا للتخريم ويوافق قول الامام ابى يوسف فيمن حلف ان لا يبطا او يتحرما ما يجامعها في الحيض ان لا ينجس وكذا
قولهم ان الزوج الثاني اذا جامع المطلقة بالثالث في الحيض حلت للاول وهو الصحيح وقال ابراهيم بن محمد اصل الامامة للحنفية انما استعمل
على زعم ان النوى ليس للتخريم لم يكفر ان استحل مع العلم بان النوى يفيد الحومة كقر وعندي ان هذا القول اعدل وفي استئصال اللواط
بان انه لا يكفر على الاحتلام تخريمها قياسا على حرمة وحلى الخائض والهناء للجامعة التلوث بالقدوم يثبت بكذب ولا يحدث متواترا ولا احاديث
المرئية فيه ضعيفة كما نقل السيوطي عن البخاري والنسائي وغير واحد ولا للاجماع لان من هب عبد الله بن عمر رضي الله عنهما واهل امام مالك
ان مباح استدلاله تعالى نساءكم حريث لكم فاقولوا حريثكم اني شئتم وهذا القول وان كان خطأ ظاهر لكن خلاف بعضهم يكفي في عدم تكفير المحتمل
ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به بالضرب العقيلة والدينية كما جعله والظلم والكذب والفقر الزوجة والولد اما وصفه بالجمجمة المحم
فقبيل كقر قبيل الا لان من النظريات الدقيقة نعم من ذهب من الجسمة الى انه ثلثة اشبار وكهكمة يتلاوه ويحكى من الخرافات الباطلة فلا رشاد
في كفرة او سخر باسمه من سائر اوبار من اوامره كما يفعل كثير من الجهلة في تحييل المطلقة ثلثا او اكثر وعدا او وعدا يكفر كذا لو تبنى ان لا يكون اى
لا يوجد بنى من الابناء على نصد استخفاف اى زعم ان كفاؤا في بعضهم اربعة وتخصيص القصد يدل على ان ليس كفا على الاطلاق كما اذا
قال محراب عن اداء التكليفات ولكن عندي ان هذا انتهى كقر على اطلاقه وكذا لوضعه على وجه الرضا من تكلم بالكفر اى على سبيل استحسان
الكفر اما اذا كان الكلام مضحكا بالاضطر فلا كقر هكذا قال بعضهم وكذا لو جلس على مكان ارتفع مجلس الواعظين وحوار جماعة يسألونه
مسائل ويضحكون منه ويضربونه بالسواك جمع وسادة بالكرسي بالقرسية بش وهذا الكلام يجمل وجهها احد هان يكون ضرب الوسادة
بعضي وضعها للمجلس لقولهم ضربت الخيمة ثابته ان يكون الضرب على حقيقة الامانة الواعظ وتخصيص الوسادة بالذكور وانفة الفتوى
كانت كذلك نالها ان الشارح لعل خاطبين الرائيين احدهما يضعون له الوسائى والثانية يضربونه بالخرق فاختل كلامهما عما انفصل
العمادية هكذا رجل يجلس على مكان ارتفع ويتشبه بالذكورين ومع جماعة يضحكون منه ثم يضربونه بالخرق كقر واجلمتهم اننى والخرق بالقرية
تأزيانه يكفرهم جميعا كالمس والسائلون لاستخفافهم بالشرع وفي العمادية وكذا اذ لم يجلس على مكان ارتفع ولكن يستهزئ بالذكورين القوم
يضحكون كقر وكذا من يتشبه بالمعلم ويأخذ الخشب بيده ويجلس القوم حوله كالصبيان ويستهزئ بالمعلم والقوم يضحكون كقر اجمعها انتهى
وكذا لو اصر جلان يكفر بالله تعالى قال الامام ابو حنيفة يكفر بالامر او لا وعزم على ان يامر بكفر قال في سير الكناس يكفر بعزيمة عليه وكذا
لو لوقن التلقين امو من لا ورته يكفر لثنتين اى ان تقطع والبين من الاضدل دجا بمعنى الوصل ولا تقطع جميعا من زودها فان احد
الزوجين اذا ارتد انقطع النكاح وهذا جملة معرفة ولذا افق ابو القاسم الصغار ابو جعفر الهندى والامام اسمعيل الزاهد البخارى
بعض مشائخهم قد رحمهم الله تعالى ان لا ينقطع النكاح بارتدادها نطقا للاحتيال وعمامة مشائخنا لا يصر من ادنى بالقرية وقطعوا
الاحتياط بالبحر على النكاح بالزوج الاول ثم الدليل على كقر الامر والعازم والملقن هوان الرضا بكقر كقر من العلم من لا يرضى
بالكفر كقر على اطلاقه بل اذا كان على وجه الاستحسان وهو محتمل شيخ الاسلام خواهرزاده وقال اذا احب صوت الظلم على الكفر ليقتم

الله منه نفيس بغير القول تعالى حكاية عن موسى على نبينا وعليه السلام ربنا اطمس على اموالهم واشتد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وكذا لو قال عند شرب الخمر الزنا باسم الله الاستحفاة باسم الله سبحانه وان قال بعد الفراغ الحمد لله فقيل لا يكفر لاحتمال ان شكر على عدم الاعتصام وكذا اذا صلى بغير القبلة بالضرورة ولا نافلة سفر او بغير الطهارة متعمدا يكفر لانه استحفاة بعبادة الحق سبحانه وان وافق ذلك اي صلوة القبلة لان الاعمال بالنية ثم كلف الصلوة الى غير الكعبة منصوص عن الامام ابي حنيفة وقال ركز الاسلام على السفينة لا يكفر كلام شمس الاثمة الحلواني يدل على انه يكفران فعل استهزاء واستحفاة او اما كلف الصلوة بغير الطهارة وهو تحتها للفقهاء ابي الليث والصد الشهيدي قال الحلواني لا يكفر قال بعض المشائخ من احدث في صلوة واستحفاة ومضى في صلوة لم يكفر ولكن يجب ان لا يقصد ركوعا ولا سجدا واما الصلوة في ثوب نجس فكفر عند ابي الليث لا عند علي السفياني وكذا لو اطلق كلمة الكفر اي تكلم بها استحفاة فاي على ان التكلم بها سهل لا باس فيه الا اعتقادا فانه اذا اعتقد ما فالكفر ظاهر لا يحتاج الى الذكر ومن تكلم بما لم يعلم انه كلمة الكفر قال عامة المشائخ انه يكفر لا بعد بالاحتمال ومن قصد التكلم بغيرها فخرجت عن لسانه بلا قصد ممن اراد ان يقول اكلت فقال كبرت قال محمد يكفر وقال بعضهم لا يكفر هو الصحيح عندكم قولوا هذا الخلاف انما هو في كفرة عند الله تعالى اما القاضي فلا يصيد في ذلك كذا في العمادية الى غير ذلك من الفروع وقد بسطها اصحاب الفتاوى ويات قالوا ومن صد عنه ما يوجب الكفر جبط حسنة ووجب اعادة الحج وتجديد النكاح بعد تجديد الايمان ولا يكفيه الايمان بكلمة الشهادة على حسب العادة ما لم يقصد تجديد الايمان ولكن يجب على المفتي اذا كان في المسئلة وجرة توجب التكفير ووجه احد يمنع ان لا يحكم بالكفر كذا في العمادية والياس من الله تعالى كفرة سواء كان في الحوائج الدينية او الاخروية لانه لا ييس من مرض الله بالفتور رحمة الا القوم الكفر من اقتباس من قوله تعالى حكاية عن يعقوب عليه السلام يا بني اذهبوا فتحسبوا من يوسف واخيه وهما ليسوا من مرض الله انه لا ييس من مرض الله الا القوم الكفر من واكمن من الله تعالى كفرة لانه لا ييس من مرض الله الا القوم الناس من مرض الله تعالى هو ان ياخذ المحرم بالعذاب بفتنة بعد امهاله وهذا اقتباس من الآية وفي الاستدلال به خفا لان الضمان لا يخص في الكفر الظاهر عند الاستدلال بان الاكمن تكذيب النصوص الوعيدة كان الياس تكذيب النصوص الوعيدة وايضا لا ييس بتكفيره على الاحسان والا من يتكدر على البطش واعترض عليه بان اهل الجنة امنون و الكفر لا ييس ابدان واجيب بانهم امنون عن العذاب لان الجلال الالهي وعندك ان الكفر هو الاكمن في دار التكليف اما في الاخرة فلا كما ان استحلال الخمر كفر بعد فتحه لا قبله فان قيل للمخرم بان العاصي يكون في النار ياس من الله تعالى وان الطبع في الجنة امن من مرضه تعالى اي جزم العاصي بان العاصي في النار ياس وجزم الطبع بان الطبع في الجنة امن فيلزم ان يكون المعترف في كافر مطيعا كان وعاصيا لانه اما امن او ائس لانه ان كان مطيعا اعتقد ان ثوابه واجب على الله تعالى وان عذابه محال وان كان عاصيا اعتقد ان خلوده في النار واجب على الله تعالى وان ثوابه محال ولا ييس باي اسم فاعل من ليس مقلوب من يئس من باب علم ولم يعملوا الياس مع ان الياء متحرك وما قبلها مفتوح لان الكلمة مقبولة ولذا لم يقبل الياء في اسم الفاعل هرة لانه تابع لاجلال الماضي ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر بمجهول من التكفير وهو النسبة الى الكفر احد من اهل القبلة معناه اللغوي من يصل الى الكعبة ويعتقد انها قبله وفي

اصطلاح المتكلمين من يصدق بضرر رأيت الدين اى الامم التي علم شوبها في الشرع واشتهر من انكرو شيئا من الضر رأيت كحادث العالم
حشر الاجساد وعلم الله سبحانه بالجزئيات وفضية الصلوة والصوم لم يكن من اهل القبلة ولو كان مجاهداً والطاعت كذلك
من باش شيئاً من اعمال التذويب كحج الصوم والا هانه تيا مشرى والاستهزاء عليه فليس من اهل القبلة ومعنى عدم تكفير اهل
القبلة ان لا يكفر بارتكاب المعاصي ولا بما كمل الامم الخفية غير المشهورة هذا ما حققه المحقق حافظه فلنا هذا اى حرم المعقول
بان العاصي والناسخ المطيع بان المطيع والجنة ليس بياس وامر لانه على تقدير العصيان لا يلى ان يؤتقه الله تعالى للقرية و
العمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يام ان يتخذ له وللجنة لان ترك الحفظ والنصر فيكسب المعاصي وهذا يظهر للجواب عما قيل
ان المعقول اذ ارتكب كبيرة فزم ان يصير كافر الياس من رحمة الله تعالى ذكرها فيما كلام القائل والا فهدم للجواب عنه ولا يخفاه
انه ليس بمؤمن وذلك اى ظن الجواب عنه لاننا نسلم اذا اعتقاد استحقات النار على تقدير عدم التوبة يستلزم الياس لانه يعتقد
ان لو تاب زال عنه الاستحقاق ولا نسلم ان اعتقاد عدم ايمان المفسر بجميع الصديق والاقرار بالاعمال كما هو تفسير المعتزلة ببناء
علة للاعتقاد وعدم ايمان علم انتفاء الاعمال بالرتاب الكبيرة فان العمل عندهم يعم الفعل والترك بوجوب الكفر خبر ان اى ان نسلم
ان هذا الاعتقاد بوجوب الكفر ما عندنا فافظا هران الاعمال عندنا خارجة عن الاحكام واما عندهم فلان تارك العمل لاهم من كذا في
هذا اى حد هذا اتم هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية مشرعية
الله تعالى والجنة اوسب الشيخين اذ علمنا فعلا ان ما ضيان معطوفان على قال او مصدر ان معطوفان على خلق القرآن واما
ذلك ككفر من انكرو الحوض والصرراط والميزان مشكل ورفع الاشكال بوجوه احد هان عدم التكفير من هب الشيخ الاشتهر والتابع
من علماء الكلام وهو المرئى في المنطق عند الامام الاعظم والتكفير من هب الفقهاء فلا اشكال لعدم اتحاد القائل بالتقضيض ثانياها
ازالة القطعية من الكتاب والسنة وارجاع السلف لت على ان القرآن كلام الله تعالى وان الرؤية واقعة وان الشيخين شرفا
عظيما فمن انكرو امثال ذلك فلا تصد بتركه فلا يكون من اهل القبلة ثالثها ان التكفير بهذا تغليب وليس محمولا على ظاهرها
تصد بترك الكاهن بما يجزئيه عن الغيب كقوله عليه الصلوة والسلام من اقر كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله
تعالى على محمد صلواته تعالى عليه ولم هذا كلام عبد الله بن مسعود كما مره الحاكم بسند صحيح وعل الشارح نسب الشارح لانه ذكر
في ضمن الحديث المروي عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلواته عليه واله وسلم من اقر كاهنا فصدقه بما يقول او اقره حائضا
او اقره امرأة في دبرها فقد برئ مما عزنا على محمد صلواته عليه واله وسلم مره اراه احمد الرمضى وابن اود والنسائي اولان كلام الصحابي
في غير المسائل الاجتهادية محل الرفع لكن كون التكفير محالا يجزئ فيه الاجتهاد محل نظر والكاهن هو الذى يجزئ عن الكوان في
مستقبل الزمان اى عما سيكون في المستقبل ويدعى معرفة كاهن كاله فان وما فى الصبر ومطالعة علم الغيب لو امكن على الطاعة
او العلم لكان اخص لا يعمى واحد الا ان يرد بالعلم المعلوم وكان في العرب كهنة بالفتحات جمع كما هو يدعون معرفة الامم
اى المغيبات فمنهم من كان يزعم ان له يبايقع الاله المهلة وكسر لهزة وتشديد الياء فبعل بمعنى مفعول من الرؤية اى ربيقا

