شبكة الألوكة

مكتبة الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية

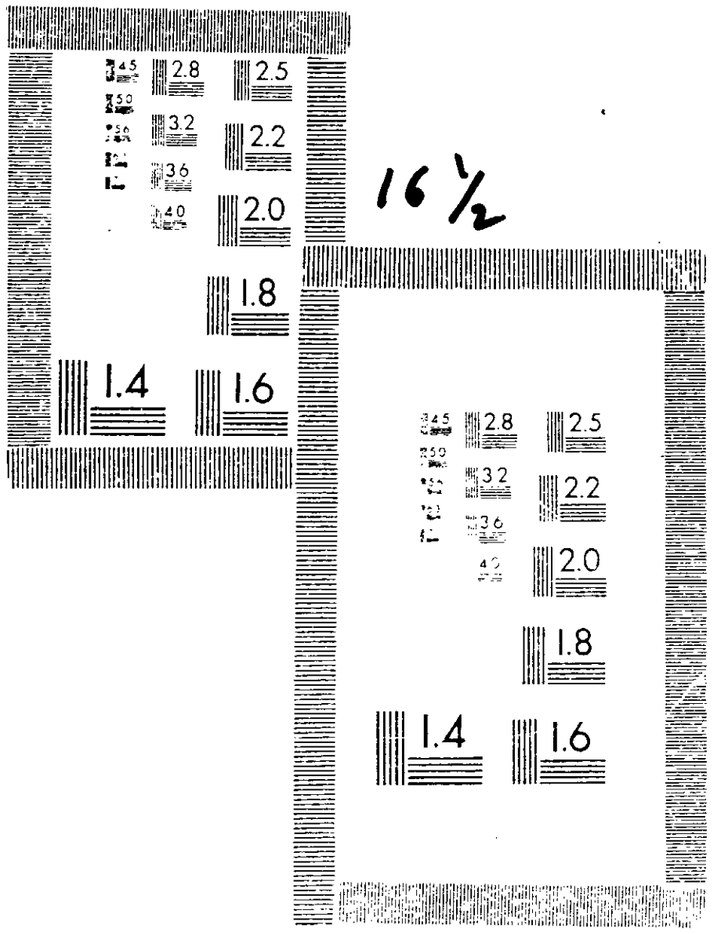
مخطوطة

حاشية الكستلي على شرح العقائد

المؤلف

مصطفى بن محمد (الكستلي)

شبكة الألوكة
www.alukah.net



شبكة الألوكة
www.alukah.net

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية

النسخة الأصلية لهذه المخطوطة
محفوظة لدى مركز الملك فيصل
للبحوث والدراسات الإسلامية
" قسم المخطوطات "

The original manuscript of this film is available in the King Faisal Centre for research and islamic studies,
"Manuscripts department"

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية

FILM NO:- 2039

MICROFILMED BY

THE KING FISAL CENTRE

FOR RESEARCH AND

ISLAMIC STUDIES

DATE FILMED:- 15.6.1412

٣٩٢٩

حاشية الكستلي على شرح العقائد

مصطفى بن محمد القسطلاني

١١٨ ب

١١ ا

١٣٨ ١٧/١٨

شبكة الألوكة
www.alukah.net

٢٩٢٩

٢٩٢٩

من كتاب كسدل رحمه الله عليه

ابوالبشر آدم ع
خلقتندی
۷۳۹۲

شیث ع زماننده
۶۹۸۴

نوح ع زماننده
۴۲۶۶

ابوخلیل ع
زماننده
۵۰۶۳

یعقوب ع زماننده
۳۶۷۲

نوح ع
۶۰
زماننده
۵۰
ع

طوفان
زماننده
۱۹۶۶

لوط ع زماننده
زمین خسف
۷۵۸

یوسف ع زمانده
۳۵۹۸

کعبه بنیاد اولی
اولا
۶۷۹۸

ادریس ع فرموده
نقل ایدلی
۵۶۴۷

طوفان بیل ع زمانده
۲۶۴۷

احقاف ع زماننده
۳۷۰۵

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الحمد لمن وجـ ... وجه كما وجب له السجود وفاض له
الجود فغاض ... وجوه على ما شرح صدري لعقائد الاسلام
وحبانا الشرايع و ... ام والصلوة ازكى ما كان على اشرف
من وجد وبقعة ا ... وعلى آله البررة الكرام وصحابته الخيرة العظام
ما لآلات النور بالقو ... تلألات النور والدور فهذا
عقد من الفرايد علّ ... ى شرح العقايد للعلّامة مسعود التفتازاني
اسعده الله بفوز الام ... نظمته بافتراح جمع من الاخوان وخلق
الخلّان واعتناء لهذا ... تاب من هو بمنزلة اللباب من اولى الالباب
اكمل الورى واكرم من فوق الثرى لم يُرَ ولم يُرَ من يُدانيه في
الفضائل ولم تسمح ولم يسمع بمثل معالمه في الاوايل
بوادر بدهته بغاية ا ... د الفضلاء ونوادر كلمته بضايع مصانع
الحكماء لا يذكرون ا ... به قدم راسخ ولا يسمع رأى الا ومحكم رأيه
لدى راسخ لو فاضله ا ... سينا لفاصله مهنا ولو عاصر سحبان وايل
لما سمع لفصاحته ... ن ولو خطب يوما بحفاظ لفاظ فتى بن ساعدة
قبل ان فاظ وايا ... س في زمنه لما ذكر الناس من زكنه ولو
ساجل حاتم في ... لتسجل حتما عباءته ولو بارز عمرو بن معد
لبرز عمرو في ... قدوة للطايفتين اعيان الملة وارکان الدولة

واسوة في الفضيلتين ما نتهى بالقوم الـ ... ابهى على الفوق
العملية باسط بساط الامن والامان وما ... د العدل والاحسان
الصاحب الاعظم والملك المعظم بدر الملـ ... ـن فخر الملوك
والسلاطين لازال مسعودا وكاسمه ... لحون الملة وكنا ركينا
ولبيضة الملك حصنا حصينا واعلا ... م تعلو بجمن عنايته على
فرق الفرقدين والوية الولاية تسمو ... عنايته الى سمك السماكين
وظهر كفه منهلا موردا تزدحم عليه ... الصناديد والاقيال ويطفن
كفه سماء هاموا بستزل منه شآبيب المنى والآمال فلقد عم العالم
باشمل الانعام ولقد خص الخاص باجمل الاختصاص لكن الزمان
الظلوم والدهر العسوف الغشوم قد عانني عن الاستعادة
بخدمته والاكتحال بتربة عتبته ولم يحظني من جزيل نواله وجميل
افضاله واشباله الا شفا من جرف هار لا يستقل حامله ولا
بشعب صدع بال ذي انكسار فكنت برهة من الزمان وامدا مديدا
ابلاني فيه الجدد اه اتحزن حينا واتاسف واتاوه طورا واتلهف
واتململ بلعل وليت واتمثل بحالي به ... وبدر اضاء الارض
شرقا ومغربا وموضع رحلي منه اسـ ... ـاجيل نظري في واحد
من العمل ينظمني في سلك خصائه من لا ... ـر وكان التفكر
يكدي والتدبر لا يجدي لما لم من علو الـ ... تفاع المكان مع
ما في من انضاع الحال وعدم اتساع المجـ ... ـانى من الدمع لتسويد

هذه الأوراق لم يكن مما لاق نظره أوراق لكن المرجو من
سعة ساحة كر- سحة باحة مجالسين شيمه أن يعفني عن
مواضع ذلل عود تن الطرف عن مواقع خلله ويعذرني فيما
لم يصب فيه سا- لم يصل الى تحقيقه فهي فاني بقصور
باعي من امر التصنيف مقر وعلى هذا الاعتراف ما عشت مصر
على ان الامر لله يفعل ما يريد وينقص من خلقه ما يشاء ويزيد
وهو المسؤل لنيل الارشاد ومنه المبداء واليه المعاد وها انا
اخوض في المقصود باذلا كنه المجهود بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله بداءة كتابه بالبسملة وعقبها بالحمدلة اقتداء بالكتاب المجيد
المفتتح بالتسمية والتحميد وعملا بالاثر المأثور والخبر المشهور
كل امر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال
لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم ومعنى بداءة الامر ذي البال
باسم الله ان تقدم ذكر الله على كل ما يستطرق اليه بدء وتجعل اول عمل
تعمله ذكره فعقبه بباقي عملك على ما هو المعنى الشايع المتبادر
من بدء الشيء بالشيء وقد نقل عليه العلامة في الكشاف ووقع
عليه عمل اهل الحل والعقد من عهد رسول الله صلعم الى عهدنا هذا
ولهذا قالوا ان ما في احدى الحديثين تعارضنا اذا العمل باحدهما
يفوت العمل بالاخر فالباء فيه للالصاق مثلها في قولك به داء
واقسمت بالله والبدء يصدق باسم الله يصدق الداء بالرجل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والقسم بالله ولا يحوز حملها على الاستعانة اذ هي انما يتصور في
الامور التي لها شان وخطر من حيث ان الحديث افاد انها خداج
لا يعتد بها شرعا واذا تمت حسا ما لم يصدر باسم الله فكان بمنزلة
آلة الاستعانة على اتمامها وآما البداءة ومحققات الامور فلا يتصور
فيها ذلك لتمامها بدونها حسا وشرعا على العباد وصونا لذكر الله
عن الابتذال ولا على الملابسة لان باء الملابسة يفيد تلبس فاعل الفعل
الذي وقع في حيزها او مفعوله لجر ودعا حال تلبسه بذلك الفعل كما في قولك
خرج زيد بثيابه وكلمته الرحمن باد وانها فيكون المعنى وجوب
تلبس الفاعل بذكر اسم الله حال تلبسه بفعل او جزء من الامر المشروع
فيفوت المعنى المراد على انه قد لا يمكن ذلك في بعض الافعال كالنلاوة و
الاكل والشرب ونحو ذلك من الاشياء ما قيل من ان تعلق اسم الله بالفعل
المقصود في قول الفاعل باسم الله تعلق الاستعانة او الملابسة فظن ان الحال
في لفظ الحديث على ذلك حتى قد لا يعارض بين الحديث ان يمكن الاستعانة
في عمل واحد بامرين وكذا صلوة مثل ذلك في التلبس بار تكاب تعسف ثم
ان الآية الكريمة المبتدأ بها كتاب الله مع بيان الحديث وكيفية العمل بها
حيث وصف الله نفسه فيها اثناء التيمن باسمه بكونه معطيا جلايل النعم
ودقايقها فاتى بالحمد الذي هو الوصف الجميل قبل الفراغ من امر التسمية
فظهر ان التسمية لكونها ذكر الذات تحسن تقديمها بوجه ما على الحمد الذي
هو ذكر الوصف قدر ما يندفع به ضرورة امتناع الجمع بينهما في البدا