من الجن يراه الرجال قال الخليلي قال في الصحيح يقال يبيء من الجن اي من المعنى ان له تعلقاً قوياً من الجن انتهى ويصح ما قلنا كما يظهم على
من تتسم الاستعدادات والجوهري كثير الروم وتابعة بالنصب على ربياً والتابعة حتى يتبع الرجل ويدهب معه اينما ذهب التار للنقل من
الوصفية الى الالامية وقال صاحب القاموس الجنى تابع والجنية تابعة التار للتانثب فيلحق الجن السمي بالرئي والتابعة اليه الاخباراً ما
الغار الاخبار الطرية نظاهم لان الجنى يسير في اقطار الارض نباتية بما ابصر واسمع واما الاخبار المستقبلة فقد جاز في الحديث الصحيح في الخلق
ومسلم وغيره ان الحق سبحانه يوحى الى الملكة بما تقوى به من الالهة المستقبلة فينبذ كرهه تحت السماء فيصعد الجن فيسمعون بعض كلامهم
قبل ان يصيدهم الشهاب فيضطرون معه الكذب ويجربون به الكهان فيصدق الكاهن بالكلية التي بلغت من الهاء هذا مختصر ما في
الاحاديث وهو كما ذكرنا يزعمون ان الجن تعلم الغيب وهو كقر اذا يعلم الغيب الا الله سبحانه كما في نصوص القرآن ومنهم من يزعم انه يستدرك
الاهوى اي يبين كها يفهم اعطيه ماض مجهول واحد الضميرين للفرق والآخر الى من الموصولة وهذا من دعوى العلم بالغيب وهو كفر و
المتفهم اذا دعي العلم بالحوادث الالهية وكذلك الحادثة لفا بغير الحواس فهو مثل الكاهن فيكون كافراً وكذلك يكون مصدقاً كافر اما
اذا زعم انه يستدل بعلامات فلكية على سبيل الظن كما استدلال الطبيب بالنض على حال المريض فلا يكفر وبالحجة العلم بالغيب امر
تفريده الله تعالى لا يسهل للعباد اليه الا باعلام منه بالوحى والهيام بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد عطفه على اعلامه الى الاستدلال
بآياته والعلامات كارضاع النجوم وانشال الرمل والادلة المذكورة في الطب على كيفية المزاج وسرعة البرء والالهات والمجارب فيما
يمكن ذلك فيه بخلاف ما اذا لم يمكن الاستدلال عليه فانما لا يمكن معرفة الابهوى والهيام كالتقمة واثرائها ولهذا اي لما ذكر من ان العلم
الاستدلال ليس من علم الغيب الخاص بالحق سبحانه ذكر في الفتاوى اعقاباً وعلماً ما وادار النهران قول القائل عند رؤية هالة القمر هي
دائرة بيضاء حول القمر في محاب رقيق يكون مطراً اي يوجد وهذا مقول القول صدقياً علم الغيب لا بعلامته كفر اما اذا استدلل بال
الهالة تدل على رطوبة الهول ووطية الهول سبب الكثرى للمطر فلا كفر ما علم ان الناس في مسألة الغيب كلمات غير منقحة والتحقيق ان
الغيب ما غاب عن الحواس والعلم الضروري والعلم الاستدلالى وتد نطق القرآن بنفى علمه عن سواه تدعى انه يعلم كفره من صدق المدعى
كفره بما علم بما استأذ وضرة او دليل فليس بغيب وكالكفر في دعواه ولا في تصديق على الخرم في اليقيني والظن في الظني عند المحققين
وبهذا التحقيق انهم الاستدلال في الالهوى التي يزعمها من الغيب وليست منه كونها مدركتاً بالسمع او البصر او الضرة او الدليل فاحل اخبار
الانبياء لانها مستفاد من الوحى ومن نطق العلم الضرورى فيهم او من اكتشاف الكواكب على حواسهم ثانياً خبر الولي لان مستفاد من النبي ومن
شراً ياصحاً ومن الهيام الالهوى ومن النظر في الوحى المحفوظ وهو ثابت من اهل الكشف وازمنع بعض الفقهاء ثالثاً اخبار الحاسب بالكشف
والنسوف لا يزيد الا لهندسية قطعية وانها اخبار المنتج والرمال لان النجوم والرمل علمان استدلاليان فان كان على بعض الانبياء شرو
اندرسا وخط الناس فيها فمن استدلل بقائمة تجوية اصاب في الخبر باسمه خبر الكاهن لا بما يجزبه بل عن مشاهدته او سمع عن الملكة التي
عرفوا الكواكب المستقبلة بالوحى ثم نقول قد نطق كثير من الاحاديث واقوال السلف بكفر النجم والكاهن ومن يصدقها وذكر غير واحد من
المحققين ان التنكف برخاص بمن يدعى علم الغيب او يزعم النجوم مدركاً بالاستقلال او يزعم الجن عائلته بالغيب قلت ومع هذا ليس الاشتغال

بالجزم والكهانة وتصد بقما من فعل الصالحين ولا شك ان فيها اخلافاً بعضاً من ضعف المسلمين لزعم ان المخبر يعلم بالغيب على ان الكاهن
يصعب ان يعلم ايماً لاستمداده من الشياطين حافظ هذا التحقيق فانه من خواص مؤلفاتنا والمعدوم ليس بشئ في العلم ان من جملة
ما اختلف فيه المعتزلة والاشاعرة مسئلتا متعلقتان بالمعدوم الاولى ان الاشاعرة قالت المعدوم ليس بثابت في الخارج وطبقه عليه
الفلاسفة وزعم المعتزلة ان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وليس مفيداً الثانية ان الاشاعرة قالت المعدوم لا يسمى شيئاً في اللغة والعرف و
قال المعتزلة يسمى شيئاً وكلام المعبرين ان يكون بياناً للمسئلة الاولى بناء على ان الشئ مرادف للثابت وان يكون بياناً للثانية ولذا قال
الشارح ان اريد بالشئ الثابت المحقق تغير للثابت على ما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الشيئية ترادف الوجود والنبوت
وهو مختار للشارح حيث قال في اول الكتاب الشئ عند الموحود والنبوت والتحقق والوجود والكون الفاعل مترادفة انتهى منهم بعضهم
ترادف الشيئية والوجود وقال هامة وبيان في الصدق بلا اتحاد المعنى مستكراً بانهم يقولون واجب الوجود وممكن الوجود ولا يكون
واجب الشيئية وممكن الشيئية وبيان قول السمو موحود يفيد قولك السوداء شئ لا معنوله لذا احتج صاحب المواقف التجريدي لفظ
المصادقة تبدل للترادف ووقع في بعض نسخ هذا الكتاب ايض تساوق بدل ترادف والمساوقة هو المقادير اعم من الترادف المساوق
ويمكن ان يجاب بانما لا يجب تيم احد المترادفين مقام الآخر لا يقال صل عليه ولا يقال فعليه والعدم مرادف للثبوت فكيف عدم
فهو منفي وما ذكره القضية تماماً للنقل والا فلا حاجة اليها فهذا حكم ضروري جزاء الشرط اى قول المم المعدوم ليس بثابت حكم
يدري لا يحتاج الى الدليل قد بينه عليه بوجه واحد هان الوجود عند الاشاعرة عين الذات فرفع الوجود رفع للذات ثابته ان الذات الممكنة
المعدومة من كل نوع غير متناهية عندهم فلو كانت ثابتة في الخارج ابطها برهان التطبيق ثابته ان العدم صفة نفى والموصوف بصفة
النفى منفي واستحسن الالهدى هذا الوجه جلاً واستحقه العصد جلاً لانصاف الموحود بالسلب كزيد بالعمى رابعاً ان ثبوت
المعدوم يبيانه كونه مقدراً لا ان لا زام الوجود فعند المعتزلة حال اى كالموجود ولا معدوم والحال عندهم غير مقدراً فيلزم ان لا
يكون الصانع قادراً على شئ ولا موجوداً له م يتأخر فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج فانهم زعموا ان
الماهية تسمان احد هما المنفي ويسمى المعدوم المحال والممتنع وغير الثابت كشرىك اليازى ثابتهما الثابت ويسمى المتحقق والشئ وهو اما
موجود كالشمس واما معدوم ممكن كالحوادث الموحودة بعد سنة فالنفى عندهم انحص من العدم والوجود انحص من الثبوت واستدلوا
على ثبوت المعدوم الممكن بوجوه احد هان المعدومات متمايزة وكل متميزة فثابت في الخارج اما الصغرى فلان بعضها معلوم
دون بعض وبعضها مقدراً للثبوت دون بعض واما الكبرى كحلان التمايز فرفع قبول الاشاعرة العقلية وما لا ثبوت له ونفسه لا يمكن الاشارة
اليه ايجيب بانكم ان اترتم التمايز في الخارج فالمقدرة الاولى ممنوعة اذ في الذهن والثانية وبأبجالة تمام المعدومات وثبوتها كالممكن
في الذهن لا في الخارج الثاني ان المعدوم الممكن موصوف بلا مكان والاهما زصفة ثبوتية فلا بد لها من موصوف ثابت واجيب بان
الاهماك ليس ثبوتياً بل امر اعتبارى سلبى لا نسلب الضرورة الثالث اننا حكم على المعدومات احكاماً ايجابية صادقة ولا يجب
حكم بثبوت شئ بشئ وهذا فرج ثبوت المثبت له ايجيب بان الثبوت في الذهن يكفي صحة الحكم ولنذكر بعض تعبيراتهم على هذا

الأصل الأول ان الذات ازلية فهي غير مجعولة وتأثيرها على انما هو اخرجها من العدم الى الوجود الثاني ان الذات متساوية في كونها ذاتا
واغا اختلفت بصفات الثلاث قال ابن عياش تلك الذات في حالة العدم عارية عن جميع الصفات وادرج عليه الثبوت الاصل
وقال جمهورهم موصوفة بصفات الاجناس فقط وهي التي يقع بها اختلاف الذات في الجنسية كما يجزمه والعرضية وقال ابو يعقوب
الشحام موصوفة بكل صفة حتى قال رجل معدوم ركب فرسا معدوم ومأبدا كسيف معدوم وهو سفسطة الرابع اختلفوا في ان الجوهر
المعدوم هل يوصف بالتحيز قال الشامخ نعم وقال محققهم لا الخامس اختلفوا في ان الذات المعدومة هل توصف بالجمعية منعد
جمهورهم وقال ابو الحسين لخصايط نعم السادس اختلفوا في ان العدم صفة للمعدوم ام لا منعد التزمه وقال ابو عبد الله البصري نعم السابع
زعموا ان بعد العلم بان العالم صانعا قادرا عالمنا يحتاج الى اثبات وجوده بالدليل لا بالاعتقادات بالصفات لا يدل على الوجود قال الامام
هذه الحالة ظهرة وان امر بين المعدوم كما يسمى شيئا فهو بحث لغوي بضم الهم ونفتح الهمين منسوب اللفظة مبنية على تفسير الشيء بانه
الوجود وهو مختار اهل السنة او العلوم بالالهم وتذييحف بالدلال فيقع خبط عظيم ووجه التصحيف مقابلة للموجود وهو مختار بعض
المعتزلة والمعلوم بعم الموجود والمعدوم اما يصح ان يعلم ويجيز عنه وهو مختار جمهور المعتزلة وبعم الموجود والمعدوم وهذا التفسير اعم من
السابق لان المتبادر من المعلوم هو المعلوم بالفعل فلا يشتمل كثيرا من الذوات التي لم يتعلق بها علمونا وهذا سبب عدم علمنا عن المعلوم الى
ما يصح ويمكن تصحيح الاول بان يراد بالعلم اعم من القديم والحادث ولا يعزب عن العلم القديم موجود ولا معدوم انزلت كان بيكفيهم التعريف
بما يصح ان يعلم بلا حاجة الى قولهم ويجيز عنه قلت لعلمهم قصد وابعد فعم ما يتوهم من ان المعدوم انما لا يتصور ان تعلم اذا العلم نسبة كالمثل لها
من طرفين ووجه الرفع انما يخبر عن المعدوم ومات مع ان الحكم على المجهول المطلق محال ثبتت انما معلومة فالمرجع اى فالمرجع لتحقيق
ما هو الحق من هذه التفسير الى النقل وتبعض مواد الاستعمال من القرآن والحديث وكلام فقهاء العرب وتفصيل هذا البحث ان
المعقولة في تفسير الشيء اقوال احد هامة هب جمهورهم الاشارة وهو ان كل شيء موجود وكل موجود شيء ولا يطلق الشيء على المعدوم الا
بجواز مستدلين ولا بقوله تعا ولا يذكرا ولا انسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا اى موجودا وثانيا بان اهل العرف واللفظة اذا قيل لهم
الموجود شيء قبله واذا قيل الموجود ليس بشئ انكره واعترض عليهم اولا بقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير اذ لا يذكرا على الموجود
لان إيجاد الموجود محال اجيب بان المحال هو إيجاد الموجود بوجوده سابق لا إيجاد الموجود بوجوده هو اثر هذا الايجاد واللازم هو الثاني
لا الاول وثانيا بقوله تعالى ولا تقولون لشي انى فاعل ذلك غذا الا ان يشاء الله واجيب بان مجاز النظر الى ما يؤول نحو من قبل فتبيل انه
سليه ولقنا موتاكم بلا اله الا الله وثالثا بقوله تعالى ان زلزلة الساعة شئ عظيم واجيب بان لما يؤول وبانه للبالغة في اثباتها نحو
نفر في الصق ثانيا فمذ هب بعض الاشارة ان الشيء يطلق على الموجود سواء كان موجودا وقت الاطلاق او قبله او بعده وهذا اجرد
من الاول اذ لا يرد عليه الايات الثلاثة والاصل عدم المجاز واحتج عليه القاضى البضاوى بانه في الاصل مصدر شئ ثم استعمل بمعنى
الفاعل تارة وبمعنى المفعول مرة ولا شك في ان الشئ موجود وكذا المشئ لان المتبادر من شئ الوجود وكان العدم ليس بشئ ولذا يقال
ما شاء الله كان وعلم يتعلم يكن والمسئلة خطابية يكتمى فيها بالظن ثالثا مختارا للحاظر ومعتزلة البصرة وهو ان الشئ هو المعلوم رابعها