www.alukah.net

فكون البدء بالحد أضافيا فوبيا من الحقيقي واما جعل الابتداء امرا
عرفيا ممتدا فلا يخفى ما فيه وقد اجيب عن حديث التعارض بوجوه
أخر غير طايلة لاتطيل الكلام بذكرها نعم المتوحد بجلال ذاته اى
المستبد به من توحد فلان برأيه اى تفرد به والمراد بجلال ذاته
تنزيهه عن سمات النقصان وغير ذاته لما فيه من وصمة الامكان لانخ
عن النقصان واصل تفعل فيه ان يكون بمعنى استفعل كان المتوحد بداء
طلب استبداده به ولم يرض شركة غيره له فيه ثم شاع فاستعمل فى كل من
انفرد بشئ وحمل على معنى التكلف ثم جعل من قبيل تحلم الحليم اى بلغ
اقصى جهده فى فعل الحلم ليفيد ضربا من المبالغة وجعل الباء فى بجلال ذاته
للملابسة من ضيق العطن فى معرفة اللغة حتى ابتدع بعضهم لتفعل ههنا
معنى هو الصيرورة من غير صنع ومثلوا بتحجر الطين وفسروا به صار حجرا
بلا عمل ومدخل من الغير فاركا ومنه التكون والتولد ولم يشهد بصحة ما
ذكر نقل ولا دل عليه استعمال وتحجر الطين لم يثبت من العرب بل المستعمل
عندهم استحجر الطين ومعناه تحول الفاعل الى اصل الفعل فان الطين
تحول حجرا ويعبر عن هذا المعنى بالصيرورة نعم يستعمل عند الحكماء والا
طباء تحجر الماء وتحجر المادة ويريدون به حصول اصل الفعل للفاعل على
تمهل وتدرج كما فى تجوع وتعلم ومنه تكون وتولد . وكما اضافة
اراد اضافة الثبوتية ويقارنها الصفات الحقيقية وهى التى يتبادر
الى الفهم عند اطلاق الصفات وعرفهم مثل العلم والقدرة والارادة

وكمالها دوامها وعمومها وعدم تناميها على ما سبق عليها ولا
شك ان صفات المخلوقين عارية عن هذا الكمال فيكون هو متوحدا به
المتقدس اى المتطهر والمنزه والجبروت مثل العطموت
في الوزن وقريب منه في المعنى يقال فلان جبروت اى كبير وارادوا بنعوت
الجبروت صفات الافعال والشوايب الادناس والاقذار من
الشوب بمعنى الخلط والسمات جمع سمة مصدر وسمت الشئ
اذا اثرت فيه بكي المستعملة فيما حصل بالوسم ثم شاعت في كل علامة
وفي عطف السمات على الشوايب مبالغة في وصف افعاله بغاية الحكمة
والاتقان والعراة عن وجوه الخلل والنقصان والصلوة
لما كانت سعادة الدارين منوطة بمعرفة الاحكام الشرعية
والعمل بها وكان اخذها من جهة النبي عليه وصولها الينا من جهته
آله واصحابه رضوان الله عليهم اجمعين صار الصلوة عليه اصالة وعليهم تبعا
من رواد في حمده ثم فلا جرم اردفها والساطع الظاهر الجلي من
سطع الصبح ارتفع والبينة الحجة الواضحة ولا يبعد ان يكون المراد
بالبينات آيات القرآن والحجج ما عداها من المعجزات وفي افراد الساطع
وجمع الحجج دلالة على ان الحجج مع تعددها في ذاتها يجمعها معنى السطوع و
يشملها بطريق التواطؤ ولواذ عاء وكذا الحال في واضح البيان وجمع
الحجج والبيان راجع الى النبي عليه ورجوعه الى الله ثم لما توهم بعيد
في اللفظ ركيك في المعنى لان اضافة المشتق وما في معناه انما هي باعتبار

شبكة الألوكة
www.alukah.net

المضاف فيكون العلم حينئذ والمؤيد بالحجج الدالة على النبوة فيخرج الكلام والمقصود والمقصد انه علم مؤيد بالحجج الدالة على نبوته وفي وصف الآل والاصحاب بهداية طريق الحق وحمايته اشارة الى وجه الصلوة عليهم وان طريق الحق يحتاج الى من يحميه ويذب عنه ففيه رمز الى مباحث الامامة فيلخص لك مما سلف انه ضمن خطبته الاشارة الى مقاصد الفن على الترتيب المعتبر فيه من مباحث الذات واقسام الصفات والنبوة والامامة رعاية لبراعة الاستهلال

وبعد فان مبنى آه اما ان يكون معطوفا على ما قبله عطف قصة على قصة والجامع ان ما سبق تمهيد للتصنيف وهذا بيان سببه والعامل في الظرف ما فهم من السياق من مثل اقول او اعلم او الامر جار على ما سبق اليه الذكر ودخول الفاء مبني على توهم ان اجراء الموصوم مجرى المحقق واما ان يكون مفصولا عنه فصل الخطاب وهو نوع من الاقتصار فوتب من التخلص واما مقدره والفاء من قرائنها ودالة على مكانها وهي العاملة في الظرف والواو مزيدة تعويضا عن صورة اما وتوبيخا للفظ ولا يجوز الجمع حينئذ بينهما وبين اما وما وقع في عبارة المفتاح من قوله واما بعد فان خلاصة الاصليين فليس من الاحتصار في شيء بل ذكر فذلكة لما سبق وضبط اجمالي بعد بيان تفصيلي بمنزلة ان يقال وبالجملة والواو فيه للعطف وفائدة اما تاكيد مضمون الكلام والمقدار اصغاء السامع وتفصيل المجمل الواقع في ذهنه فما مل واساس

قواعد عقايد الاسلام هو الدين المنسوب الى نبينا عليه السلام وعرف الدين بانه وضع الهي سايق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات ولا شبهة في انه يشمل على اعتقادات حقة واعمال صالحة والاعتقادات كما يجيء منها ما يقصد به العمل ومنها ما يقصد به نفس الاعتقاد والقسم الاول هو المراد بعقايد الاسلام وهي قواعد له مبنى هو عليها وانما كان هذا الفن اساسا لها مع انها من مسائله لكونه عبارة عن الملكة التي سوتسل بها الى معرفتها وستقف على تتمة لهذا الكلام وهذه القرينة اشاره الى قول صاحب المواقف في عد منافع الفن الثالث حفظ قواعد الدين عن ان تزلزلها شبه المبطلين والتوبة السابقة الى قوله الرابع ان يبنى عليه العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول اخذها وافتراسها وذلك لانه ما لم يثبت صانع قادر موسل للرسل منزل للكتب لم يثبت كتاب ولا سنة ولا ما يتفرع عليهما من العلوم الشرعية كالتفسير والحديث والفقه وقد تحقق بما قررنا ان اضافة القواعد الى العقايد بيانية وانهما متحدان بالذات متغايران بالمفهوم والاعتبار ينصح عن ذلك لغطة في شرح المقاصد حيث عرف الكلام بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية ثم قال وهذا موضع العلم بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية فحري بكل ان لا تركن الى شيء مما يتكلفونه في هذا المقام ويتعسفون لتوجيه الكلام علم التوحيد والصفات الموسوم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بالكلام لما كان يسمى هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق
معناه اللغوي واغلب احواله واشرفها وسمتها بالكلام لمناسبه
بالكلام اعتبر بينه وبينها على ما سبق تفصيلها جعل علم التوحيد
والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها تعرف بها وعلامة
تدل عليها وعناية لهذه النكتة ٭ المجتبى عن عناهب الشكور
وظلمات الاوهام اشار الى منفعة ثالثة للفئ هي للطالب بالنظر
الى قوة النظرية كما ان المنفعة الثانية بالنظر الى اصول الدين
والاولى بالنظر الى فروعه وعناهب جمع عنهب بمعنى الظلمة
فذكر الظلمات مع الاوهام مجرد تفنن وان المختص شرع في
بيان شرف الكتاب المشروع والمهام الملك العظيم والمقصد بيان
علو درجة المبين في العلوم الاسلامية تمهيدا لما هو بصدده والآلاء
والملة متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان الوضع الالهي المذكور
باعتبار انه يدعى له الناس اى يطيعه بقاله دين وباعتبار انه طريق
يسلكونها ويجتمعون عليها يقال له الملة يقال طريق مملل اى ملحوب
مسلوك ومللت الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجمعت قطعته

دار السلام هي الجنة سميت بها لان اهلها يحيي بعضهم بعضا
بالسلام قال الله عز وجل والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم و
ايضا اشرف تكرمة تنال اهل الجنة سلام قولا من رب رحيم وقيل
لان من دخلها سلم من الافات وعن قتادة رضه ان السلام هو الله عز

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وداره الخنه فالسلام في الوجه الاول اسم من التسليم بمعنى التحيه
وفي الوجه الثاني مصدر سلم وفي الوجه الثالث يحتملهما لكنه استعمل
بمعنى السليم من النقائص او بمعنى المسلم في الاولى والعقبى
تشمل من هذا الفن على غرر الفوائد غرة كل شئ اكرمه وهي في
الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم وفرائد الدر كبارها
واحدها فريد واراد بالفصول العبارات التي يتقيد كل واحدة منها
بمسئلة من مسائل الفن هي باعتبار ما في ضمنها وبدر عليها من تلك المسائل
قواعد لدين الاسلام بها قيامه وعليها بناؤه وعطف الاصول على
القواعد قريب من التفسير واثناء الشئ تضاعيفه واحدها ثني
فقال انفذت كذا ثني كتابي اي في طيه واراد بالنصوص الالفاظ
المستعملة في معانيها الوضعية المتبادرة والمراد من اليقين المتيقن
اي ما من شانه ان يتيقن وفض الشئ صفونه واصله فض الخاتم
يعني ان تلك النصوص باعتبار مدلولاتها خيار المسائل التي يجب اتقانها
وتنقيح الجذع تشذيبه وهو قطع ما يفرق من اغصانه ولم يكن في
لبه والتهذيب التطهير محاولة اشار بالفاء الى ان ما بعدها
اعني محاولة الشرح الموصوف مسبب عما قبلها من شرف الفن وجلالة
قدر المختصر والمعضل بكسر الصاد المشكل من اعضل الامر وتوجيه
الكلام ابراز وجهه وذكر اذا لم يكن ظاهرا وتحقيق المسائل اثباتها
بالبرهان وتقريرها ذكرها وجعلها في قرارها وتدقيق الدلائل تطبيقها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