انه ما يهون يعلم ويجوز عنه وهو غير وجه المعتزلة ويلزم على القولين ان يكون المستحيل شيئاً وهو خلاف اجماعهم ولعلمهم ذهبوا الى ان المستحيل لا يعلم ولا يهون يعلم كما ذهب اليه قوم مستدلين بان لا يصح له في العقل اما الحكم في نحو قولك اجتماع التفضيل محال فانها على صورة اخرى على فرض انها اجتماع التفضيلين الخامس قول ابن العياش انه القديم والمخلوقات مجازيون فمذكورة استعمالاً في الحادثات نحو ان الله على كل شئ تدبير ومثاله لا يمحى الثالث قول هشام بن الحكم ان الجسم ويدفعه قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك عدلاً ان يشاء الله السابع قول الجهمية ان الحادثات ويرده قول لبيد - ع الا محلى شئ ما خلا الله باطل لان اصل الاستثناء الاضمار هذا ملخص المذهب ولا يخفى على الجيران هذا البحث مما لا يعظم جهده ولا يترك الشارح تحقيقه وايضاً احتمال التخصيص بوسع ساحة الاعتراضات ولذا سكت عن ترجيح احد المذاهب ان قلت ما محل المشارح على ايراد هذا البحث الغوي في كتب الكلام قلت كان اصل البحث هو العلم ثابت ام لا ولكن لما استدلل بعض المعتزلة على شوته بنحو قوله تعالى ان زلزلة الساعة شئ عظيم المجرى بحث التحقيق معنى الشئ ان قلت ما الغائبة في الثبات ان العدم ليس بثابت قلت له ثمرات مذكورة في كلام المتأخرين ومنها ان الماهيات محقق وذلك لا بد لوقوع الذوات لم تكن مجعولة لاختيار منها انهم استدلوا على عموم قدرته تدبيراً بان المصحح للمقدورية الامكان فنسبته الذوات الممكنة اليه تعالى كلها على السواء فتخصيص البعض بالمقدورية ترجيح بله ربح وهذا الدليل موقوف على ان العدم ليس بشئ فان الذوات العدمية المتأخرة كما عرفت المعتزلة جازان يكون لبعضها خصوصيات ما عرفت من تفوق القدرة ولذا قال صاحب المواقف انها من امهات المسائل الكلامية ولكن ايراد هذه المسئلة غير موجه فان قد سلت مسلك قدم المتكلمين فترك الالجابات الفلسفية ولا حاجة له في هذا المختصر الى هذا الاصل و قد دعوا الاحياء للاموات وصدق قديم اى صدقة الاحياء عنهم اى عن الاموات تفهم لهم اى الاموات خلافاً للمعتزلة تمسكاً على الخلاف اوصال اى متمسكين بالانقضاء لا يتبدل سواء سبق بالنعيم والعداب وعلى الوجهين لانفع للذعاء والصدقة واللجواب ويجهين احد هما ان الشارع الصادق اخبرنا بفتحها فيجب الايمان به وان تصد العقل عن سر القضاء والقدرة ثانياً ان لو كان القضاء مطبلاً للاسباب لزم ترك الاسباب المعاشية والشعرية من الزمارة والتجارت والخرق عن السيلع والافاعي وليس الدعوى والاصح في الحروب والعداوة والاختفاء بل الطاعات والخرق عن المعاصى الى غير ذلك من الاسباب التي فعلها النبي صلى الله عليه واله وسلم واما هو كما تدعيها بان القضاء على تعيين مبرم لا يتبدل ومعلق يتبدل كالقضاء بان زيلان ان دعاه سبحانه للزور وتصدق الا لا ولا وعداً فيه بحيث لا ينفذ على علم من الازل بكل ما يقع اجمالاً ففي المسائل المذكور لا بد ان يكون عالماً بانه يدعى فيزوق او عالماً بان لا يدعى فيزوق من غير تردد وذاك ثم لا بد ان يقع ما سبق في علمه لا يتبدل والا لزم ان يتقلب عمله فالقضاء كله منزه عن التبدل وكل ما اوجم خلافاً من كلام الشارع والسلف فما اول فاحفظه وكل نفس هوية بما اكتسبت دليل ثاب انهم مقتبس من قوله تعالى كل نفس بما اكتسبت رهينة الا صاحب اليمين اى كلهم محبوس بعلمه الا الصالحون واللجواب ان والمرجوzy بعلمه لا بعلم غيره كدليل ثالث مستنبط من قوله تعالى ليس للانسان الا ما سقى وبما ان ان الدعاء والصدقة من عمل غيره فلا يتبعض واجيب بوجه احد هان الامة منسوخة بقوله تعالى والذين امنوا واتبعوهم ذريتهم بايمان

عن ههنا بياض في الاصل ۱۲

لحقاً بهم ذريتهم يريد الخاق الأيمن بلجة الأباد في الجنة وإن كانوا ذريتهم في الصلاح هكذا قصة النبي صلى الله عليه وآله وسلم الثاني قال عكرمة أنا خاصة بقره إبراهيم وموسى الثالث قال الربيع بن اسرار بن كنانة قال الحسن بن الفضل ليس له إلا ما سعى من طريق العدل إما من طريق الفضل فيجوز ولنا ما ذكر في الأحاديث الصحاح من الدعاء لأموات فتدح من النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو مقبرة البقيع فاستغفر لاهلها وقال امرئ بن سليمان بهذا خصوصاً في صلوة الجنائز فان احاديث الدعاء فيها متواترة المعنى وقد توارث السلف اي اخذها التابعون عن الصحابة واتبعوا التابعين عن التابعين كالمال لما ذكره بالثلاثة نصراً لاجتماعها في كل قرن منهم فلولم يكن للاهوات فيه اي في الدعاء نعم لم يكن له اي للدعاء وقيل للتوارث وهو تصوي معنى وقال عليه الصلوة والسلام ما من مبيت يصل عليه امة اي جماعة من المسلمين يبغفون صفة ثان واحل ما في كلهم يشفعون له لا يستغفون فيه بلفظ المجهول من التشفيق اي قبلت شفاعتهم فحقة والحديث رواه مسلم عن انس بن مالك وعن سعد بن عباد بن عباد بضم العين من اشراف الانصار وهو الذي امرت افاضاً ان يستغفروا بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولكنهم لما سمعوا حديث الأئمة من قريش بايعوا ابا بكر رضي الله عنهما وفي موته خلافاً فقبل كان يومئذ مجموعاً فلما ازدهم الناس على بيعة ابي بكر مات سعداً في الأزد حياً وقيل لم يبايع ابا بكر وخرج من المدينة حتى بال في حجر فقتله الجن وقالت في ذلك شعراً شعراً قلتنا سيد المخرجه سعد بن عباد ء و ميناكاه بسمه ين فلم يخطأ في ذلك - وغندى في قصة الرضا ابين نظراً الصحيح انه بايع ابا بكر وهو اعظم عند الله من ان يقتله الجن وذكر صاحب الفتوحات المكية ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم امره في مراء بئض الصالحين ان يمدحوا الانصار سيما سعد بن عباد ء و احسان بن ثابت الشاعر الصحابي ان ينظم مطلع القصيدة فقال حسن : شفق السها وبعتي وزماري ؛ فعي الدموع معولى ومشارى - فاه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان ياتي مقبرة كذا ويجب فيها رجل فيصيبه القصيدة ففعل الشيخ كاهن البيت الذي قاله في سعد قوله سعد سيل عباد ء فحضرت به يوم السقيفة فمئثر الانصار - انه قال يا رسول الله ان ام سعد يريد نفسه ماتت فاي الصدقة افضل قال الماء ولعل هذا لقلة الماء في المدينة يومئذ فحضرت بول وقال هذه انش لان البيروني مات سماعي لام سعد رواه ابن اودود النسائي وقال عليه الصلوة والسلام له اعاد ير بد البلاد والصدقة تظفي الاطفال ، اثر افرة كزن غضب الرب رواه ابو النبي عن ابو هريرة ؛ وتقريباً لا سند كمال ان الرضا والاطفاء وقع عاماً فيم الدعوى والمصدق وغيرهما والحى والبيت وقال عليه الصلوة والسلام ان العالم والنعم انى طالب العلم اذا امر على قرية فانه الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوماً هذا الحديث موضع كما ذكره الحافظ جلال الدين في الاحاديث والآثار في الفرق بين الحديث والآثار فوال اشهر هان الحديث ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويسمى الموضع والآثار ما روى عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم من السلف ويسمى الموقوف وقد يطلق الكل على الكل في هذا الباب اكثر من ان يحصى امال احاديث فيها حديث ابى هريرة ؛ يرفع اذ مات الانسان انقطع عمل الامم ثلاث صدقة جارية وعلم يتفقه به ولد صلح يدره له رواه سلم ومنها حديث ابى سعيد الخدرى ؛ يرفع بيتع الرجل يوم القيمة من الحسنات امثال الجبال فيقول انى هذا فيقال باستغفار ولدك لئلا ياتي منها حديث بن عباس يرفع ما الميت في تبره الاشياء الغريبة المعونة ينتظر عوة لتحقق من اب او ام

ادولدا وصدق بشفقة فاذا المحقة كان احب اليه من الدنيا وازله ليدخل على اهل القبور من دعاء اهل الارض امثال الجبال و
 ان هدية الاحياء الى الاموات الاستغفار لهم ثم اياه البيهقي واما الآثار فنها عن محمد الباقر رضي الله عنه ان الحسن الحسين
 رضي الله عنهما كانا يتفقان عن علي رضي الله عنه بعد موته ثم اياه ابن ابي شيبه ومنه ما عن مالك بن دينار قال دخلت المقبرة
 ليلة الجمعة فاذا انا بنو مشرق فيها فاذا انا بما تف يقول هذه هدية للمؤمنين الى اهل المقابر قام رجل منهم في هذه الليلة
 فاسبع الوضوء وصلى ركعتين وقتر فيها قل يا ايها الكافرين وقل هو الله احد وجعل ثوابه لاهل المقابر فادخل الله علينا الضياء
 والنور الفسحة قال مالك فلم ازل اقره ها في كل جمعة فرأيت النبي صلى الله عليه واله سلم في منامحي يقول يا مالك غفر الله لك
 بعد الوضوء الذي اهديته الى امي ولك ثواب وبوالله لك بيتا في الجنة ثم اياه ابن الجار والله تعالى يجيب الدعوات و
 يقض الحوائج لقوله تعالى ادعوني استجب لكم تمام الآية وقال سريكم ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي
 سيدخلون جهنم داخرين وفيه وجهان من التفسير احدهما ان الدعاء بمعنى العباداة بقربة ما بعد الفاعلي اعبدني اشكرو
 بعضه حديث نعمان بن بشير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه واله سلم يقول على المنبر ان الدعاء هو العباداة ثم فرادعوني
 استجب لكم ثم اياه احمد الترمذي وابو اورد والنسائي ومحمد السنن تاتيها ان الدعاء بمعنى السؤال والمراد بالعبادة الدعاء مجازا من
 اطلاق العلم على الخاص وانزل الاستسكبار عن الدعاء منزلة الاستسكبار عن العباداة وبعضه حديث ابي هريرة قال قال رسول الله
 صلى الله عليه واله سلم لم يسئل الله غضب عليه ثم اياه محمد السنن وكلام الشارح مبني على هذا الوجه هو الروح المطابق لظاهر
 اللفظ اما حديث نعمان فالحصر للعبادة ومعناه ان الدعاء افضل العباداة كما جاء في حديث اخر للدعاء هو العباداة ثم اياه الترمذي
 ولقوله عليه الصلوة والسلام يستجاب للعباد ما لم يبيع باثم تطيبه القدوة على سرته وتامل او تطيبه ثم اياه قطع ما تطيبه و توع
 العدل وة بين ذوقا رحام ما لم يستجلب في الاجابة وقد ذكر المفسرون ان موسى وهارون عليهما السلام طلب هلاك فرعون
 فقال الله تعالى قد اجيبت دعوتكما فهلك فرعون بعد اربعين سنة وهذا حديث ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه واله
 سلم يستجاب للعباد ما لم يبيع باثم او تطيبه ثم اياه ما لم يستجلب قيل يا رسول الله ما الاستجبال قال يقول قد دعوت وقد دعوت
 فلم اري استجاب لي فيستحس عندك ويبيع الدعاء ثم اياه مسلم كما في المشكوة والعجب مما ذكره على القاري في تحريجه احاديث هذا الكتاب
 ناقلا عن بعض الحفاظ ان قوله يستجاب للعباد ما لم يبيع باثم او تطيبه ثم اياه احمد للحاكم من حديث ابي سعيد الخدري وقوله ما
 لم يستجلب قطعة من حديث اخر اياه البخاري وسلم عن ابي هريرة قال يقول عليه الصلوة والسلام ان ربكم حتى يباركوا بمسورة ثم يبار
 منداة على وزن فعيل من الحياء والمعنى يفعل فعل صاحب الحياء والاخفقيقة الحياء انكسرا فاعمال لا يعبر منه تعالى وهكذا
 التناويل في غضبه فيصكره فرجوكم يستحي من عبدة اذا رفع يديه اليه للسؤال ان يدها صغرا بالكره الخالي يتوسى فيه للمذكرة
 الموثق والمفرد والمجمع لانه في الاصل مصدر والحديث ثم اياه الترمذي وابو اورد عن سلمان الفارسي وعلم ان العبرة في ذلك اي ما
 عليه الاعتماد في اجابة الدعاء صدق النبي اي العزم المحكم على الطلب كدعاء النبي لاهل الساحل في الحديث اذا دعا احدكم