على الاخبار به والحمل التي لها محل من الا ... مواقع
المفردات لا غير ثم بنبهها وابتدأ بالنقل عن العلامة ويستدل عليه
بورودها في افصح الكلام قال الله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل
فان هذه الواو ليست من المحكي اذ لا يجامع عطفها الاتيان بكلام
تام لي بعيد لا يلتفت الى مثله لي من الحكاية فكيف الآية حجة على ما ذكرنا
قال وليس هذا الجواز مختصا بالجمل المحكية بعد القول اذ لا يشك
من به مسكة في حسن قولك زيد ابو عالم وما اجمله وعمرو ابن بجيل
وما اجوده وقد نوقش في كلامه بجعل الواو من المحكي اذ يمكن اجراء
التوجيهين السابقين فيه وانتصاب حسن المثال المضروب من غير تقدير
المبتدأ في المعطوف ثم وجوابه ان امكان الاجراء المذكور مبني على
كون حسبنا خبرا عما بعده يعرف ذلك من له دربة في معرفة اساليب
الكلام وقد صرح به كلام المعترض في توجيه اجرائه وبمثل ذلك الكلام
على انه مبتدأ ما بعده خبر كما هو الظاهر المناسب للمقام على ان
المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب ... ابتداء على الخبر مطلقا
في الكلام البليغ وعند خوف اللبس ... لام فان قلت ذكر
الأدباء ان اضافة كلمة حسب غير معرفة ... بي المحب او لكونه
في معنى الفعل ولهذا تقول مررت برجل ... جعله صفة وهذا
عند الله حسبك فنصبه حالا قلت غاية ذكره انها لا يعرف في بعض
المواضع بناء على التأويل المذكور وقد ... البلوغ مبتدأ في مثل

وهذا من مواضع اللبس اذ يصح جعل كل منهما مبتدأ فالتبس المراد منه

على المدعى وتحريرها التخليص العبارة عنها والكشف ما بين الحامل
الى الخلف وهو اقتص الاضلاع يقال طوى فلان عني كشحه اذا قطعك
كانه اخرج وذكر عن داخله ويقال طويت كشحي على الامر اذا اضمرته
وستريته والتجاف التباعد وارادوا بالاطناب الزيادة على القدر
الذي يتضح به المعنى المراد وبالاخلال النقص عنه وهو جيد
ونعم الوكيل ذكر بعضهم في شرح التلخيص ان جملة ونعم الوكيل عطف
اما على جملة هو جيد فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة
الاسمية الاخبارية واما على جيد وعطف الجملة على المفرد وان صح
باعتبار تضمين المفرد معنى الفعل لكنه في الحقيقة من عطف الانشاء
على الاخبار ولم يورد بما ذكر ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه
على انه لابد له من تأمل لتوجيهه وتعمل لتصحيحه وقد صرح بذلك فيما نقل
عنه حيث قال المقصد بذلك بيان الواقع لا الاعتراض ويؤيد استعماله
في تراكيبه ووجه العطف الاول بعضي المحققين بان قدر في المعطوف
مبتدأ بقرينة ذكره في المعطوف عليه وجعل خبرا عنه بالتاويل المعروف
في وقوع الانشاء آت خبر للمبتدأ فصار جملة اسمية خبرية معطوفة
على مثلها بلا محذور ووجه العطف الثاني لا يضمن المفرد المعطوف
عليه معنى الفعل فلم يكن في وقوع الجملة فلم يلزم عطف الجملة الانشائية
على الجملة الخبرية بل على المفرد فلا ولا محذور في عطف الجملة على المفرد والامر
عكسه بل يحسن ذكرا واردعي فيه نكتة ثم قال الامتناع في عطف الجملة الشبيهة

www.alukah.net

بحسبك زيد ومعمرو في كلامهم قال الشاعر بحسبك في القوم ان يعلموا
بانك فيهم غني مضر وفي الحديث بحسب ابن آدم اكلات يقمن صلبه
الحديث ومما يدل على ذلك دخول ان عليه قال الله تعالى فان حسبك الله
واما المثال فقد يكون زيد عالما الاب وجاهلا جدا وعمرو بخيلا الاب
وجوادا في النهاية وحسنه امرد وقتي يذكر ولا يوصف ولا يمكن
اقامة البرهان عليه فلهذا احال معرفته على المشاهدة على ان تقدير المبتدا
فيه لا يغنيه عن تاويل الخبر وان تكابر يغنيه عن تقدير المبتدا اعلم
انه صح العطف المذكور تارة بجعل المعطوف عليه لانشاء التوكل ليكون
من عطف الانشاء على الانشاء فعاد الاشكال الى عطف على ما عطف
عليه على انه مخالفة للظاهر من غير دلالة وتوجيه للكلام بما لا يرتضيه
صاحبه وبعدا للتناوة التي فهو انشاء لطلب الكفاية لا بما ذكره
واخرى بجعله من قبيل عطف الفقه على الفقه اذ لا يعتبر فيه
اتحاد الجمل المتعاطفة خبرا او انشاء بل في الغرض المسوق له الكلام
لكن التحقيق ان الفقه عبارة عن جمل متعددة متناسقة يستتم
الغرض من الاغراض فاذا عطفت على مثلها فالملحوظ بالذات
في ذلك العطف هو المجموع من حيث هو مجموع فلا يعتبر فيه الا ما هو
من احواله من حيث هو كذلك كونه مسوقا لغرض كذا بخلاف الخبرية
او الانشائية العارضة للنسب المعتبرة فيما بين اطراف الجمل الواقعة
جزاء منه فانها ليست من تلك الاحوال واعتبار مثل ذلك في الجملتين المتعاطفتين

وان ما توهمه الشارح من ظاهر كلام الشيخ [illegible] لكن لا تعويل عليه
وبهذا الكلام ما يصلح لتصحيح العطف الا ان يقصد الالزام على الشارح
بناء على ما قاله من انه رد هذا العطف وقد يقال الواو للاعتراض للعطف
وهذا توجيه حسن لو لا امكان الاخلال في نحو [illegible] اعتراض في اثر الكلام
هذا ما اردنا ذكره مما قيل في هذا المقام وما يتعلق به من النقض والابرام
ولنذيل البحث بعد طوله وتحقيق الحق فيه بقدر ما الفوق مجالنا
اعلم ان الاحكام الشرعية اراد ان يذكر [illegible] شروع في المقصود ما يفيد
للطالب مزيد استبصار في طلبه ويحرك من جد ونشاط في تحصيله
من تصوير الفن ووجه الحاجة اليه ونسبته مع انه لم يكن في زمن عظماء
الملة وسبب تسميته باسمه وحوم بجهات الشرف وبحوذ لك لكونها
توقف قصوى على الوجه الاكمل على ما تعلم الاحكام الشرعية الى
قسميها وتميز كل منهما عن صاحبه بالاسم والرسم وقد عرفتهما
مسائل الحاجة الى المدون بمعنى واحد وجرد ذلك حاجة الى معرفة
احوال الادلة وتدوينها للجزم اندرج في كلامه بعرف الفقه واصوله
وبيان الحاجة الى تدوينها سعيا لما هو المقصود دارا وبالاحكام
المسائل التامة التي تكون تعلم بها قصدا وبعرفة اقصودا كما صرح
به في التلويح ويدل على سياق كلامه ايضا وتالشه عنه كون العلم بها
ماخوذا من الشرع توقف على علم لا [illegible] منها ما تتعلق بكيفية العمل
اي يكون المقصود من معرفتها اصلاح العمل والاتيان به على وجه مخصوص

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ثم سعادة الدارين سواء كان طرفا هو العمل او شيء من اعراضه
والهيئات الاحقة به اولا ومن مهنا قال بعضهم موضوع علم الفرايض مع
كونه من العلوم العملية هو التركة وسمعوها وان كان اللحران يجعل موضوعه
بل موضوع الفقه مطلقا هو العمل كما هو المشهور حتى ان وجد قضية
لا يمكن ارجاع موضوعها الى العمل الا بتكلف بعيد وتعسف قبيح فيجب
ان يحمل ذلك على قبيل المبادي وسميت فروعية لكونها متفرعة على الاحكام
الاعتقادية على ما سبق اليه الاشارة وعمليه لتعلقها بالعمل لقيام لفظه
الكيفية مما لا حاجه اليه ولهذا لا تقع في عباراتهم في الاغلب وتعلق فايدتها
ان المستفاد من تلك الاحكام لا اصل العمل بل اعمال مخصوصه معتبرة بكيفيات
معينه وهيئات محدودة كما اشرنا اليه ومنها ما تعلق بالاعتقاد
اي يكون المقصود هو الاعتقاد بمضمونها فقط كالاحكام المتعلقه
بالتوحيد والصفات وقد وجه تسميتها اصليه بما عرفت من كونها مبنى
للاحكام العملية والاعتقادية لتعلقهما والعلم المتعلق بالاولى
اي المصدقات المتعلقه بالاحكام الشرعيه العمليه هي علم الشرايع و
الاحكام وتسميتها بالعلم لانها معناه الاصلي واضافتها الى الشرايع لان
تلك الاحكام لا تستفاد الا من جهه الشارع بان ينصب للابلاغ ما اراد
تستخرج منها فتكون تلك الاحكام شرايع اي مشروعات من شرع بمعنى سن
وقد تعار شبه تلك الاحكام بموارد الشارعة على ما هو المعنى الاصلي للشريعه
والى مطلق الاحكام لما ذكر من تبادر الفهم اليها عند اطلاقها الاحكام

والثاني اي التصديق المتعلق بالاحكام الاعتقادية و
اعترض عليه بان حجيه الاجماع من الاحكام الاعتقادية كما صرح به في اللمع
مع انها من مسائل اصول الفقه واجيب بان ذلك لا ينافي كونها من
مسائل الكلام لجواز اشتراك العلمين في مسئله وفيه بحث فان موضوع
اصول الفقه هو الادله الشرعيه من حيث اثباتها للاحكام وموضوع
العلم لا يتبين فيه فكيف يكون حجيه الاجماع من مسائل علم الاصول بل الحق
انها من مبادي الكلاميه اذ هو العلم الاعلى الذي ينتهي اليه العلوم الا قليلا
وفيه بحث من مبادئها وموضوعها وحيثياتها والمبحوث عنه في علم الاصول
هي العوارض اللاحقه له في كيفيه افاده الاحكام كركنه وشرطه وحكمه
وسببه كما ان بحثه عن سائر الحجج من هذه الجهته ولما كانت شروع
في بيان الباعث لتدوين العلمين ودفع ما سوهم من انه من محدثات
الامور واحداث لما لم يكن في الدين وقال عليه السلام شر الامور محدثاتها
واياكم ومحدثات الامور ومن احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد
وحاصله انه ان اردت بالبحث عن دليل وجود الصانع وتوحيده
والنبوة وغيرها وبالجدل عن المبداء والمعاد بدعة ومحدث فذلك مما
كيف والقرآن مشحون به وان اردت ان الاشتغال به على الوجه المتعارف
فما بيننا كذلك مما لم يكن لهذه الامور حتى قامت الحاجه لم يكن في زمن
الصحابه والتابعين وكذا الادله المنصوبه والامارات الموضوعة
للاحكام الفقهيه كانت قليلة في زمانهم وكانت الملكة المستفاد بالفقه حاصله

للاحادهم وان لم يكن هذا الترتيب والتدوين وبالجملة فهي البدعة
ما هي حسنة فان الزمان مختلف والاستعدادات متفاوته فقد تدعي
الوقت مصلحة يجب على اهله رعايتها وان لم يكن الشان فيما سلف
ذلك لصفاء عقايدهم علة للاستغناء عن تدوين علم
الكلام وهو دليله الوقايع مع ما عطف عليه علة للاستغناء عن
تدوين علم الفقه فدمهما على ما على ربهما لا للتخصيص اذ لا سبب
المقام على ما يخفى بل لتعليل الذهن الحكم المعلل بهما اذا ورد عليه من
غير تردد وان تنظيم الكلام على احسن النظام وتنسيقه على اكمل
الانتظام تقتضيه هذا التقديم كما يظهر للناظر العارف باساليب
الكلام فاستعملوا النظر والاستدلال لاستحصال المقاصد
الكلامية وضبطها وتدوينها والمواظبة على اشتغالهم بها على الوجه المتعارف
فنشا بينهم من تحرير الدلائل وتلخيص المقاصد والقدماء لصفاء
قرايحهم كانوا يستحصلون المقاصد من مقدمات مقنعة ويستيقنونها
اما بطريق الحدس واما بطريق الاستدلال من غير تكلف في تحريرها
وتطبيقها على القوانين والاجتهاد والاستنباط للاخراج
الاحكام الفقهية وضبط ما يحتاج عند عدم الاستنباط واثباته لكل
في الكتب لينتفع بها من بعدهم اما المقلد فيطبق عمله عليها فما يعتريه
في الاغلب واما المجتهد فيقف منها على مظان الاجتهاد ووجوه الاستنباط
فيسهل طريق الوصول الى مقاصدها ويكون ذلك بمنزلة الارشاد له على

ان العلوم انما تتكامل بتلاحق الافكار وتعابق الاحوال انما
تنجلي بعد تصادم الآراء فسموا ما بعد الى سموا
الملكة التي حصلت لهم من تتبع المآخذ وتامل الموارد مع معرفة
مواقع الاجتهاد وشرايط الاستنباط فتمكنوا بها من معرفة جميع
الاحكام العملية عن ادلتها ولو بعد حين ومعرفة احوال
الادلة اجمالا اي سموا ملكة حصلت لهم من تتبع اللغة والتصرفات
العرف والشرع واحوال دلالات العقل والنقل حين تهيأوا لمعرفة
احوال جميع الادلة الشرعية وافادتها الاحكام على وجه الاجمال تهيأ
تاما ومعرفة العقايد اي سموا ما يفيد معرفة العقايد
من الملكة الحاصلة من ضبط المقدمات الصحيحة العقلية والنقلية
مع معرفة وجوه الاستدلال حتى اقتدروا على معرفة العقايد عن ادلتها
هذا ما دل عليه ظاهر كلامه وبوافقه صريح كلام شرح المقاصد ومنها
ابحاث الاول ان كل واحد من التعريفات الثلثة منقوض بمجموع الملكات
الثلث لصدق كل واحد منها عليها لانها اقتدار المواد الملكة الواحدة وهلم
ملكات لانا نقول تلك الملكات اذا اجتمعت في شخص واحد
صارت حالة بسيطة هي مبدا للعلوم الثلثة وحالها هذا لا تحار الهيئة
التالفة على ان الملكة لو تعددت بتعدد متبوعها او تابعها من
العلوم لكان كل علم عبارة عن ملكات متعددة فلم يصح تقييد الملكة
بالوحدة وجوابه ان المراد بما يفيد في تعريف كل علم ما له نوع اختصاص

بافادة معرفة معلوماته فلا نقض الثانى انه يلزم مما ذكر ان من
حصل الملكات المذكورة ولم يحصل له معرفة شئ من مسايل العلوم
الملكة بالفعل كان عالما بها بالفعل وفساده ظاهر وجوابه منع
حصول تلك الملكات مع عدم حصول معرفة شئ من المسايل نعم لا يقتضى
معرفة الجميع ولا فساد فيه وتحقيق المقام ان العالم لكل صناعة
بالحقيقة هو عارف جميع مسايلها وللانسان بالنسبة اليها ثلث مراتب
الاولى يعبر عنها بالملكة وهو ان يحصل عند مباديه باسرها مع ما يتوقف
عليه استخراجه منها وسمى عند المتاخرين بالنسبة الى تلك العرفان
عقلا بالملكة الثانية استحضاره اياه بالفعل بان ينظر فى مباديه
ويحصل منها ما هذا اياه ويسمى عقلا مستفادا بالقياس الى
الثالثة ان يحصل له ملكة استحضاره بعد غيبوبته متى شاء من غير
تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل واسامى العلوم وضعت
وضعا اوليا بازاء ما يضاف اليه من اقسى العلوم اعنى التصديقات
المتعلقة بمسايلها لكنهم لما وجدوا مسائل بعض العلوم كعلم الفقه
جزئيات متفرقة وقضايا متباينة لا يضبطها ضابط ولا يحصرها عدد
وحد بل يكثر بكثر الوقايع وتزايد حسب تزايد الحوادث ولا يرجى حصول
معرفتها باسرها بالفعل لاحد بل مبلغ من تعلمها هو النهوض التام لها
اقاموا ملكة استنباطها لكونها مبدأ قريبا لها مقامها فسموها
باسمها وجدوا بعضا اخر منها شانها غير ذلك بل مسايلها قضايا

معدودة واحكام مضبوطة كعلم الكلام مثلا لكن التصديقات
المتعلقة بها اعنى العقل المستفاد امر لا يتيسر دوامه لنا بل كما يوجد
يفقد وكما يحصل يزول اجروا ما هو ملاك الامر فيه اعنى ملكة الاستحضار
مجراه وسموها باسمه ثم انهم ربما نسامحوا فاطلقوا اسامى العلوم فى
بعض الاستعمالات على مسايلها كما اذا قيل مثلا فلان يعلم الفقه
للعلاقة الظاهرة بين العلم والمعلوم ثم شاع ذلك وذاع حتى صارت
اسماء لها ايضا فتلخص لك من ذلك ان اسامى العلوم يطلق على المراتب
الثلثة المذكورة وعلى مسايلها فالاشبه ان تسمية كل منها باسم من الاسامى
يعم مقام الاشارة الى تسمية ما عداها ايضا لكنه لما كان الحاصل للانسان
الذى معه مدار حيوته من العلوم اما ملكة الاستنباط او ملكة الاستحضار
حيث انه لا يراد بقولنا فلان فقيه او متكلم غير ما اشير منها الى تعريفها
وصرح بتسميتها دون ما عداها اشارة الى تسمية اعنى التصديقات كما فى الاصل
فيما سلف واذا تحققت هذا فلنرجع الى المقصود فنقول ان المراد بالملكة
المذكورة ملكة الاستنباط كما هو الواجب فى علم الفقه فقد جعل ذلك
عبارة عن اقصى ما يرجى حصوله للانسان منه ومبلغ من يدرجهن فى
تحصيله وقضى وطره عنه وكيف يتوهم حصوله بدون معرفة شئ من مسايله
وبالجملة فالاستعداد التام للكل الذى اقيم مقام معرفة الكل مما يقتضى العادة
بامتناع حصوله بدون معرفة كثير منه وان اريد بها ملكة الاستحضار كما هو
الظاهر فى الاصوليين فالامر اظهر لان حصول ملكة الاستحضار لا يكون الا بكون

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الحضور وآنا فلما كما موالظاهر لان الشارح قد صرح بجواز كون
المراد منها ملكة الاستنباط في علم الكلام واذا جاز ذلك فيه ففي اصول
الفقه أجوز لان تعول كلامه ههنا لا يخلو عن الاشعار به في الاصول
لكنه موضع تامل السائل ما علل من ان سياق الكلام اعني قول عن تدوين
العلمين وترتيبها ابوابا وفصولا الخ يأبى عن حمل ما يفيد على الملكات
فان اريد بذلك ان التدوين وكذا ما بعده لكونه عبارة عن جمع الالفاظ
المترتبة الدالة على المسائل وادراكاتها لا عن اشتغال النفوس الدالة عليها
لا تتعلق الا بالمسائل وادراكاتها لانها الموجودتان في العبارة والكتابة
لا الملكات فيجب ان يكون السمة والتعريف لاحدهما لا الملكات فيرد عليه
ان كلامه لم يشعر بان السمة بازاء المدون ويكفي في انتظام كلامه ان يكون
معناه ان العلوم كانت حاصلة للاوايل لكن لم يعتنوا بتدوينها وتبويبها
وتمييز كل واحد منها باسم خاص لمعنى اغنائهم عن ذلك ولما فات ذلك المعنى
وحتت الحاجة الى ما ذكروه دونها من بعدهم وسموا ما هو حاصل لهم وقت
التدوين بالفعل كما كان حاصلا لمن سلف وبه يعرفون علماء كلامهم عنوا
باسامي مخصوصة وصنعوا كلا منها بازاء نوع منه على انكر قد عرفت ان بيان
تسمية كل واحد مما سمي باسم العلم يجري مجرى بيان تسمية ما عداه الشهرة
حال هذه السمة فما بالهم على الوجه الذي سلف بحثه ثم ان حمل
المسمى والمعرف في المسائل مما يأباه قوله بعد معروف كذا لان القول
بان المعلوم بعد لعلمه مما لا يتفوه به محصل والقول بان المسائل لكونها

مقرونة بادلتها تفيد مطابقتها معرفتها وكما يدل على قولنا خبر الرسول
تفيد كذا اشعر بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد
اطلاق اسم العلم عليها وشئ من المتعلم لانهم وكذلك ربما جعلها عبارة
عن ادراكها اذ الشئ لا تفيد نفسه والتحلي لتصحيحه باعتبار مغايرة
بين الشئ ونفسه بان يقال ثبوته من حيث انه وصف من الاوصاف
تفيد ثبوته من حيث هو هو على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد تفيده
صفة كمال تكلف بارد لا يلتفت الى مثله للتيمم الى التعريفات وبعد
ظهور الوجه الصحيح او بان النفع عبارة عن معرفة الاحكام المتعلقة
على وجه كلي عن متعلق بشخص دون شخص وعلى مفيد لمعرفتها على وجه
جزئي متعلق بشخص شخص لوسلم استقامة الجملة الى الفروع فلا
فلا تتصور مثله الا صولين على ما يخفى هو له لان عنوان مباحثه
اي الكتاب الدماء ثم غير العنوان وبقي الاسم بحاله هو له ولان مسئلة
الكلام كان اشهر مباحثه فسمي الكلام باسم اشهر اجزائه وكان التسمية
كانت بعلم الكلام ثم اكتفي بالمضاف اليه كما في شهر رمضان ويمكن ان يقال
لما كان كلام الله موضوعا لبعض مسائله وقد كثرت النزاع في مباحثه سمي
بالكلام لجزم هذه المخالفة هو له ولانه ورث قطعا قدمن على الكلام
فسمي به تسمية السبب باسم المسبب ووجه اختصاص هذا العلم الى العلوم
الاسلامية كثيرة علم المنطق الى الفلسفة فسمي بالكلام المراد فالمنطق تنبيها
على هذا المعنى لكن نفع الكلام بطريق الفيض والاحسان ونفع المنطق