فلا يقل اللهم اغفر لي ان شئت ولكن بلغهم ثم اه مسلم وخلص الطوية اى القلب والظاهر انه امره ان يحسن الظن باده وقوة اجراء الاجابة
ولعل المراد تخليص الباطن عما لا يرضى به الحق سبحانه وخص القلب مع الحق سبحانه بحيث لا يخطر على عاقله شئ اخر والمقصود
من هذا الكلام هو الجواب عن اشكال مشهور وهو انما زكى كثير من الدعوات لا تجاب بل يبدل الاجابة من المخارق مع الله تعالى لا يخلف
الميعاد ورسوله صلى الله عليه واله وصادق وحاصل الجواب ان حصول الاجابة بلا تخلف مشروط بالخلوص والخصوص وهذا دليل بل
هناك شرط واداب كثيرة ذكرها الخضرى فى اول المحسن الحصين منتخبة من الاحاديث ليجتنبها ومن اولها اكل الحلال ولبسه والحديث
عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه واله دم الله طيب المذموم ذكر الرجل يطيل السفر اشعث اغبر يعيد بيده الى السماء يا
رب اربط ومطعم حرام ومشرب حرام وملبس حرام وغذى بالحرام فاني يتجناب لذلك ثم اه مسلم واحمد الترمذى لقول عليه الصلوة
وسلام ادعوا لله وانتم موقنون بالاجابة اى معتقدان ان الله لا يرد دعاءكم من فضله وقال بعض العلماء وانتم على حاله تستحقون بها
الاجابة من رعاية الشرائط واعلم ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل الظاهر التصديف ويجتنب الاضافة لايه من الالهى
تفسير لغافل والمراد به ما غير الحاضر مع الحق سبحانه والحديث ثم اه الترمذى الحاكم عن ابى هريرة رضي الله عنه وفى بعض النسخ واعلم
ان الله لا يستجيب الدعاء وزعم بعض المحققين ان من كلام الشارح وهذا وهم بل هو من الحديث اذ قلت قد يتجناب الدعاء مع فقد
هذا الشرط مع ان الشرط لا يوجد بل ان الشرط قلت هو شرط الاستحقاق الذى الاجابة بحيث لا يرد دعاءه البتة وان اجاب الله
سبحانه الدعاء بلا استحقاق الذى فذلك من محض فضله وكرمه كشفاء المريض بلا علاج واعلم انهم ذكره فى جواب الاشكال لوجهها غير
ما ذكره الشارح احد هان نصوص الاجابة قد اضم فيها المشيئة بدلالة قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء
الثانى انه ليس الاجابة حصول المقصود بل قوله تعالى لبيد عبيدك وهذا الجواب ليس بشئ لولا ان كثير من الاحاديث على خلافه
الثالث ان الاجابة هوان يفعل الحق سبحانه ما هو خير للعبد وهذا لازم للدعاء فمن ابى سعيد الخدرى في بر فده ما من مسلم يدعى
بدعوة ليس فيها ثم ولا قطيعة رحم الا اعطاه الله بها احد شئت اما ان يجعل له عونة وامان يدخرها له فى الآخرة واما ان يعرف
عنه من السوء مثلهما ثم احمد واختلاف المشايخ فى انه هل يجوز ان يقال يتجناب دعاء الكافر لمنع اليه قول تعالى وما دعاء
الكافرين الا فى ضلال اى ضياع استعير الضلال لعدم الاجابة بما عدم الوصول الى المطلوب واجيب بان هذا دعاء وهم للخلاص
عن العذاب الا بى قال الله تعالى وقال الذين فى النار يخزونة جهنم ادعوا ربكم يخفض عنكم صوابهم من العذاب قالوا اوم تلك نأتىكم رسلكم
بالبينات قالوا بل اى قالوا فادعوا وما دعاء الكافرين الا فى ضلال ويدفع باللفظ عام وتقييده لا يضره ولا يلايه عواده تعالى
لا يلايه فولاك انه وان اقربيه وذلك لان اكثر الفرق الصالحة يعترفون بحق الحق سبحانه فلما وصفه بما لا يليق به كالشريك فى العبادة و
الولد فقد نفى اقراره وهذا الدليل فى غاية الضعف اما اولان لان الوصف لا يليق به اغنايتهم بالجميل بصفاته تعالى لا للجميل
بذاته فكيف يقال انه لا يلايه عواده سبحانه واما ثانيا فلان الكلام فى جوار الاجابة لا فى استحقاقها فيجوز ان يجاب الكافر بلا استحقاق
امارة من الله سبحانه وابتلاء كالحال فى تزييقه وتوسيع النعم عليه وما روى فى الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب

رحمه الله الامام احمد بن انس بن مالك سجّل على كفر النخعة اى القصص فادار شكرها والكفران بعم الكفر والفسق والقصور والطاعات
 وعليه حمل بعضهم قوله عليه الصلوة والسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وجوز به بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب انظرنى
 اى امهلنى بالجحولة فقال الله تعالى انك من المنظرين وهذه اجابة واوجب بوجهين احدهما انه سأل الهلته الى يوم البعث واعد
 امره بالحيرة الايدية اذ لامت بعد البعث فلم يجبه امهل الى النخعة الاولى كما يدل عليه قوله تعالى رب انظرنى الى يوم يعثون
 قال فانك من المنظرين الى يوم الموت المعلم وودع اوله اياه اجاب بعضه عاين وكفى به حجة وثانيا بان يوم الموت المعلم هو
 يوم البعث ولا يلزم عدم موته بجواز ان يموت فاوله ثم يعث فواسطه وثالثا بان نخعتى الموت والبعث تقعان في يوم واحد ايام
 الاخيرة فاوله لوف ستين من الدنيا وثانيه انا معنى قوله انك من المنظرين ان امهلك ثابت في قضائى لانها بسبب دعوتك
 كما يدل عليه اسمية الجحلة وتوكيدها واوجب بان خلاص اسلوب الكلام واليه ذهب ابوالقاسم الحليكي وهو الشيخ الامام اسحق بن محمد
 اسمعيل بن زيد السمري كان من الجامعين بين العلم الظاهر والباطن وقال لم يكن نظرة من العرش الى الترى الا الى الله عز و
 جل وكان معاينة مع الخلق طيلة الحظوظ ثم در خطه ويضرب للمثل في العلم وحسن الخلق ولقب بالحكيم لما كان يتكلم بالحق في
 الدقيقة الشريفة وقد والعلية كانت حكمته وكان شريك الشيخ علم الهدى ابي منصور المازندراني في العلم واصحابها الى ان فرق
 بينهما الموت وتوفى للحكيم يوم عاشوراء سنة اثنين وثلاثمائة بسم قد ابونصر الدبوسي وما اخبر به النبي صلى الله عليه واله وسلم
من اشراط الساعة اى علامتها جمع شرط يقتضين وهو العلامة والساعة القيمة اما لان يوم البعث مع طرلك ساعة عند الله
 تعالى واما لان البعث يقع في ساعة واحدة من خروج الرجال بتشدد بلجهم مبالغة من الرجل وهو اللط والتلبس سمي
 لانه يجالط الباطل والحق وقد توارت الاحاديث في خروجه وخوف الانبياء اراهم عن شره وهو من اى اعق العين يسلط الله
 سبحانه على الارض اصفا بالعباد ويدعى الالهوية ويظهم عنه استجابات عظيمة فيقول للرجل لو اجببت لك زمنا من مهلك
 فهل تؤمنون بانى يكف يقول نعم فياير الشياطين بان يتصوروا في صور الموتى ويؤمن به خلق كثير من امن به صار وسعة عيش و
 تنعم ومن كفر به ابتلى فيحط لشده ويدخل في كل قرية في اربعين ليلة الامكة ومدينة فان الملائكة تحفظها ثم يحارب
 المسلمون بالشام واميرهم المهدي خليفة الله فتقع حروب عظيمة فينزله عيسى عليه السلام فيقتله وهل الدجال موجود اريثو في الصحيح
 هو الاول وقد صرح عن تميم الدارى الصحابي رضوا عنه انه ركب البحر فلبغ الموج بالسيف شهرا فمزوا جزيرة فوجد انسانا
 عظيم الجسد مقبلا فاحبرهم انه الدجال وان يخرج اذا اذن له في الخروج فاحبرهم بذلك رسول الله صلى الله عليه واله وسلم و
 صدقه النبي صلى الله عليه واله وسلم فذلك وقد صرح ان جوقه ياتولد بالمدنية يقال له ابن صياد وظهر عنه الكهانة ودعوى النبوة ولم يزل النبي
 صلى الله عليه واله وسلم يخاف ان الدجال وقال ابو بكر الصفي وجد في ابن صياد وابية امه العلامات التي ذكرنا رسول الله صلى الله عليه
 واله وسلم في الدجال وابية امه وكان عمر الخطاب وابنه عبد الله وجابر الانصاري يعتقدون ان الدجال ورضي عنه انه اظهم الاسلام ووج
 البيت وتاب بالمدنية وقال جابر فقد ناه يوم الحرة وهو يوم حارب اهل المدينة عسكروا بغير معاوية وقيل اخذت صاعقة القنة