ثبوت ه

اذا المتبادر من الاحكام الشرعية ما يعم الاحكام العلمية والعملية
ان جعل اصوليا من العنابة الدينية والعرف
سما ان المراد من العنابة اعم فهما اعم فلا يخفى
الكلام في التعريف كما لا يخفى على
ذي ابه في صناعة العلم الاسلامية

سطرين الخدمة والآلية وكانه نبه على دلك بايقاع المخالفة اللفظية بين
الاسمين ولعله تركه لبعد وتوهم ان مآل الوجهين واحد فوقع سهوا منه ص
قوله ولانه اول ما يجب من العلوم يعني ان الكلام سبب لتعلم العلوم
وتعلمها فكان سببا لها في الجملة وعلم الكلام اول علم يجب ان يعتني بشانه
لانه اساس المشروعات ولان اول الواجبات اعني معرفة الواجب تعالى
منه فحين اعتنى بامر اطلق عليه اسم الكلام اطلاق اسم السبب على المسبب
كما يقال فلان اكل الدم ثم لما اعتنى بشان سايرالعلوم لم يطلق عليه
هذا الاسم وان جاز اطلاقه عليه للوجه المذكور تميزا له عن غيره فصار
عَلَمًا له قوله ولانه انما يحتاج بالمباحثة وذلك لغموضه ودقة مسلكه
وعظم الخطر في امره فان الوهم يلابس العقل في مبادية والباطل
مشاكل الحق في معانيه فيبغي ان يعتني فيه باخذه من افواه الرجال
ولا يكتفي فيه بالتأمل في المآخذ ومطالعة الكتب المصنفة واما امتناع
تحصيله بهما كما يفهم من ظاهر الشرح فغير ظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه
في شرح المقاصد قوله ولانه لابتنائه على الادلة القطعية يريد ان المعتبر
في مسائله هو اليقين فلابد من اقامة البراهين عليها بخلاف العلوم
العملية فان الظن الكافي فيها يكفي فيها بالاماراة قوله هذا هو كلام
القدماء اي الملكة التي لها اختصاص بافادة العقايد الدينية عن ادلتها
اليقينية هو العلم الموسوم بالكلام عند القدماء فيكون المذكور في كتبهم
هو العقايد الدينية وما يتوقف بيانها عليه من غير تعرض لازيد

من ج

من ولكن قوله ومعظم خلافهم اي مسائل الخلاف فيه قوله وبقي
الصفات القديمة اي الموجودة القايمة بذاته تع وقد وافقوا فيه
الفلاسفة قوله الاولى ثواب بالجنة لان الثواب حق مستحق على الله تع
يستحقه المطيع بطاعته قوله والثاني يعاقب بالنار لان العقاب
جزاء للمعصية يجب على الله اقامته قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب
اذ لا حق له ولا عليه قيل اما ان يدخل الجنة فيثاب او النار فيعاقب
اذ ليس في الآخرة الا فريقان من فريق في الجنة وفريق في السعير
واجيب بانه لو سلم صدق المنفصلة فلا يلزم لادخول الجنة الثواب
ولا دخول النار العقاب ومعنى كونهما ادى ثواب وعقاب ان
الثواب والعقاب لا يكونان الا فيهما ولا يخفى على ذكران الظواهر من
الكتاب والسنة قد تظاهرت على ان دخول النار جزاء الكفر والعصيان
والامة قد اجتمعت عليه فالصواب الاقتصاد على ان دخول الجنة
لا يستلزم الثواب ع فسموا اهل السنة والجماعة قال رحمه المشهورون
من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر اقطارهم
الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن اسمعيل بن سالم بن اسمعيل بن عبدالله
بن بلال ابي بردة بن موسى الاشعري صاحب رسول الله صلعم اول من
خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اي طريقة النبي عم
والجماعة اي طريقة الصحابة وفي ديار ماوراء النهر الماتريدية اصحاب
ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجوزجاني

فيه اشعار على ان الاشاعرة وان وافقوا المعتزلة في كثير من المسائل
الا انهم على ما قبل وانما خالفوهم في اقل قليل من المسائل
وهذا يقتضي ان لا يعد خلافهم معتدا به
فيكون المعتزلة مبتدعة

وللسنة ان اطلاق الشرك على غير المعتزلة
لهم اذ الشرك عندهم منفوت دايما خالد
مخلد في النار والكافر عندهم منفوت
الاخير مخلد في جهنم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

صاحب ابی سلیمان الجوزجانی تلمیذ محمد بن الحسن الشیبانی من
اصحاب الامام ابی حنیفه وما تزید قویة من قوی سمرقند فارق
بین الطایفتین اختلاف فی بعض الاصول کمسئلة التکوین وسئلة
الاستثناء فی الایمان وسئلة ایمان المقلد وغیر ذلک والمحققون من
الفریقین لاینسبون احدهما الاخر الی البدعة والضلالة ثم لما تبدلت
الفلسفة بالحکمة وعرفوها بانها علم یبحث فیه عن احوال اعیان الموجودات
علی ما هی علیه فی نفس الامر بقدر الطاقة البشریة ولها اقسام ثلثة
لان الموجود ان کان مستغنیا عن المادة فی الوجود الخارجی والذهنی
فالعلم الباحث عن احواله یسمی الالهی والفلسفة الاولی والا فان احتاج
الیها فی الوجودین فعلمه تعلیمی الطبیعی وان احتاج الیها فی الوجود الخارجی
دون الذهنی فهو العلم المسمی بالریاضی ولما کان مبنی علم الکلام علی
الاستدلال بوجود المحدثات واحوالها علی وجود المحدث واحواله الجزم
بان ذلک العلم الالهی والطبیعی فی کثیر من المباحث لکن لما کان نظر العقل
فی الکلام مقتفیا اثر هداء وفی العلم مکتفیا بما یهواه وقع الخلاف
بین العلمین فما ضلت فی بوادیه اقدامه وزلت فی مبادیه اقدامه
وصار ذلک الاوهام شبحا علی قواعد الکلام فاوردوها المتکلمون لیثبتوا
ما فیها من الخلل ویثبتوا العقول القاصرة عن الزلل ولما کان لها ارتباط
ببعض لم نخرج ذکرها الی ادراجه وهلم جرا حتی ضاع الریاضیات وهذا
العلم الذی ادرج فیه معظم الطبیعیات والریاضیات هو الفن الموسوم

سالک الکلام بالخوض فی العقاید الدینیة ومبادیها کما
من العقاید الدینیة المتعلقة من
ذکر الحق والخلق وما یعرض فیه النقض فلا یخلو
من الخوض فی الکلام من
لا بد

بالکلام فما بین المتاخرین تحول الی کلام شیا فشیا فکما اتفق الاختلاف
فی تدوین مسائله وقع الخلاف فی تعیین موضوعه فقال بعضهم هو
ذات الله تعالی من حیث صفاته الثبوتیة والسلبیة وافعاله المتعلقة
بامر الدنیا والاخرة وقال بعضهم هو ذات الله من حیث هو وذات
الممکنات من حیث استنادها الیه تعالی وقال بعضهم هو الموجود لما هو
موجود وتمایز عن الالهی بکون البحث فیه علی قانون الاسلام وجعله صاحب
المواقف هو المعلوم من حیث یتعلق به اثبات العقاید الدینیة وههنا
نکتة اخری لابد من التنبیه علیها ولی انه قد انقدح لک مما سلف ان المقصود
من تدوین علم الکلام هو ضبط العقاید الدینیة ومن تدوین علم
الفقه هو التهیو لمعرفة الاحکام العملیة فقد لایکون المحمولات فی مسائلها
اعراضا ذاتیة لشیء واحد او لاشیاء متناسبة مطلقا او من جهة واحدة
فلا باس ان لایکون لاحد مما موضوع معین یبحث عن اعراضه الذاتیة
علی الوجه المعروف وانما یلزم ذلک فی العلوم الحکمیة حیث اراد علماؤها
ضبط احوال الموجودات بقدر الطاقة البشریة فجعلوا کل طائفة من تلک
الاحوال متعلقة بشیء واحد او اشیاء متناسبة تناسبا یعتد به مطلقا
او من جهة واحدة علما علی حدة یفرد بالتدوین والتعلیم فجاءت علومهم
متمایزة بموضوعاتها وکذا الحال فی العلوم الادبیة فاذا امعنت النظر
فی الاقوال الموردة لتعیین موضوع الفن مما وجدت فیها قولا شافیا
ومنهلا عن شوب الکدر صافیا فلیس فیه کثیر باس فتدبر لا اصابک

من بؤس ولد رئيس العلوم الدسه لنفاذ حكمه فيها وغاية الفوز
فان الاعتقاد الحقه مثمر للسعادة الابدية بما تقتضيه من عمل الصالحات وبراهينه الحجج القطعيه لما عرفت من الواجب في مسائله هو اليقين وانه لا يكتفى فيها بالظن والتخمين ومن هنا هو للتعصب في الدين جعلى المنع عن الاشتغال بعلم الكلام مقصورا على اربع طوائف الاولى من هو متعصب بقصد ترويج مذهبه فتحرم لذلك تحقيق الحق في مطالبه والثانية من لم يوفق فطنته تفي بتحصيل اليقين فنظره في مبادية يفضي التشكيك في قواعد الدين فعليه ان يتيمم بسمة العاجز ويتدين بدين العجائز والثالثة من هو موضوع الدين مخطئ طريق اليقين فغرضه من الاشتغال بمقاصده التمكن من ابطاله وردّه والرابعه من يتوغل في الخوض في الحكمة فيقع في ظلمات الفلسفه فربما يعجز بعكس وراءه والحق من ورائه ... قال اهل الحق
قيل اراد به اهل السنه والجماعه عبّر به عنهم ترغيبا في سلوك سننهم والاقتداء بسننهم لكنه يوهم الاقتصار على تفسير معنى الحق الى انه ليس المراد بطائفه مخصوصه بل المراد هو التعريض بان المخالف في هذه المسئله مبطل لا يعبأ به اصلا وبه يظهر ضعف ما توهم من ان مفاد القول جميع ما ذكر في الكتاب على انه مع بعده في نفسه مما يأباه قول المص فيما بعد والالهام ليس من الاسباب المعرفه بصحة الشيء عند اهل الحق . واما الصدق لما بين معنى الحق وموارد استعماله ومقابله وكان الصدق

قريبا في اغلب استعمالاته ومفترقا بما فسّر به الحق ومستعملا في الموارد المذكورة كان مظنة ان يتردد السامع على هما مترادفان وهل بينهما تفاوت في الاستعمال وان مقابله ما ذا فاورد كلمة اما ازالة لتردده وتفصيلا للمجمل الواقع في ذهنه فذكر ان بينهما تفاوتا تاما في الاستعمال فان استعمال الصدق في الاقوال اكثر من استعماله في الموارد الاخر واستعمال الحق في الكل على السواء وان مقابله هو الكذب عرفا وبه ظهر انهما مترادفان ولا تفاوت فما بينهما غير ما ذكر ولهذا قال وقد يفرق بينهما ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه اى كونه بحيث يطابقه الواقع وحاصل ما ذكر من الفرق ان الحكم المطابق للواقع له صفتان اعتباريتان كون مطابقا بكسر الباء فيقال له الصدق لانه الاصل الذى يجب اعتباره ووضع الاسم بازائه فان الاقرب الى الطبع ان يجعل الواقع اصلا ويقاس اليه الحكم الذى يتعرف حاله وكونه مطابقا للواقع بفتح الباء ويقال له الحق بالمعنى المصدرى لانه في الاصل لمعنى التحقق والحكم في هذا الاعتبار جعل اصلا ثانيا حتى قيس الله الواقع والصفتان متلازمتان لما علم ان صيغة المفاعلة للمشاركة بين الاثنين حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو جعل الحقيقه بمعنى الماهيه ولم يعتبر في مفهومها معنى التحقق لانه المناسب للسياق وفسرها بما يعم الكلى والجزئى وتقديم الظرف للتخصيص اى به وحده لا مع غيره فخرج بذلك جزء الماهية وخرج بقوله هو هو الفاعل فان الشيء

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يكون موجودا لا هو هو وخرج بتكرر الضمير الناطق بالناس الى
الحيوان فانه بالناطق وحده يصير انسانا لكن المراد ما به وحدة
يصير الانسان لا غير انسانا فظهر بما ذكرنا انه لا حاجة الى ان
يقال جميع ما به الشيء هو هو ولا خراج الجزء وان تكرير الضمير مما لا بد
منه على خلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان
بدونه فانه من العوارض فان كل عارض سواء كان غير لازم اولا
بينا او غيره فقد يمكن ان يتصور بتقرر الوجود لمعروضه خارجا
وذهنا من غير ان يتقرر له الوجود وان كان هذا المتصور محالا لا
نفسه بخلاف نفس الماهية والذاتيات فانه لا يمكن ان يتصور بتقرر
الوجود لشيء خارجا او ذهنا من غير ان يتقرر وجود ماهيته او
ذاتياته فان المتصور والمتصور محالان مهنا يظهر ذلك بالتامل
الصادق وتوهم بعضهم ان معنى كلامه انه يمكن تصور الانسان
بدون تصور عوارضه فقيد التصور بالكنه اذ التصور بالوجه يمكن
بدون تصور الذاتيات ايضا فورد عليه ان بعض العوارض اعني اللوازم
البينة لا يمكن تصور معروضه بدون تصورها فاجابوا اولا بما ذكر
بعضهم من جواز كون المتلزم لتصور اللازم تصور الملزوم شيء آخر
الاخطر فيمكن تصوره بدونه في الجملة وثانيا بان زمان تصور الملزوم
غير زمان تصور اللازم فانك قد تذكر الزمان وتنسى ذلك بان تصور الملزوم
معد لتصور اللازم للسبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال اثره

مع السفنا لكرعن هذه التكلفات بما قدمنا لك من الوجه الصحيح
بحسبان يعلم ان ادراك تصور اللازم عن تصور الملزوم بعدم
قاعدة اللزوم البتة وعدم كونه سببا موجبا لا يقتضي كونه معدا
ولا وجوب تقدمه بالزمان ولو كان معدا لما جاز مجامعته على ان
من اللوازم ما لا يتم تصور ملزومه الا مع تصور كل احد المتفاوتين
بالنسبة الى الآخر ومنها ما لا يتصور ملزومه الا بتقدم تصوره
كالملكات بالنسبة الى اعدامها وقد يقال ان ما به الشيء هو هو
باعتبار تحققه اي في ضمن افراده جمعه فعلى هذا الاصطلاح لا
يقال حقيقة العنقاء بل ماهيته بخلاف الاصطلاح الاول وباعتبار
يسمى هو يكون الهوية بمعنى الشخص وهذا هو الاكثر وقد
يستعمل بمعنى الشخص وبمعنى الوجود الخارجي ايضا والشيخ عندنا
الموجود اي مما منا وبان صدقا واما انه على مما متواردان فذكر
الشارح ان كلامهم متفق في ذلك والمحققون على انه لا مراد فيهما
الا بمعنى ان الممكنات محتاجة في وجودها الى غيرها وعن محاجته
في تشخيصها فان كل شيء شيء في حد ذاته وان لم يتصور غيره اصلا
ولهذا توصف الماهيات بالوجود والامكان نظرا الى وجوداتها
ولا يوصف بهما بالنظر الى تشخيصاتها ويفيد حمل الوجود دون التشخيص
قال الامير الحاذق باعتبار تقرر في الخارج يقال له موجود وباعتبار امتيازه
فيه عما عداه وصحة انفراده بالحكم يقال له شيء والمعتزلة لما اعتقدوا

تقرر الاشياء اي ما يقع فاعترفوا بثبوتها هو معناها بديهي
التصور مدار امره المشهور بين الجمهور من الحكماء والمتكلمين
قالوا وهذا الحكم بضا بديهي خلافا للامام فانه تصدى لاثباته
بالبرهان ومنهم من تصدى لتعريف مفهوم الوجود زعما منه
بانه كسبي ومنهم من قال بامتناع تصوره . فان قيل حاصله
ان الوجود اما مراد فالشيء اولازم بين لها فالحكم بالوجود على ما علم
اتصافه بالشيئية لغو وملخص الجواب ان اتصاف ذات الموضوع
بالعنوان م وان كان الاصح انه يجب ان يكون بالفعل لكن لا يجب
ان يكون ذلك بحسب الامر نفسه بل يكفي ذلك فرض العقل كذلك وهذا
شأن ما نحن بصدده فانا لما نظرنا الى العالم شاهدنا امورا متغيرة
بحسب الظاهر متباينة بالاسماء والاحكام فاعتقدنا انها اشياء
فنحن نتوجه الى تلك الامور ونستحضرها بلفظ الاشياء بناء على ذلك
الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي ونحكم عليها
بالوجود في نفس الامر ظاهرا وان ذلك حكم مفيد بل ربما لا يكون بديهيا
فيحتاج الى بيانه فاثباته بالبرهان كما سيصرح بذلك قوله عزم العقل
بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان ومثله قولنا واجب
الوجود موجود فانا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما
يقتضي ذاته وجوده او عدمه او لا يقتضي شيئا من ذاته وجوده فرضنا
فيعبر عنه بلفظ واجب الوجود ويحكم عليه بالوجود الخارجي ويحتاج

منهما حصل عندنا مفهوم يقتضي

الى اثباته الى البيان وليس مثل ذلك الثابت ثابتا اذ لم يعهد لنا
شيء مفروض الاتصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت فيحكم
عليه بالثبوت في نفس الامر بالمفهوم من لفظ الثابت ما اتصف بالفعل
بالثبوت في نفس الامر فيكون الحكم لغوا وليس مثله ايضا قوله انا
ابو النجم بالنسبة الى من يعرف انه مسمى بذلك الاسم وقوله وشعري
شعري فان اتصاف ذات الموضوع فيها بوصفه بالفعل بحسب
نفس الامر لكن ليس المراد من محمولها مفهومه الظاهر بل ما يدل
عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل ونهاية البلاغة وبعد لله دري
ما احسن صدري ينام عيني وفؤادي يسري مع العفاريت بالفضاء يطير
ولقد كشفنا سوفيق الله حقيقة الحال وجلية المقال من غير لجلجة
ولا تجمجم فدع عنك ما قيل او قال فماذا بعد الحق الا الضلال
وبتحقيق ذلك يبدان الحكم يختلف باختلاف العنوان وباختلاف جهة
اتصاف الموضوع به بحسب نفس الامر او بفرض العقل والاول وذلك
ان كل قضية تشتمل لا محالة على عقدين عقد الموضوع وهو اتصاف ذات
الموضوع بالعنوان وعقد المحمول وهو اتصافه بوصف المحمول والاول
حسبان يكون معلوما مسلما والثاني محمولا مطلوبا بالبرهان عقد الموضوع
قد يكون مستلزما لعقد المحمول استلزاما جليا فيكون الحكم لغوا وقد لا يكون
كذلك بل اما لا يكون مستلزما او يكون مستلزما استلزاما غير جلي فيكون
الحكم اذ ذاك مفيدا بديهيا محتاجا الى امعان في تصور الطرفين فقط

شبكة الألوكة www.alukah.net

او مع انضمام احساس او تجربة او حدس الى غير ذلك او نظرا محتاجا الى البيان هو من تصورانها والتصديق بها اى بوجودها وباحوالها اى شونها لا يريد ان المراد مطلق العلم بالشئ اعم من ان يكون اذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة اليه ومن بدع القول ما قيل ان اللام ههنا للاستغراق الانواعي بمعونة المقام وتفرع على ما ادعاه الى ذلك قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق بعنى ان ضميرها يعود الى الحقايق الاشياء وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام انتفى العلم بجميع الحقايق تصورا لماهياتها وتصديقا بها وباحوالها حاصل لنا ولا يخفى فساده فيجب ان يحمل على نوع من التصديق بقرينة المقام ولا حاجة الى تقدير المضاف حتى يحتاج الى ما نسب الفقه الى وجه سخيف كما توهم ~ والجواب ان المراد الجنس بمعنى ان المدعى ههنا شمول حس الحقايق وتحقق جنس العلم بقرينة السياق على ان ما ذكر لا تستغني عن الحمل على الجنس ايضا اذ العلم بشمول الجميع ايضا غير متحقق وورد هذا الجواب بانه لا غنى عن حمل الكلام على العلم بشمول الحقايق اذ المقصود هو التنبيه على وجود الحقايق وتحقق العلم به حتى يستدل به على وجود الصانع فان الهند لا تنكر الا بالمقدمات المعلومة واجيب بان الكلام على توجيه الشارح لا يرد على تحقق العلم بشمول الحقايق مع تصوراتها والتصديق باحوالها بناء على ذلك القول البديع والمقصود لا يتم بدون هذا العموم لكن المعترض غفل