في جزيرة قال علماء الأحاديث قصة ابن صياد مشكوك في ان من جملة اللد جالين والله سبحانه اعلم وَدَا ابْنُ الْاَرَضِ قَالَ لِه سَجَانًا
 وَاذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَيُّ إِذَا قَرَّبَ وَقَعَ مَا عُدَّ ابْنُ مَنِ الْبَيْتِ وَقَدْ نَطَقَتْ أَحَادِيثُ الْأَحَادِيثِ وَأَنَا
 الصَّحَابَةُ يَا نَهْرًا خَرَجَ مِنْ عِنْدِ الْمَكْبَةِ بَعْدَ زَلْزَلِ الْأَرْضِ وَطَوَّلَهَا سِتُونَ ذِرَاعًا وَلَهَا قَوْمٌ وَجَانِحَانِ فَتَسِيرُ فِي الْأَرْضِ فَلَا يَدْرِي كَمَا هَالِبِ
 وَلَا يَخْرُجُهَا هَارِبٌ فَتَبْيِضُ وَجْهَ الْمُؤْمِنِ كَأَنَّهُ كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ وَتَكْتَبُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ مَوْمِنٌ وَتَسْرِجُ وَجْهَ الْكَافِرِ فَتَكْتَبُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ كَأَنَّهُ فَرَسٌ تَحْتَمُ
 أَنْفُوعًا عَنِ ابْنِ الزَّبِيرِ قَالَ رَأَىهَا كَالنَّوْزِ وَأَذْهَابًا كَاللَّيْلِ وَقَرَأَهَا كَالْأَيْلِ وَصَدَّهَا كَالْأَسَدِ وَلَوْهَا كَالْفَرْسِ وَقَوْمُهَا كَالْبَعِيرِ بَيْنَ كُلِّ مَفْصِلَيْنِ
 اثْنَا عَشَرَ ذِرَاعًا وَلِحْزِيهَا الْمَرْفُوعُ فِي تَفْصِيلِ أَحْوَالِهَا تَبِيلٌ وَرَعَتْ الشَّيْعَةَ أَنَّ الدَّابَّةَ عَلَى رِضْوَانِهِ عَنِ خَيْرِ قَبْلِ الْقِيَامَةِ وَيَبْعَثُ
 مَعَهُ الشَّيْعَةَ وَيَجْشُرُهَا ابُوبَكْرٍ وَعُمَرُ مَعَادِيَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمُ وَأَهْلُ لِسْتِ كَلِمَةٍ فَيَقْتَلُهُمْ بِأَسَدِ الْعَذَابِ ثُمَّ يَبْدَأُ الْأَرْضَ هُوَ وَالْأُمَّةُ
 الْمَعصُومُونَ مِنْ أَوْلَادِهِ الْوَفَاءُ مِنَ السِّنِينَ وَيَسْمَعُ الرَّجْعَةَ وَيُنَادِي كُرُونِ فِي هَذَا الْبَابِ أَقَابِلِ بْنِ جَعْفَرِ الصَّادِقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الْكَلِ
 كَذِبٌ مَحْضٌ وَبَهْتَانٌ عَظِيمٌ وَمَا يُجِجُجُ وَمَا يُجِجُجُ بِالْمَهْرَةِ أَوَاكُفٌ وَقَوَى بِهِنَّ الْقُرْآنُ فَقِيلَ عَرَبِيَانِ عَلَى يَفْعُولٍ وَمَفْعُولٍ مِنْ لُجِ النَّارِ
 إِذَا اشْتَعَلَتْ وَمَنْعُ صَوْمِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْمَانِيَّةِ بِنَاوِيلِ الْقَبِيلَةِ وَاخْتَارَ الْكِسَائِيُّ أَنَّهُمَا عَجَمِيَانِ وَهِيَ تَبْدِيلُ تَنْ مَزَاوِلَ دِيَاثِ بْنِ نُوحٍ عَلَيْهِ
 السَّلَامُ كَأَنَّهُ يَكُونُ فِي الطَّرْفِ الشَّرْقِيِّ الشَّمَالِ مِنَ الْأَرْضِ وَأَجْسَادُهُمْ عَظِيمَةٌ وَأَخْلَاقُهُمْ سَاعِيَةٌ فَكَأَنَّهُمْ يَخْلُونَ الْبِلَادَ فَيَفْسُدُ حَيْثُ
 قِيلَ كَأَنَّهُ يَكُونُ النَّاسُ فَسَدًا ذَوَالْقُرْبَيْنِ الْمَلَكُ طَرِيقَهُمْ مَحْسَبُهُمْ اللَّهُ سَجَانٌ وَرِجَالُهُمْ يَرَوْنَ مِنْ كَثْرَتِهِ تَنَاسُلَهُمْ مَا يَخْتَصِرُ فِي الْعَقْلِ
 وَقَدْ نَطَقَ الْقُرْآنُ بِجَمَلِ الْوَحْيِ مَفْصَلًا بِنَ سَيَقْفُهُ طَرِيقَهُمْ وَذَلِكَ فِي زَمَنِ عَيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فَيَدْخُلُونَ الْأَرْضَ وَيَخْرُجُونَهَا وَيَخْتَصِرُ
 النَّاسُ فِي الْجِبَالِ إِلَى أَنْ يَهْلِكَهُمُ اللَّهُ سَجَانٌ وَقَدْ صَحَّ فِي الْحَدِيثِ أَنَّهُمْ مِنْ أَهْلِ النَّارِ نَزُولُ عَيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ السَّمَاءِ قَدْ صَحَّ فِي
 الْحَدِيثِ أَنَّ عَيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ فَيَقْتُلُ الدَّجَالَ وَيَكْبِتُ صَلِيبَ النَّصَارَى وَلَا يَقْبَلُ الْجَزِيَّةَ مِنَ الْكُفَّارِ يَجْرِي
 عَلَى الْإِيمَانِ فَلَا يَقْبَعُ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا دِينَ السَّلَامِ وَيَكْتُمُ الْمَالَ حَتَّى لَا يَقْبَلُ الصَّدَقَةَ أَحَدٌ لَا يَكُونُ بَيْنَ اثْنَيْنِ حَسَدٌ وَلَا رَاةٌ وَلَا حَادِيثٌ فِي
 ذَلِكَ كَثِيرَةٌ تَتَوَارَقُ الْمَعْنَى وَجَارٍ فِي الْحَدِيثِ أَنْ يَتَزَوَّجَ وَيُولَدُ ثُمَّ يَمُوتَ فَيَدْفَنُ فِي قَبْرِ أَبِيهِ وَابْنُ الْجَمِيِّ وَبَعْضُ الْأُمَّةِ فِي هَذَا الْحَدِيثِ
 نَظَرًا اخْتَلَفَ الرِّاياتُ فِي مَدَّةِ مَكْنَتِهِ فِي الْأَرْضِ فَصَحَّ مَسْلَمٌ سَبْعَ سِنِينَ وَفِي مَسْنَدِ أَحْمَدَ اربعين سنةً وَجَمَعَ الْمَافِظُ بِنَ كَثِيرِينَ مِنَ الْمُتَدَبِّرِينَ
 بَأَنَّهُ رَفَعَ لِلنَّسَاءِ وَلَهُ ثَلَاثٌ وَثَلَاثُونَ سَنَةً وَمَكْنَتُهُ بَعْدَ النُّزُولِ سَبْعًا فَلَمْ يَكُنْ فِي مَسْنَدِ أَحْمَدَ هُوَ جَمِيعٌ مَكْنَتُهُ قَبْلَ الْمَصْعَقِ وَبَعْدَ النُّزُولِ وَقَالَ
 السُّيوطِيُّ كُنْتُ أَجْمَعُ بِذَلِكَ ثُمَّ ظَهَرَ لِي أَنَّكَ بَعْدَ النُّزُولِ اربعين لَانِ الْحَدِيثُ نَبِيَّهُ رَأَى أَحْمَدَ عَنِ مَأَشَتْهُ مَرْفُوعًا وَابْنُ هُرَيْرَةَ مَرْفُوعًا وَطَابَرَانِي
 عَنِ ابْنِ هُرَيْرَةَ وَابْنِ مَسْعُودٍ مَرْفُوعًا وَابْنِ أَدَوَانَ بْنِ جَبَانَ عَنِ ابْنِ هُرَيْرَةَ مَرْفُوعًا وَالْمَافِظُ نصوص مفسرة لا تختمل التناويل لِقَوْلِهِ فَيَنْزِلُ عَيْسَى
 ابْنُ مَرْيَمَ فَيَقْتُلُهُ ثُمَّ يَمْكُنُ عَيْسَى فِي الْأَرْضِ اربعين سنةً أَمَّا مَا عَلَّمَ أَحْمَدَ مَقْطُوعًا رَأَى أَحْمَدَ أَحْمَدَ اربعين سنةً فَمَا مَرَّ إِذَا مَسْلَمَ ابْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ
 عُمَرَ حُرَّةً وَابْنِ صَرِيحًا فِي لِسْتِ عَيْسَى فَالْفِظُ هَكَذَا فَيَبْعَثُ اللَّهُ عَيْسَى بْنَ مَرْيَمَ فَيَطْلُبُ فَهَلِكُهُ ثُمَّ يَمْكُنُ النَّاسُ بَعْدَ سَبْعِ سِنِينَ لَيْسَ
 بَيْنَ اثْنَيْنِ عُدْوَةٌ وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى بَعْدَ مَوْتِ عَيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهَذَا هُوَ الرَّاحِ كَمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ ثُمَّ التَّرَاخِيُّ وَالْمَعْنَى أَنَّ النَّاسَ بَعْدَ عَيْسَى
 يَلْبَثُونَ مَدَّةً عَلَى سَنَنِ عِدَّةٍ ثُمَّ يَتَغَيَّرُونَ وَجَاءَ فِي رِوَايَةٍ أَنْ يَمْكُنُ ثَمَسًا وَارْبَعِينَ رَأَى ابْنُ الْجَوْزِيِّ وَفِي سَنَةِ كَلَامٍ وَأَنَّ مَعْ فَلَا يَبْنَى فَيُحْدِثُ

اربعين لان النبى كثر ما يجذف عن العشرات فحفظ هذا التحقيق فانه نادر وطلوع الشمس من مغربها جزء واحاديث انريقه قريباً من
خبر الدابة اما قبلها اما بعد بل نغمة الصرير وان قليل وقد صح في احاديث كثيرة ان لا يقبل ايمان الكافر توبة الفاسق بعد وجاء في بعض
الاثار ان الميلة تقول جديفون اصحاب قيام الليل انها لا تخلو عن حكمة فيعيد الله ويؤمن سائر الميلة فتطعم الشمس من مغربها مسلوقة
النسخة تتوسط السماء فحيث كثير من الناس فورا ثم تقرب ثم يكون طولها على الحالة المعهودة والفاصلة ياولون بتغير الاحوال العلوية وهو
مبنى على اصولها الفاسدة فهو صحى خبر لقوله ما اخبرنا بها ام ممكنة اخبرنا بها الصادق فيجب الايمان بها وقال حديثين في اسيد القفارى
حديثين بضم الحاء الملهمة وفتح الذا المجهية تصغير جنات وهي واللغة شاة صغيرة سواء واسيد بفتح الهمزة وكسر السين صفة من اسد الرجل
اذا صار كالاسد القفارى بكر الغين المجهية وتخفيف الفاء وتشديد ها مثل منسوب الغفار قبيلة من العرب وفيهم دعا النبى صلواته عليه
اله ولم يقوله غفارا غمها لله تعالى اه مسلم وحديثه صعبة ويكنى ابا مريجة بسين مهمل مفتوح حاء مهمله وقال ابو عبيد في نسبة
حديثين امة بن اسيد اطعم بنشد يد الطاء النبى صلواته عليه واله وسلم علينا اى من فوق كما في رواية اخرى عنه قال كان النبى صلواته
عليه واله وسلم في غزوة ونحن اسفل منه فاطعم علينا الحديث ثم اه مسلم ونحن ننذركون قال ما نذركون فقلنا ان ذكرا لسانة فقال انها لن
تقوم حتى ترون فيها عشرة ايات اعلا مات نذركون الخان عن حديثه قال يا رسول الله ما لالدخان فتد هذا الاية يوم تاذ الساء به خان
مبين يملق ما بين المشرق والمغرب يمكث اربعين يوماً وليلة اما المؤمن فيصيبه كهية الزكية واما الكافر فمخولة السكان بخبر من مخوية اذنية
ودبره مراهجه والسنن في المعالم وهو قول ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما وصحيح البخارى ومسلم عن عبد الله بن مسعود انه انكصت الدخان انكراً
شديداً ونصر الاية بان النبى صلواته عليه واله دعا على قفار قرين بالقط فقطع اربعة سنين حتى كان يرون ما بين السماء والارض كهية الدخان
من شد الجوع والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها وزول عيسى بن مريم وبأجود وأجود وثلاثة خسوف بالشمع جمع خف بالفتح وهو ان
يدهب الشئ في قعر الارض كالقوق والماء خفف بالمشرق وخفف بالمغرب اريد المشرق والمغرب بالنسبة الى العرب وخفف بحجيرة العرب الجورية
الارض اليابسة في البحر من الجزر هو القطع سميت لانقطاعها عن الماء وسمى العرب جزيرة لاجل اطل الجبال اعظم بحنوبه وبحقولهم بقوم بجوعان
بشوقه وهو درجة وهو الغرات بشماله وهذا الخفيف يقع بالبيداء موضع بين مكة وبين المدينة فانه ثبت في الحديث المرفوع ان اهل مكة
ييايكون خليفة راشداً وهو كارة الخلافة فيقصد عسكر من الشام ليحاربوه فيخفف بهم بالبيداء كما رواه احمد للحاكم واخر ذلك اى الخوارج
الغشرا يخرج من اليمن اليمن ارض واسعة من العرب على جنوب مكة وجاد في رواية يخرج من قعر عدن وعدن قرية من اليمن على ساحل
البحر تطرف الناس الطرف ارض الحشم اى ارض الشام اذ تد ثبت في الحديث ان الحشر بالشام وفي رواية تنزل معهم اذا نزلوا والحديث
ثم اه مسلم في صحيحه ابن ادد والتمذى والنسائى انزلت كيف يخرج من ادم واليمن والحيوانات كلها بارض الشام وهي اضيق من ذلك قلت
يوسع الارض بقدره تعالى والاحاديث الصالح في هذه الاشراف كثيرة جداً وقد رواها حديث عن النبى صلواته عليه واله وسلم واشار
بهم اذ يفتحن اى اقول الصيانة والتابعين في تفاصيلها وكيفيةاتها فليطلب ذلك في كتب التفسير علم يعنى عن معاني كلام الله سبحانه
من الفسر هو الكشف والسير بكسر ففتح جمع سيرة بالكسر وهو المصلحة والعادة وكتب السير فايد كوفيها احوال الانبياء واتباعهم الكبار والتواريخ