عن وجوه وجوه ايضا ونحن نقول اولا لم لا يجوز ان يكون هذا الجواب شيئا لا مستند له والشارح عنه برئ وثانيا القوم لم المقصود الا الدلالة وهو لا يتم بدون التصديق بها فقط او مع تصور انفسها والتصديق باحوالها ايضا على ما اشتمل عليه كلام المعترض والمجيب فاسد بل الغرض ههنا مجرد التنبيه على ان الجنس الحقايق وجودا في الجملة وان الجنس العلم المتعلق بها تحققا ردا لما زعمه السوفسطائية من نفيهما رأسا ثم بيان الاسباب العلم حتى يحصل عندنا ان كل ما شهدت به تلك الاسباب هو معلوم لنا ثم يؤخذ الامور المعلومة بشهادتها مقدمات يتمسك بها في المطلوب وهذا هو التحقيق الذي عقد عليه الشارح حل كلام المتن ولا تكن من الخابطين خبط عشواء ~ منهم من ينكر حقايق الاشياء ويزعم انه ليس ههنا ماهيات تطابقها وحقايق متمايزة فضلا عن اتصافها بالوجود واشار قدس سره الى بعض على وجه يشمل كلها ضلالات باطلة واوهام لا اصل لها مثل ما يظهر للحالم ~ والمتوسم والحاصل انهم كما ينكرون العلوم التصديقية والقضايا المتعلقة بها كذلك ينكرون العلوم التصورية والماهيات المنكشفة بها ومنهم من ينكر شيوعها هم لا ينكرون انفس الحقايق لكنهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود في نفس الامر ويعترفون شيوعها بالنسبة الى المعتقد حتى يقولون ان العلم بالنسبة الى المورد وخلو النسبة الى غيره وليس منهم اجتماع النقيضين اذ ليس للعلم وجود في نفس الامر

فضلا عن تكذيبه بالكيفيتين واللا ادريه أمثل طريقة منها حيث
توقفوا عنه اه الامر لديهم والتباس الحال عليهم والعناد
أسوء حالا حيث لم تنه الشهادات القوية والمشاهدات الجلية
لشبهة فاسدة ومغلطة كاسدة وما احسن قول من قال ان لم
يصدق ٢ ذلك المقال لا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء يجحدون
هذا مذهبا ويتشعبون الى الفرق الثلث لكل غالط سوفسطائي
٢ موضع غلط عود ان لم يتحقق معنى الاشياء يريد ان لم يكن النفي
وصفا مخصوصا ومعنى معينا عارضا للاشياء ثابتا لها بل كان
من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة لم يكن الاشياء
منفية اذ المنفي هو الموصوف بصفة النفي واذ لا نفي لا اتصاف
بشيء من الاشياء به فيلزم تحقق الاشياء وان تحقق معنى النفي
واتصف به الاشياء فلكي اثبت فقد تقرر ما هيته في الما مناد
ان ما [illegible] وتميز حقيقته في الحقائق فيلزم بطلان مذهب العنادية
لانكارهم الحقائق لا العندية اذ هم لا ينكرون الحقائق بل شوهها ولم
يلزم ذلك مما ذكرنا وبهذا كان هذا الدليل قياسا برهانيا صالحا لابطال
مذهب الخصم لا لاثبات مذهبنا وهذا معنى كونه الزاميا لا ما توهموا
من انه قياس جدلي مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم يكن
مسلمة عندنا لظهور فساده على الخصم وهذه المسلة لا يمكن مجادلته
اصلا بذكر الوجه اذ لا يعترف بمعلوم كما صرح به الشارح في اخر كلامه

والشهرة انما تشاءت تماثل ٢ صناعة الجدل ان تفيد الزام الخصم
فنقول ان كل ما تفيد الزام الخصم جدلي مركب مما هو عندهم
مسلم فتنبهوا ٢ اتمام هذا الالزام على العنادية و ٢ عدم تمامه
على العندية ظنا منهم انه اشارة الى ما ذكره في شرح المقاصد
من ان كلام العندية والعنادية مشتمل على تناقض ظاهر حيث
جزموا بصدق المقدمات التي تستلزمها وبكاذب لازمها المطلوب هم
ولحقه ٢ نفس الامر وليس الامر على ما زعموا بل ذلك الزام على الطا
ئفتين ٢ انكار تحقق العلم بحقائق الاشياء ٢ الجملة وهذا الزام
على العنادية ٢ انكار نفس الحقائق على الوجه المجرد ٢ صدر
البحث والحق ان غلط كثيرا نسب الغلط الى الحق يجوز
باعتبار انه سبب لبعض الحكم الغير وتخصيص غلطه ببعض المواضع باعتبار
انه معلوم متفق عليه يؤخذ مقدمة تستدل بها على غلط وعدم الا
عتداد بشهادته فيما لم يظهر فيه غلطه اذ لا شهادة لمتهم للاينافي
الجزم بالبعض والوقف بانتفاء اسباب الغلط فان قلت انى لنا
احاطة باسباب الغلط بل متى احسن نعرف انتفاء جميعها قلت لا حاجة لنا
الى معرفة ذلك بل الواجب انتفاء ما ٢ نفس الامر ومصداقه حصول
الجزم بالمحسوس من بديهة العقل وما ظن من ان العقل ببداهته
حاذم بذلك فمردود طاهر والاخلاد ٢ البداهة جواب عن شبهة القدح
٢ البداهة كما ان ما قيل جواب عن شبهة القدح ٢ الحس وما بعده

نقض على المستدل من جزم العقل ببداهة
كل جهة الغلط واما ملخص الجزم
بالبداهة اي هو مسئلة

حواد عن شبهة القدح في النظريات واما قوله وتعرض شبهة يفتقر
في حلها الى انظار دقيقة فجوابه ان ذلك غير قادح لانا في الجزم بها ولا
في بداهتها لان العقل انما يجزم بها بعد بديهته لا بنظر حتى يحتاج
في ذلك الى دفع الشبهات ودفع اللحنيات حتى لو عرى له شيء منها لا
يلتفت اليه ويعلم بطلانه اما الاول فلكونه مصادما للضرورة ولو تقدر
للحل فربما احتاج الى النظر والتأمل لكن لا لتحصيل الجزم بل دفعا
لاعتراض المتعلم وجذبا بضبع الافهام القاصرة عن مظان الزلل
وهو صفة يتجلى عرفانه بناء على انه كسبي يمكن تعريفه لا كما قال الامام
من انه بديهي ولا كما قال بعضهم من انه تعسر علينا تلخيص البيان
الكاشف عن ماهيته واختيار هذين التعريفين لكونهما احسن
ما قيل في تعريفه واكشفه عن حقيقته والاول منهما احسن من الثاني
لان مفهومه في نفسه امر واضح وشيء جلي لا يحتاج في فهمه الى اضمار
وتقدير ولا الى نظر دقيق وابحاث عميقة ويمكن تطبيقه على المذ
هبين المشهورين من المتكلمين في ماهية العلم والثاني لا يوافقه في
شيء من ذلك كما يطلع عليه في موضعه ويمكن ان يعترض عليه اشارة الى
ان المراد بالمذكور ما يصح ان يستحضر بعبارة دالة عليه وآن المراد
بالذكر ما هو باللسان كما هو المتبادر لا ما هو بالقلب او ما هو خلاف
النسيان فيشتمل ادراك الحواس وهو الموافق لما ذهب اليه الشيخ
الاشعري من ان ادراكها من قبيل العلم وهو المختار عند المتأخرين

والجمهور على انه نوع من الادراك ممتاز عن العلم وهو المناسب
للعرف واللغة صفة يوجد عسر الاخفاء والاخلاف ان بين العالم
والمعلوم بسببها خاصة بها صار الاول عالما للثاني وذلك معلوما للاول
وتسمى التعلق والتميز فذهب جمهور المتكلمين الى ان ذلك هو العلم
اذ لا دليل على ثبوت امر زائد فجعلوه من مقولة الاضافة وفسروه
بانه تميز لا يحتمل النقيض واثبت بعضهم ورآء ذلك صفة حقيقية هي
مبدأ ذلك وجعل العلم عبارة عنها فصار من الكيفيات النفسانية
وصار نفسي كما ذكره انه صفة يوجب تميزا اي كشفا الشيء خرج
به ما عدا الادراكات لا يحتمل النقيض اي لا يحمله ولا يجامع محله بنافيه
ويدفعه وحاصله انه لا يمكن معه عند المميز احتمال نقيض المميز ويجوز
وقوع الطرف المخالف له لا حالا ولا مآلا لا يخرج الوهم والشك والظن
لان شيئا منها لا يدفع النقيض بل يجامع كل واحد منها احتمال وقوعه
راجحا او مساويا او مرجوحا وخرج بقيدنا اعتقاد المخطئ والمصيب
اذ يجامعه تجويز وقوع النقيض مآلا لانه لما لم يكن ثابتا مستندا الى
موجب جاز ان يزول بل ويحصل بدله اعتقاد النقيض بخلاف العلم
فان لا يبقى معه تجويز النقيض لا في الحال لكونه جازما ولا في المآل
لكونه ثابتا فكذا العلم عبارة عن صفة ذات تعلق فان تعلقت بما عدا
النسبة التامة سمي تصورا وان تعلقت بها سمي تصديقا ايجابيا
ان تعلقت بوقوعها وسلبيا ان تعلقت بلا وقوعها وعلى التعريف الاول

كون عيان عن نفس المعلق وسقم الى التصور والتصديق باعتبار
متعلقه على ما عرفت وهذا توجيه لهذا التعريف وجيه وتفسير
لقبوله بالقبول جدير، لكن فيه ارتكاب تكلف مستبدع. ولا التزام
تعسف مستشنع وتفصيل جمله ما قيل فيه وتمييز غثه من سمينه
ببيان يفيه يستدعي مزيد بسط للكلام يضيق عن احاطته نطاق
هذا المقام ٭ بناء على عدم التقيد بالمعاني المرادة من المعا
ما ليس من الاعيان الخارجية كليا كان او جزئيا وقد مر الخلاف
في جعل الادراكات المتعلقة بالاعيان من قبيل العلم فمن انكر
قيد التميز عما يتعلق المعاني الخارجة ومن قال باطلاقه للادراجه قال
كنا نعيم هذا التقيد وقد يتعلق العلم بالاعيان الخارجية كما اذا
علمنا بياضا مخصوصا في محل مخصوص قبل المشاهدة وكما
اذا تخيلناه بعد غيبة المادة فلا هذه مغلطة فتامل ومن اخذ
ما بالذات محكوما بالغرض فان المدرك اولا وبالذات في الصور الاولى
مفهوم كلي وفي الصور الثانية امر خارجي والخارجي وان كان للاشياء
محضا عندنا لكن يصح تعلق العلم به لا تعلق القيام به بل تعلق الوقوع
عليه وليس ولا واحد منهما من الاعيان بل هما من قبيل المعاني لكن لمطابقتهما
للامر الخارجي وكونهما وسيلة الى معرفته بوجه ما شبه الحال فيهما
وللتصور اد ساء على انها لا تقابض لها اي للمتعلقات على ما صرح به في بعض
كتبه ولانه لا تناقض حقيقة بين الادراكات الا يرى ان الايجاد والسلب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