جمع تاريخ واصله تعيين الوقت وكتب التواريخ ما يذكر فيه الروايات الماضية والحداث المستقبلية والاجتهاد هو من يصرف الجهد والطاقة
لادراك الحق بالاعتقاد والعلية في العقليات اى المسائل التي لا تثبت الا بدليل عقلي غير مستند من الكتاب والحديث والاجماع كوجوب
الواجب او يكتفوا بانها بالفعل فقط تحدث العالم واجمع الجمهور على ان المجتهد فيها يخشى ويصيب الاجتهاد به من الحسن العنبري بالاعتقاد
فانها انما يصيب وليس مرادها ان كلامه القليل حتى مطابق لما اشتهر عنهما فانه جمع التقيض ولا يقول بخلافه الا لوسطانية و
هذه ان من اهل النظر والاداهان الخفى غير ما خرد بالعداب ولو كان مشركا وابطل اهل الحق بما ثبت من فضل النبي صلى الله عليه وسلم
واصحابه اجماع السلف من مقاتلة الكفار الحليم يخلوهم في النار من فيمن يفترقوا بين المجتهد المعاند منهم والشرعات هي الامور التي لا
يستقل العقل بانها الاصلية اى العقائد واصول الفقه كعداب القبر وكون الامر للوجوب والفرعية اى مسائل فرعية كالفقه كناقض
الوضو بالدم تد الخفى وقد يوصف وذهب بعض الاشاعرة عنهم اهل السنة نسبو الى الشيخ ابى الحسن الاشعري ثم لما خالفه علماء وادراء
الفرق والمسائل وهم اتبعوا الى منصب الماتريدي انقسم اهل السنة قسمين الاشعرية اتباع الاشعري والماتريدية اتباع الماتريدي
وبقي لقب الاشاعرة مما يطلق على الفريقين والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية التي لا قطع فيها اى ليس فيها
دليل قطعي مصيب وفيه احتراز عازت بقاطع كتحال للمتع فان حرمة تد تثبت بالاحاديث الصحيحة والاجماع فالقائل باباحة
عظي اجماعا وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة من افعال العباد حكما معيناً ام حكمه تعالى في
المسائل الاجتهادية ما ادخله تعالى من التادية وهو التبليغ اليه اى المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحداً وعلى الثاني يكون
كل واحد مصيباً وتحقيق هذا المقام الاستسالة الاجتهادية امان لا يكون الله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون و
حينئذ اى حين اذ كان الحكم معيناً قبل الاجتهاد امان لا يكون مزاله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل على الشق الاول اما
قطعي واظني فذهب الى كل احتمال جماعة اعلم الاحتمالات اربعة الاول انه لا حكم قبل الاجتهاد بل الحكم مارة المجتهد هو من ذهب
الى المعتزلة فالحق على هذا مقدم الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل الاطلاع على الحكم اتفاق الاطلاع على الدقة والخفى واجبا
على التقب وهو اخطا فقة من الفقهاء والتكليم الثالث ان الحكم معين وقد نصب الله سبحانه عليه حيلاً قطعياً وهو من ذهب بعض
التكليم واختلوا في ان الخفى هل يستحق العذاب فقيل نعم لان الدليل قطعي وقيل لا لاختفاء الراجح من الحكم معين والدليل عليه
ظني وهو من ذهب المحققين كمالك الشارح والختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اى الدليل الاجتهاد اصاب في الحكم وان
فقد اى ام يجزه اخطا والمجتهد غير مكلف باصابت اى اصابة للحكم لغرضه وحقائه فلذلك اى لغرضه كان الخفى معذراً
وذكر بعض المحققين هذا اذا لم يكن الصواب واضحاً وان وضحه فهو معاتب بتركه المبالغة في السعي بل ما جاز الحان الحديث الصحيح
فلا خلاف على هذا المذهب ان الخفى ليس باثم بخلاف المذهب الثالث وانما الخلاف في انه محض ابتداء او انتهاء اى بالنظر الى
الدليل والحكم جميعاً واليه ذهب بعض المشائخ وهو مختار للشيخ ابى منصور ويستدل عليه بتوجيه ضمني من احد ما اطلاق للمطاف في
الحديث بلا تخصيصه بالحكم ثانياً ان النبي صلى الله عليه واله وشاروا واصحابه في اسرار الكفار يوم بن نقال عمر اقدمهم وقال ابو بكر

خذ الغدية وخلمه ففعل النبي صلى الله عليه وآله ما قال ابو بكر نزل لو كتاب من الله سبق لمسك فيما اخذتم عذاب عظيم فقال
 النبي صلى الله عليه وآله لو نزل العذاب ما نجا الا عمر فلو كان المجتهد مصيبا من وجه لما كنا مستحقين لنزول العذاب او انتهاء
 فقطاي بالنظر للحكم حيث اخطأ فيه واصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه اي قاننه مستجوعا لثراطة كجاياب الضعيف وكلية
 الكبرى في الشكل الاول واكثر من الاصغر ولا كبر والحل في وسط فاتي بما كلفه من الاعتناء وذلك في قوله تعالى واعتبروا يا اولي
 الابصار فان الآية امرية بالقياس والاجتهاد وليس عليه في الاجتهاد ايات اقامة الحجج القطعية التي مدلولها الحننة
 لان هذا خارج عن الوسع ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وهذا مختار صد الشريعة وقال هذا ما قال ابو حنيفة كل مجتهد مصيب
 والحق عند الله واحد فان المجتهد لو لم يكن مصيبا في الدليل لم يصح هذا الكلام واستدل عليه بوجهين احدهما قصة داود وسليمان
 عليها السلام اذ سمى على كل منهما حكما وعلم لكن خص سليمان باصالة المطلوب ثانيهما ان تصيف الاجر يدل على ان مصيب من
 وجه دون وجه والدليل على ان المجتهد قد يخطئ بوجه الاول قوله تعالى ففهمنا ما سليمان قال الله تعالى وداود وسليمان اذ
 يحكمان في الحرت اذ نفشت فيه غم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمنا ما سليمان وكلا اتيانا حكما وعلمنا بقوله داود منصوب
 باذكر والظرف بدل منهما والحرت كان زرعاً او عنبا نفشت تفرقت فيه واكثر ليدل شاهدين حاضرين في حكم داود عليه السلام
 بالغم لا لصحاب الحرت وكان يمتها على التساوي فقال سليمان وهود واحداً عشرين سنة غير هذا ارفق بالفريقين وهوان يد فع
 الغم الى اهل الحرت فينتفعوا بالباها وشعرها والحرت الى اهل الغم ليصلحوا حتى يبقوا الى ما كان عليه ثم يدخل منهما على الآخر
 فرجع داود الى قوله والضمير للحكومة وهي معبودة وان لم تكن مذكورة اول لفظها يضم الفاء الغنوي وهو جواب السائل وخص
 بالمسائل الشرعية ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان تخصيص سليمان عليه السلام بالذکر حجة لان كلامهما اصاب الحكم
 حينئذ وفيه وليس هذا قولاً بالمفهوم المخالف بل احتجوا به بأسلوب الكلام ثم الدليل مبني على ان الالبياء عليهم السلام يجتهدون
 وانهم قد يخطئون في الاجتهاد وهو من هب الجاهرة بقوله تعالى عفا الله عنكم لم اذنت لهم وقصة داود اسرى بد وكلمهم لا يقربون
 على الخطاء لئلا يفوت حكم العتة وخالف قوم في الاول لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وجماعة في الثاني لان الامة
 ماصوة بانبا عنهم فيلزم الامر بالتتابع للظواهر واعتراض على هذا الدليل بوجهين الاول انه يجوز ان يكون للحكمان بالوحى والثاني ناسخ الاول
 وانما خص سليمان بالتحقيق لانه فهم الحكم النافذ الذي عليه العمل الثاني انه يجتهد ان يكون كل من الحكمين صوابا ولكن حكم سليمان
 اصوب الثاني الاحاديث والاثر الدالة على توريدهم الاجتهاد بين الصواب والخطا بحيث صارت متواترة للعق وان كان تفاصيلها
 احاداً او قيد بالتواتر لانها لم تبلغ حد التواتر لم تصلح للاستدلال على الاصول كذا في التلخيص وعندنا في بلوغها حد التواتر بحيث وكذا في
 قطعية الدليل الاول وكذا في قطعية المسئلة والحق ان المسئلة ظنية يكفي فيها الظن دون القطع خطأ القناد وقال عليه الصلوة والسلام
 ان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة وعن عبد الله بن عمر بن العاص ان رجلا من اصحاب النبي صلى
 الله عليه وآله وسلم فقال لعمر انص بيننا ما قال انص وانت حافظ قال نعم علانك ان اصبحت فلك عشرة اجور وان اجتهدت اخطأت

فذلك اجراء الحكم وصحة وفي حديث اخر جعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم للمصيب اجرين وللخطي اجراء احد وهو حديث عبد الله بن عمر بن العاص عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال اذا اجتهد لحاكم فاصاب فله اجران اذا اجتهد فاطغى فله اجر واحد واه البخاري والجمع بين الحديثين ان الاول من خواص مخاطب وعن ابن مسعود هو عبد الله بن مسعود بن غافل بالجمحة والفاء من قبيلة هذيل ابن مدركة كان من عظماء الصحابة وفقهاهم حتى قال امامنا ابو حنيفة هو افقه الصحابة بعد الخلفاء الاربعة واكثرهم امدن هب الخنفة عليه وقال حذيفة هو اشبه الناس برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في السيرة وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما حدثكم ابن مسعود فصدقوه وقال تسكوا به مدة وقال لو كنت مؤمرا من غير مشورة لآمرت عليهم ابن ام عبد ذكره النبي صلى الله عليه وآله وسلم في النجباء والرقباء والاحاد الاربعة للترمذي وكان يجهل فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ووسادته وطهره وكان يقول ما من اية الا وانا اعلم انها لم تزلت وكيف نزلت ولو علمت ان احد اعلم مني بكتاب الله لرحلت اليه بالجملة مناقبة لا تحصى بالمدينة سنة اثنتين وثلاثين وصار يرى ان عثمان رضي الله عنه ضرب لا متنازع عن تسليم مصحفه فمن مغريات الرافض ان اصابت لغز الله تعالى اي من فضله وارشاده والا فمضى من الشيطان ان من تصوى في الاجتهاد واركال الشيطان وهذا الاثر اه احمد الترمذي والحاكم وصححه وقد اشتهر تحطية الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاد ايات ومنها ان عباس بن عبد المطلب قال بالعدل في الفرائض وتبعه الصحابة وانكره ابنه قال والذي احصى رمل عليه عدل لم يجعل في شيء نصفاً وثلاثين ومنها ان ابن عباس قال يحل نكاح المتعة فقال ابن الزبير لو فعلت لرجمتكم بحجارة دارك ومنها ان زيد بن ثابت قال الاب يجب الاحرة كالا بن وابن الابن وللجد لا يجزئهم فقال ابن عباس لا يتق الله زيد يجعل ابن الابن كالا بن ولا يجعل للجد كالا بن ومنها انهم اختلفوا في عتق الحامل للمتوفى زوجها ان المذكور في البقرة ان عتق المتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا او في سوة الطلاق ان عتق الحامل وضع الحمل فقال علي رضي الله تعالى عنه عتقها بعد الاجلين وقال ابن مسعود من شاء باهلته ان سوتها الطلاق نزلت بعد سورة البقرة ومنها ان عمر بن الخطاب منع باهريه من عزلة فتاة لما رآه يخطي في الاجتهاد كثيرا الثالث ان القياس هو اشياء الحكم في غير المنصوص اعتبارا بالمنصوص بسبب علتها جمعة بينهما كما ثبت بالحرف في الاينون اعتبارا بالبحر بسبب السكر وهو عظم ابواب الاجتهاد مظم للحكم الثابت عند الله تعالى لا مثبت للحكم لان الحاكم بالنسبة هو الله تعالى فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير كذلك الحق فيما ثبت بالقياس واحد وفيه بحث اما اوله فلان القياس عند الخصم مثبت لا مظم واما ثانيا فلان الدليل اخص من المدعى فان المدعى هو الاجتهاد والقياس قسم منه الرابع انه لا تقر في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام بين الاشخاص قيد بقية الشرعية لان حال الشرائع السابقة غير معلومة ويروى ان الانبياء كانوا يبعثون الى اقوام مختلفة بالحكم مختلفة في زمان واحد اقلت انك المقررة غير مسلم لوجوب الجمعة على الرجال دون النساء وعلى الاحرار دون العبيد اباحة الحرير والذهب للنساء دون الرجال الى غير ذلك قلت فلولا كل من يختمه مصيبا لزم اوصاف الفعل الواحد بالمتشافين من المظنر الى المنع وهو يوم الحومة والكراهة والا باحتصاص الدليل ان الاحكام الثابتة بالنصوص العامة لجميع الاشخاص

فالمصلحة فريضة على كل شخص والحرم على كل شخص وهكذا سائر الاحكام المنصوصة فينبغي ان يكون الاجمالية ايضا عامات لجميع الاشخاص
فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم ان يكون شرب المثلث مثلا حراما على كل شخص لفتوى الشافعي ومباحا على كل شخص لفتوى الحنفي فيلزم
اتصاف شربه بالحرمه والاباحه معا وهذا محال والصحة والفساد فيلزم ان يكون صلوة الفرد اذا طلع الشمس في خلالها صحي لفتوى
اهل الحديث وفساد لفتوى الحنفية والوجوب وعدمه فيلزم ان يكون الوتر واجبا لفتوى الحنفية وسنة لفتوى الشافعية ثم هذا الدليل
محل نظر لان عدم التفرقة في الاحكام المنصوصة لا يستلزم عدم التفرقة في الاحكام الاجمالية واختار بعضهم تغيير الدليل كما اشار في
التلويح الى وجه اخر وتقريره ولو كان كل مجتهد مصيبا لزم الجمع بين المتماثلين بالنسبة الى شخص احدا اذا استفتى العاقل مجتهد من
حنفيا وشافعا فافتاه الاول محل النبذ والثاني بحرمته ولم ييسق على هذا العاقل على شئ من الحل والحرم حتى يلزم الاستسقاء عليه لم
يتزح احد هما عنده حتى يقدره وحده فيكون النبذ عليه حراما وحلا معا في الواقع وهذا محال وقام تحقيق هذه الاول وللجواب
عن تسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح تمسك القائلون بان كل مجتهد مصيب والحق متقدر بوجه منها انه لو كان الحق واحدا لزم
التكليف بما لا يطاق لان المجتهد شرع يكون مأمورا بطلب ما هو الحق عند الله سبحانه وهو غامض لا يدرك اجيب باننا انسلم انه مأمور
بذلك بل مأمور بالاجتهاد ومنها ان الصلدين يتحرون القبلة الى جهات مختلفة ولا يؤمرون بالاعادة بعد طمأنينة القبلة اجماعا اجيب بان
الشاعر جعل قبلة الصحري جهة تحريم فقد وى انه نزل وذلك ايما تولوا فتم وجه الله في شرح التفسير قيل هو شرح للتفسير لا للتفسير للجواب
انه شرح لها مما كان يظن المناظر فيه ويشهد له كلام الشاعر في خطبة التلويح فانه قال ما حاصله المهمت انصف الشعر بحيث يصير
المتن مشرحا ويزيد الشرح بياناً ووضوحاً ورسول البشراى انبياء و هم من ذكر لطاى وارادة العالم والظاهر ان راي المصنف سواة الرسول
والنبي كالشاعر افضل من رسول الملائكة هم الذين ياخذون الوحي عز الله سبحانه ويبلغونه سائر الملائكة وفي التذييل لله يصطف
من الملائكة رسلا ومن الناس ورسول الملائكة افضل من عامة البشر اراد بهم الاولياء والصلحاء اما الفساق ذم كادها ثم وعامة
البشر افضل من عامة الملائكة اما تفضيل رسول الملائكة على عامة البشر فيما اجماع بل بالضرورة قال بعض المحشين اراد الضرورة
الدينية اى لا يحتاج شئ منه الى دليل في دين الاسلام واما تفضيل رسول البشر على رسول الملائكة وعامة البشر وعامة الملائكة فلوحة الاول اراد الله
تعالى ام الملائكة بالصحى لادم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم اشارة الى الجواب عما قيل ان الصحى لا يدل على الاصلية امد اوله فلا ينبغي
ان يكون الصحى الملائكة سبحانه وادم كلقبلة والحرب فلا يلزم افضلية ولا لازم كون الكعبة افضل من بيتنا محمد صلوات الله عليه وآله واما
ثانيا فلا ينبغي ان يكون الصحى في عرف الملائكة كالسلام في عرفنا واما ثالثا فلا ينبغي ان يكون الامم امتحان للطمع والفاصل لا تكلم لادم عليه
السلام بدليل قوله تعالى حكاية اى عن ابليس نصب على العرش والحال امرتك هذا الذى كومت على هذا اعتراض من علماء سبانه و
معنى الرايت اخبرنى كما جرى وبمحاوراة العرب والكاف لتأكيد الخطاب ولا محل لها من الاعراب وهذا مفعول اول والموصول نعت
له والمفعول الثاني محذوف والمعنى اخبرنى عن هذا الذى كومت على لم كومت على واعترض بان ينبغي ان يكون التكريم وجه اخر غير
الصحى فلا يلزم الا التكريم على ابليس فقط وللجواب ان سياق الكلام يدل على انه الصحى وقال سبحانه واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فجدوا

ابا ليس قال ابجد المخلقة طينا قال اربك هذا الذي كومت على لمن اخرون الى يوم القيمة لاحتسبك في بيتك لا قليلا وانما خير منه
خلفتي من نار خلقت من طين دليل ثان على ان السجى للتكريم وذلك لان استدلال ابا ليس على غيرية نفسه فوق الما رضه ببل على
 ان امر السجى كان تجزية ادم عليه السلام ومقتضى الملوك الامم للاذى السجى للاصلح دون العكس فيه نظرا لانه قول بالفجر العقلي لا اشعوى
 لا يقول ببل مذهبه انما يقوم من الله شئ والجواب ان الدليل الذي على المعتزلة والفلاسفة او مبني على مذهب الماتريدية من تجزية
 الحق سبحانه عما يستجيب العقل ببقى في الدليل بحث من وجوه احدها انما يدل على تفضيل ادم فقط واجيب بانه لا قائل بالفضل ثانياه انه
 يدل على تفضيل رسل البشر على تفضيل عوامهم على عوام الملكة واجيب بان المدعى ان مجموع الأدلة تثبت المطلوبين لان كل واحد
 منها مستقل في ثبوتها ثانياه انه لا يتم الا اذا كان الامر لجميع الملكة وهو غير ثابت اجيب بان قوله تعالى في سجدة الملكة كلامه اجعون
يدعهم وهم تخصيص الامم بعضهم وامامنا قيل ان الله سبحانه ملكة مستعرة ومطالبة جمال جلاله لا يعرفون ادم ولا غيره من المخلوقات
 وانهم يومئذ يؤمنوا بالسجى ادم عليه السلام وانهم العالون المذكورين في قوله تعالى ابا ليس استكبرت ام كنت من العالين فهو مدفع بهذا الآية
 وان ذكره بعض اهل الكنف الثاني ان كل احد من اهل اللسان اى لغة العرب والمراد من له معرفة باساليب كلامهم يفهم من قوله تعالى
 وعلم ادم كلامها كلها الآية نصب مجاز وف اى تم وهو قوله تعالى ثم عرضهم على الملكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحنا
 لا علم لنا لا علمنا فلما انت العليم الحكيم قال يا ادم انبئهم باسمائهم فلما انبئهم باسمائهم قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم
 ما تبين وما كنتم تكتمون ان القصد منه الى تفضيل ادم على نبينا وعليه السلام على الملكة والى بيان زيادة علمه وبيان استحسانه
 العظيم والتكريم وقر بعضهم هذا الدليل بان ادم على نبينا وعليه السلام اعلم ولا علم افضل لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين
 لا يعلمون ويؤد عليه ان لهم علما عظيمة اصعاف العلم باسمااء شاهدة للروح المحفوظ والانظار التجارية المتفاوتة وايضا لو تم لزم ان يكون
 الاعرف بالغات افضل من غيره والذم اختراع التواريخ من دلالة التسياق الآية على تفضيل افضل الثالث قوله تعالى ازاله اصطفا واصطفا
بركز برن ادم ونوحا قال الحاكم في المستدرک سمى نوحا لكثره بكاءه واسمه عبد الغفار فعلى هذا نخرج عنى من النجاة قال بعضهم محج معناه السك
 واختلف في انه قبل ادريس اوبعد وقال ابن جرير ادم بعد وفات ادم بمائة وستة وعشرين عاما وقال ابن عباس كان بين ادم ونوح عشرة
 قرنين ثم اراه الحاكم وفي حديث المرفوع بعث الله تعالى نوحا بعين سنة فلبث في قومه الفسقة الا خمسين عاما وعاش بعد الطوفان ستين سنة
 حتى كثر الناس وفشا رداء الحاكم في المستدرک والبشر بعد منسل وحده قال الله تعالى وجعلنا ذرية هم الباقين وذكر وان العرب الفرس و
 الزم من اذ كانهم واللش والسند الهند من اذ كانهم وايحوج وما جوج والصقلاب والترك من اذ كانهم وهذه الثلاثة ابناء نوح عليه السلام
 وهواول من جاء بالنخ وحرمة كلهم الاخت وال ابراهيم الحق واصمئيل يعقوب ويوسف وسائر انبياء بني اسرائيل ونبينا محمد صل الله
 عليه والرحم وعليهم و ابراهيم قيل اسم سرى معنى اب رحيم وقال المورخون كانوا اولادته بعد الفسقة من خلق ادم وعاش مائة وخمسة و
 سبعين وعن ابى هريرة ما تأنى له الحاكم قال عمران بن ادم رحلين صالحين احدهما عمران بن يصهم وهو والد موسى هارون عليهما
 السلام وثانيهما عمران بن ماثان وهو والد ابراهيم ام عيسى عليه السلام كان بعد الاول الف وثمان مائة سنة والمذكور ههنا هو الثاني على الصحيح بقرينة

مابده وقيل الاول على العليين والملائكة من جملة العالم وقد خص مزدلك اى حمادول عليه الاية بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل
الملائكة يعنى ظاهر الاية يدل على تفضيل ال ابراهيم وال عمران كلهم من الرسل وغيرهم على جميع الملائكة من الرسل وغيرهم لكن تفضيل
العامة من اولادها على رسل الملائكة خلاف الاجماع فيكون مخصوصاً من عموم الاية نبقى معمولاً به فيما عد ذلك اى بقى حكم الاية ثابتاً فيما
سوى تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة وهو تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة وهذا مبنى على ان
التخصيص انما وقع من الحكم الذى دل عليه الاية وقصر بعضهم فحمل على التخصيص من بعض الفاظها وذلك اما تخصيص غير الانبياء من ال
ابراهيم فيكون المراد انبياء اولادها فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط لا تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة واما تخصيص رسل
الملائكة من العالمين فيراد بالعالمين ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط لا تفضيل رسل
البشر على رسل الملائكة ولغرض ان هذه المسئلة طنية يتبقى فيها فعل مجهول والظرف مفعول مالم يعم فاعله بالادلة الفنية جواب
سؤال وهو ان العالم الذى خص منه البعض يكون ظنى الدلالة على ما تقر فى الاصول فلا يصح دليلاً على مسئلة اتفاقية وحاصل الجواب ان
المسائل الاعتقادية ثمان احدها ما يكون المطلوب فيه اليقين كوحدة الواجب تعالى وصدق النبي صلى الله عليه وسلم وانها مما لا يخفى فيها
بالظن كهذه المسئلة والاكتفاء بالدليل الظنى انما لا يجزى في الاول بخلاف الثانى اذ قلت قد ادم القرآن اتباع الكفار والظن في دينهم قال تعالى
ان الظن لا يغنى من الحق شيئا واستدل به المتكلمون على ان الظن محطوف في العقائد قلت المذموم والمخطوف هو الاكتفاء بالظن بحكمه من
النظر الصحيح المنفي لليقين حيث يكون المطلوب تحصيل اليقين واما اذا قام الدليل الظنى على حكم فلا يخفى في استقامة على حسب الظن بل
يكون خارجاً محطوفاً كقولنا خلاف الدليل الرابع الاشارة يحصل لفضائل الكمالات العلية والعلوية مع رجح العوائق من العوق وهو المنع
والموانع عطف تفسير من الشهرة والغضب الشهرة قوة تجلب المنافع من مطعم وملبوس وخوها والغضب قوة تدفع المضار فمما افتت الاول
جلد الحرام والثانى الايل بلا حتى وسنجد للحاجات السنوج بالضم الظن عطف على وجوب الشهرة الضمنية الشاغلة المانعة عن القيام
الكمالات ولا شك ان العبادات وكسب الكمالات مع الشواغل والصوائف اى للموانع اشق اى اصعب وادخل في الاخلاص فيكون اقل لسان افضل
من الملك اذ طاعتهم طبيعية كالنفس للسان وهذا الدليل الزاهي لا يتناه على الحسن والقيم العقليين اما الاشارة فيجوز عندهم الثواب الكثير عطامة
قليلة غير شاقنة واستدل بعضهم على المطلوب بقوله عليه الصلوة والسلام افضل العبادات اجرها بانها لاهلة والزاد المحمدي اى اشهدا فيه نظرم
حيث صحه الحد يث اذ قال الزكري الخليل وقال ابن القيم لا اصل له وقيل هو من قول بن عباس وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة
كالقاضي ابى بكر الباقلافي وابى عبد الله الجبلي والاشعراذى اسحق الاسفراينى والشيخ محمد الدين بن العربي صاحب الفتوحات اى تفضيل للملائكة
وقسوا بوجوه الاول للملائكة اجراس مجردة عن الادة اى ليست اجساماً ولا فائمة بلاجساماً كاملة بالفعل فان الحكماء زعموا ان المجرات ليس
لهالكال منتظبل كل ما يمكن لها من الكمال فهو حاصل لها بالفعل لزعمهم ان الحد يث يستدعى مادة مبراة من مبادئ الشر والافات كالشهوة
والغضب تمثيل لمبادئ واكثر الافعال القبيحة صادرة عن هاتين القوتين وعزطلت الهوى والصورة اى عز الصفات الجسمانية المشابهة بالظن
في منعها عن مشاهدة الاسرار الالهية قوية على الافعال العجيبة كتحريك السحب الرياح وانزال الامطار احدث الحفظ الزكوالى تصوير الالجنة

مائة بالكواثر زعم ان كل ما هو مجرد غير متعلق بدن فهو عالم بكل كائن لان العلم ممكن له وكل ممكن له ممكن حاصل بالفعل ما فيها و ايتها
 بد لان من الكواثر من غير غلط والجواب ان بنف ذلك اى بنا و ه على الاصول للفلسفية و الالهيية لا الملكة عندنا اجام لطيفة
 وليست مجردة نبط ما عرفوا على التجرد و لو سلم التجرد فالاسلم ان كل كمال ممكن فهو حاصل لها بالفعل وانها علة بكل كائن وايضا البحث انما
 هو عن الافضية بمعنى الكثرة الثواب وكان الواجب على الثالث ان يذكره ايضا ليكون جوابا عن الكلايات المسلمة عندنا كالتبري عن الشهرة
 والفضب والقوة على الافعال الجيبية ولكن تبع صاحب المواقف واذا كان كذا ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون و
 يستفيدون منهم بدليل قوله تعالى على شدي القوي احد مفعولى التعليم محذوف اى يعلم الوحي صلى الله عليه واله وسلم شدي بقوله
 وهو جبرئيل عليه السلام ومن قوله انه رفع مدق قزم لرب على جناحه على السماء ثم قلبها وكان يصير على اعم من الكفار فيهلكون في الحين وقوله
 تعالى نزل به اى بالقران المرح الامين وهو جبرئيل لانه امين الله تعالى في تبليغ الوحي بلا زيادة ونقص على قلبك خص القلب لا معدن
 العلم ولا شك ان العلم افضل من التعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى وملئكته انما هم المبلغون واسناد التعليم اليهم مجازى وايضا البحث
 في كثرة الثواب وايضا كثيرا ما يفوق التعلم على العلم الثالث انه قد اطرقتشديد الطاء ولا طراد هو الوقوع على فهم واحد بلا اختلاف والكتاب
 والسته تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء نحو كل امن بالله وملئكته كونه ورسله وفي الحديث الايمان ان تؤمن بالله وملئكته ورسله
 وما ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك اى تقدمهم في الذكر كتقدمهم في الوجود كما في قوله تعالى لا تاخذة سنة ولا نوم
 اذ لولا رعاية التقدم في الوجود لكان تاخير السنة اولى الازمان و جرد هم اخفى لاحتمال بهم عن الابصار فالايان بهم اقوى اى اصعب حصولها
 من الايمان بالرسول لان الوهم قد يتكروج غير المحسوسات والتقديم اولى والحاصل انه ليس علة التقديم هو الشرف كما زعم ويجوز ان يكون
 التقديم لتوقف الايمان بالرسول على الايمان بالملك ملائكة لانهم المبلغون للوحي والا و امر النواهي الرابع قوله تعالى لا يستكشف المسيح الاستكشاف
 عار وثناك اشتم والمسيح عيسى عليه الصلوة والسلام سمي به لانه كان يمسح المرضى فيعانون وكان جبرئيل عليه السلام مسحه حين ولدوا
 لان كان يمسح اى الصوف ان يكون عبدا لله اى لا يستحي عن العبودية ولا الملكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون ذلك
 افضلية الملكة من عيسى عليه السلام اذ القياس ومثله من التركيبات الترتي من الالهي الى الاعلى يقال لا يستكشف من هذا الامر
 الترتي ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير فثبتت الملائكة افضل من المسيح لا تأكل بالفصل اى بالفرق بين عيسى عليه السلام و
 غيره من الانبياء اى لا تأكل باهم افضل من عيسى عليه السلام و اقل فضلا من باقي الانبياء فثبتت فضلهم على الكل والجواب ان النصارى
 استنطقوا المسيح بحيث يرتفع برعهم من ان يكون عبدا لله بل تالوا ينبغي ان يكون ابنا لله لانه مجرد لا اب له تفسير للمجرد وهذا غير التجريد
 الذى يقوله الفلاسفتى العقل والارادة وكان يبرئ الاصح الاجراء بتخليص المريض عن المرض وقال ابن عباس الاكمه من ولد اعمر اراه ابن
 جبرير في حرايته عنه قال الاكمه الاصحى المسوح العين اراه ابن ابي حاتم وزعم صاحب الكتاب انهم يكن في هذه الامم اكمه غير قتادة بن عازمة
 التابعى الغسوق وقال مجاهد الاكمه من يصر بانها ترون الليل اراه ابن المنذر والاصحى هو الذى على جلده بياض قال اهل التفسير بعثت في
 زمان الطب فارأى يوم خمسين الفاشط والايان ويجى الموقى قال معاوية بن قرة سالوه احياء اسم من نوح فحرف فخرج اشط ومات وهو شاب

الحمد لله عن تصحيح غير كتابه
 ولو نزل القرآن من عند غيره
 فاستلكت اللهم ستر عيوبه
 فلست على عقلي وعلى بواقي
 بضاعتى المرصطة خذها تكريماً
 لقد متنى ضرُّ وحثُّك سائلاً
 وجودك بحرّاً ذاخر متهوِّج
 وغاب عن العواصم غايته قعره
 وانت تعين العبد خيراً عانته
 ولو لم تداركه بفيض مسلسل
 ولو لم يُعنه من جنابك عصمة
 فضاعف له يوم الجزاء ثوابها
 وانت حفيظ الكل عن شرّ حاسد
 وصل على خير البرايا محمدٍ

داصحابہ الاخيار طرّاً والہ

وسلم بتسليم وجودہ اطلہ

تتمت

فهرس النبراس

الصفحة	العنوان	الرقم	العنوان
٢٢	علوم الفلسفة نيف وسبعون	٢	نظر المؤلف على الجهد والصلوة ووجه تاليف
٢٣	التقيد على المتكلمين ورحمة		الكتاب وتاريخه
٢٥	حقائق الاشياء ثابتة	٣	ترجمة الشرح القناراني
٢٩	انا ابن الجحيم وشعري شعري	٥	معنى الذات والصفات
٣١	تقدير المضاعف شاعر حتى جاء في القران	٦	بحث الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم
	زهراء الف	٤	اسماء النبي صلى الله عليه وسلم ومعجزاته
٣٢	بيارة السوفسطائية	٨	رحم الشيعة في ذكر الاصحاب في الصلوة على
٣٣	تقسيم العلم		النبي صلى الله عليه وسلم
٣٥	ولحسن قد يفلف كثيرا	١١	ترجمة العلامة النسي
٣٤	واسباب العلم ثلثتة	١٣	البحث في عطف الانشاء على الاخبار جرحا
٣٥	اما اللوحس الباطنة للز		وتعديدا
٣٩	الخبر الصادق والخبر المتواتر	١٣	وجوه عدم تدوين الكلام في زمن الصحابة
٥٧	والنوح الثاني خبر الرسول صلى الله عليه وسلم		والتابعين
٥٧	تعريف الرسول صلى الله عليه وسلم	١٤	الادلة الشرعية اربعة
٥٥	والمعجزة امر خارق	١٨	حديث تفرق امتي على ثلاث وسبعين للز
٦٢	واما العقل وهو قوّة	١٩	ترجمة رئيس المعتزلة واصل بن عطاء
٦٣	المباحث المتعلقة بالعقل	١٩	ترجمة للحسن البصري
٤٠	والهام ليس للز	٢٠	ترجمة الى الحسن الاشعري
٤٢	وتقليد المجتهد	٢١	مسئلة نجات الاطفال
٤٣	الكلام في حدود العالم	٢٢	بيان الاشعرية والماتريدية
٨١	وهو الجزء الذي لا يتجزى	٢٢	اول من نقل الفلسفة الى العربية

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
١٩٢	والمقتول ميت باجله	٨٢	بحث الكرة
١٩٣	مسئلة تغير القضاء من مزال الاقدام	٨٦	في اثبات الجوه الفرد بجماعة عزيمات الفلاسفة
١٩٦	الكلام في الرق - لجلال الرق والحرام الرق	٩٣	المجودات على ثلثة اقسام
١٩٨	الكلام في الهداية والضلالة والله تعالى يضل	٩٦	والمخبرات للعالم هو الله تعالى
	من يشاء ويميدى من يشاء	١٠٢	الدليل على توحيد البارى عزوجل برهان التامع
٢٠٢	وما هو اصله للعبد ليس بواجب على الله تعالى	١٠٨	لملى القادر العليم
٢٠٥	عذاب القبر وثوابه	١٢٥	وله صفات
٢١٠	والبعث حق	١٢٨	وهى لا هو ولا غيره
٢١٣	والوزن حق	١٣٣	العلم وهى صفة ازلية
٢١٦	وقراءة الكتاب حق	١٣٩	والكلام هو صفة ازلية
٢١٤	والمحوض حق	١٣٣	والقران كلام الله غير مخلوق
٢١٨	والصراط حق	١٥٢	الكلام فى التكوين
٢١٩	والجنة حق والنار حق	١٥٩	الكلام فى الامراة
٢١٩	مسئلة المحرق والا لتنام	١٦١	الكلام فى رئية البارى سبحانه
٢٢٣	الكلام فى الثواب والعقاب	١٤٠	الكلام فى خلق الانعال
٢٢٣	بحث الكبيرة والصغيرة	١٤٣	مسئلة القضاء والقدر
٢٢٦	الكبيرة لا تخرج عن الايمان	١٤٤	وللعباد افعال اختيارية يترتب عليها
٢٣٣	ويغفر مادون ذلك لمن يشاء		الثواب والعقاب
٢٣٣	البحث عن التوبة	١٤٨	مسئلة الجبر والاختيار اصعب المسائل
٢٣٥	للخلف فى الوعيد		و فيها ستة مذاهب
٢٣٦	ومجي العقاب على الصغيرة	١٨٢	الكلام فى الاستطاعة
٢٣٨	والشفاعة ثابتة	١٨٤	الكلام فى التكليف ولا يكلف العبد بما
٢٣١	واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون فى النار		ليس فوسعه
٢٣٥	والايمان واللغة التصديق	١٩١	الكلام فى التوليد الاثر المترتب على فعل العبد

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
٣٠٩	نصب الامام واجب بالاجماع	٢٢٩	ان الايمان في الشرح هو التصديق
٣١٠	فراض الامام والتليفة	٢٥٣	والايمان لا يزيد ولا ينقص
٣١٣	بيان الائمة على مذهب الشيعة	٢٦١	والايمان والاسلام واحد
٣١٣	المنتظر المهدي	٢٦٣	الايمان بضع وسبعون شعبة
٣١٦	ويكون الامام من قريش	٢٦٨	الكلام في النبوة وفي ارسال الوسل
٣١٤	ولا يشترط ان يكون الامام معصوماً	٢٤١	البحث على المعجزات
٣٢١	ويشترط ان يكون الامام من اهل الولاية	٢٤٢	اقسام الخوارق سبعة
٣٢٣	ولا يعزل الامام بالفسق	٢٤٣	اول الانبياء آدم واخرهم محمد صلى الله عليه وسلم
٣٢٤	ويكف عن ذكر الصحابة في الانجيل	٢٤٥	الدلائل على نبوة خاتم الانبياء عليه السلام
٣٢٩	محاربات الصحابة في واجبة التاويل	٢٤٦	وجوه اعجاز القران
٣٣١	اللعن على يزيد خلاف التحقيق	٢٨٠	نزول عيسى عليه السلام
٣٣٤	والنصوص تحمل على ظواهرها	٢٨١	تعداد الانبياء عليهم السلام
٣٣٩	ومع النصوص الاستهزاء بالشيعة تكفر	٢٨١	شرايط قبول خبر الواحد
٣٣١	والامن والياس من الله كفر	٢٨٣	مسئلة عصمة الانبياء عليهم السلام
٣٣١	ومن قتل اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة	٢٨٤	وانضل الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم
٣٣٣	مسئلة علم الغيب	٢٨٤	الملائكة عليهم السلام
٣٣٦	مسئلة ايصال الثواب	٢٩٠	بيان الكتب المنزلة
٣٣٨	آداب الدعاء	٢٩٢	بيان المعراج
٣٣٩	دعاء الكافر	٢٩٥	كرامات الاولياء حق
٣٥٠	بيان اشراط الساعة من خروج الدجال وغيره	٢٩٩	وانضل البشر بعد الانبياء ابو بكر الصديق في
٣٥٣	المصهد يخطى ويصيب الاحاديث في هذه المسئلة	٣٠٠	بيان الخلفاء الراشدين في
	هو ائمة المعنى	٣٠٣	وخلافة الخلفاء الراشدين في
٣٥٦	ورسل البشر افضل من رسل الملائكة الخ	٣٠٤	توجيه محاربات الصحابة في
٣٥٦	نظم المؤلف قدس سره في الخاتمة	٣٠٤	اختلاف معاوية في وعلى في
	تمت		