برتفعان عند الجهل والشك والمناقضان لا يصح ارتفاعهما كما لا يصح
اجتماعهما كوقوع النسبة وارتفاعها وهو على ما زعموا شان الى
ضعف فيه ذهابا الى المثل السابرة زعموا مطنة الكذب وقد صرح حيث
قال ان ذكر بطل كثيرا من القواعد المنطقية وهو حث شمول التعريف
للتصورات الغير المطابقة كما اذا تعقلنا الانسان حيوانا صهالا
اللهم الا ان يقال ليس بمنزلة وارد واعتبار النقيض للتصور
واخذ التصور العلمي مشروطا بالمطابقة وعدم احتمال النقيض
ايضا اشكال ولعله اراد بذلك القواعد مما تقرر من ان نقيضي
المتساويين متساويان ونقيض المتباينين متباينان ونقيض
الاعم اخص وايضا عكس النقيض عباره عن جعل نقيض المحمول
موضوعا ونقيض الموضوع محمولا فيلزم على ما ذكر بطلان الاحكام
المتعلقة بعكس النقيض واراد بذلك الاشكال انه يلزم ان يكون تصور
الشيء بوجه ما تصورا علميا مشروطا بالتصديق بثبوته له تصديقا
يقينيا اذا لم يحصل هذا التصديق عند ما لم يحصل عدم احتمال
النقيض للتصور لكن التصديق مسبوق بالتصور فالمآل اما الدور
او التسلسل على انك قد عرفت ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف
العنواني لا يلزم ان يكون بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا
حق لكن الاولى في غاية السقوط اذ المحمولات بالعرض ما المذكور ثانيه
لما اريد بموضوعاتها فكم صادقه قطعا غاية ما في الباب ان

الأولى ح

عقود موضوعاتها غير ثابته حقيقة في نفس الامر ولا يفيد ذلك في
ثبوت عقود محمولاتها عليها انه يمكن ان ينفصل عنه بارتكاب تاويل وهو
ظ ثم ان العاقل اذا انصف وتامل حال المعلومات التصوريه
في نفسها مجردة عما تعاندها غالبا من وقوع نسبة ما ملحوظة معها
اجمالا او ارتفاعها لم يجد بينها تنافيا وتدافعا اصلا بخلاف
المعلومات التصديقيه فانها على طرفي وقوع واشتباه اذ لا يخطر
العقل بجدها متدافعين وجودا وعدما البته واما قوله يجب
شمول التعريف للتصورات الغير المطابقه فقد اجيب عنه بان التصور
لا يتصف بعدم المطابقه اصلا وبحقيق حقا ان كل علم تصورا
كان او تصديقا فله ارتباط عقلي بمتعلقه لانه ظله وحكايته عنه
فهو مدار الارتباط سبب للانكشاف عند العالم ولا يمكن ان يكون
سببا للانكشاف عنه اصلا ولما كان المقصود من العلوم التصورية
هو مجرد ملاحظة ما هي ظل له وحكاية عنه ليتمكن من اجراء الاحكام
عليه ولا شك ان كل علم مطابق لما هو ظل له وستعرف معنى هذه المطابقة
فما بعد كان كل تصور مطابقا لمعلومه البته بخلاف العلوم
التصديقيه فان المقصود منها ليس ملاحظة ما هي ظل لها كائنا
ما كان بل الوقوف على وقوع نسبة معتبرة بين مفهومين معينين
في نفس الامر او ارتفاعها وهما طرفا بعض احدهما واقع والاخر
مرتفع البته وكل واحد منهما يمكن ان يعلق به تصديق يعتبر سببا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لانها ان كانا موجبتين او سالبتين كانا متخالفين وان كان احدهما موجبا والآخر سالبا كانا متناقضين

لانكشاف على انه هو الواقع في نفس الامر فلا جرم كان العلم التصديقي
معرضا من المطابقة وعدمها فما كان سببا لانكشاف كونه على نفس
الامر كان مطابقا وعلما وما كان سببا لانكشاف عن كونه غير
مطابق وجهلا لان كل واحد منهما انما يكشف معلومه على انه حال
النسبة المعتبرة فانه تفهم ان كل تصور مطابق البته بخلاف التصديقات
واما تصور الانسان حيوانا ناطقا فقد انكشف لكل عاقل ان
تصور الحيوان الصهال ارتباطا عقليا مع الفرس وافراده
لا تصور سببا الا لانكشاف ولا خطاء فيه اصلا لكن الخطاء في
فزعمت ان المعلوم المنكشف هو الانسان فالخطاء انما هو في هذا الحكم
الضمني الاجمالي لا في التصور دكشف لا تقار قد يحصل مفهوم الحيوان
الصهال في الذهن فيجعل آلة لتصور ما يطابقه من افراد الفرس و
لكلام فيه وقد يحصل فيه ويجعل آلة لملاحظة افراد الانسان فيقال
مثلا كل حيوان صهال ضاحك فالمحكوم عليه مهنا هو زيد وعمرو وبكر
فيكون الحكم صادقا قطعا مع ان تصور الموضوع غير مطابق اذ لا يمكن
ان يقال المتصور افراد الفرس والحكم عليها الا ان نقول مفهوم الحيوان
الصهال ليس سببا الا لانكشاف ما يطابقه ويصدق عليه فان حكمت
على ما هو سبب لانكشافه وآلة لملاحظته محكمك انما هو على افراد الفرس
وان حكمت على افراد الانسان وجعلت هذا المفهوم وسيلة الى ملاحظتها
بناء على اعتقاداته مطابقها فاما ان الحاصل في ذهنك ليس مفهوم الحيوان

على افراد الانسان

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الصقيل لكل مفهوم آخر مطابق لكل الافراد وانما ذكرت وبصورة
افراد الانسان توجه مطابق حيث اعتقد وجود مفهوم الحيوان
الصقيل لها فههنا تنتقل من هذا المفهوم الذي اسعاكل من
اللفظ الى مسماه فذكر الوجه المطابق هو الذي يلاحظ هناك في الخمسة
لا هذا المفهوم وهذا هو السر في عدم اشتراط اتصاف ذات
الموضوع بالوصف العنواني بحيث يسري الامر بالجزء وفرض العقل
وقد تورد لقد كشفنا بهذا الاطناب عن حقائق مي لبّ الالباب ودقائق
تميز القشر عن اللباب وينبغي ان نحمل التجلي على الانكشاف
التام لكل لانه هو المتبادر من لفظ التجلي لغة ذهابا الى
المبالغة المستفادة من صيغة التفعل بالطريق الذي سمعت
يشهد بذلك مجاد استعماله فانه لذاته لا يسمى باللباب
اراد ان ذاته مع كافي حصول صفة قديمة قايمة به مع توجب انكشاف
المعلومات له مع لا انه كافي في الانكشاف على ما يراه المعتزلة
والفلاسفة فلهذا ارد في قوله لذاته بقوله لا يسمى باللباب
والا فالعقل لما كان ملاك الامر في الادراك الانساني حيثما
كان او غيره هو العقل لما يجئ من انه قوة للنفس بها يستعد
للعلوم والادراكات اشتهر مما بين الجمهور جعل العقل هو المدرك
كما يقال الذوق صفة مؤثرة بخلاف الحواس وان صح اطلاق المدرك
عليها ما عتبارا نها سبب للادراك اجمله كالنار للاحراق

موارد بيان

هذا مبني على ما عليه اهل اللغة من ان الادراك فعل من الافعال و
المدرك فاعل والا فالعقل مبداء القبول والنار مبداء التاثير
والايجاد على ان نسبة النفس الى ادراكاتها نسبة الفعل والتاثير عند
المعتزلة اللهم الا ما كان ضروريا منها غير مقدور واما عند
الاشاعرة فكما ان نسبة النفس الى ادراكاتها وساير افعالها نسبة
القبول والمحلية كذلك نسبة النار الى الاحراق والحواس والاخبار
آلات وطرق جعل الاخبار طرقا باعتبار انها بمنزلة الطريق
في وصول العلم الينا واما جعل الحواس آلات فاما ان يكون
ذلك ايضا مبنيا على التشبيه والمجاز او على جعل الادراكات من
افعالها ظاهرا على ما عرفت وذلك ان الآلة هي الواسطة بين
الفاعل ومنفعله القريب في وصول اثره اليه فالآلة ما هي واسطة
في صدور الفعل من الفاعل لا في قبول المنفعل ولهذا تراهم لا يعدون
لها ذكرا بل يجعلونها من تتمة الفاعل ولا يبعد كل البعد ان يفسر
الآلة بالواسطة الى المنفعل ايضا كما هو راي من يجعل جملة الشرائط
من تتمة العلة المادية هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على
المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة يريد ان المراد بالسبب
هو المفضي في الجملة وهو غير منحصر في الثلثة لكن الغرض الكلامي غير
متعلق بتعديد جميع انواعه وتفصيل احكامها لان غرضه الاصلي
هو ضبط العقايد الدينية وانما يبحث عن احوال الموجودات حيثما

كذا في نسخة

فيكون من العلل الناقصة في المادية والصورية
دائما عليه والفاعلية ولا بعض منها لدخل
الآلة بناء على انها من تتمة العلل الفاعلية
لا بد ما علمت بالشرايع
شرايط انها من اسم

يحتاج اليه ٢ ولكن بخلاف الفلسفي فان مقصوده ليس الا معرفه
احوال الموجودات على ما هي عليه ٢ نفس الامر فلا يرخص له ترك
النظر ٢ شئ هو من جملتها فظهر انه ليس على المتكلم ٢ الاعراض
عن تلك التدقيقات عار وشنار ولا للفيلسوف في التعرض
لها بد وخيار وانما جعلي ذلك الاقتصار من دأب المشاع لما عرفت
من ان المتاخرين خلطوا كلامهم الفلسفيات بل ادرجوا فيه
معظم الطبيعيات ثم عقب استعمال الحواس الظاهرة الى لاشكر
فيها تردد تفصيلي الباعث على التعرض لبعض الاسباب المفصله
واضمار بعضها فذكر اولا ان الحواس الظاهرة لاخفاء ٢ ثبوتها
ولا ٢ سببيتها لبعض الادراكات ولا مجال لجعل السبب تلك
الادراكات هو العقل لشوبتها ٢ البهايم دونه فلا جرم جعلوها من
الاسباب المعدة وكان مرجع الكل اي ٢ الاقسام الاربعة الى العقل
اما رجوع البديهيات والنظريات اليه فظ واما رجوع التجربيات
والحدسيات فلاحتياج كل منها الى قياس خفي عقلي ينتظم الى التجربه
والحدس على ما قد سمعت ان ملاك الامر المدرك بالوهم ويسمى
وجدانيات وقضايا اعتبارية ولما لم يثبت الوهم عندهم شيئا
الى العقل واتما يدركه البهايم بادواتها كما ترى الشاة ٢ الذئب
معنى موجبا للنفرة و ٢ السخلة معنى يوجب العطف عليها فلو سلم
ادراكها غير ما ينال الحس الظاهر فلا يلزم ان يكون ذلك بالعقل بل يجوز

٢ الكل هو العقل بان لنا جزما
وعطشا هذا من الامور ٢

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ان يكون بمجرد خلق الله تعالى من غير آلة او يكون لها آلة اخرى
وان كان في البعض يكون استعانته من الحس كالتجربيات فان العقل
لا يستغني في الحكم بها عن تكرر المشاهدة وكالحدسيات فان مبادئها
من المشاهدات بمعنى ان العقل بالضرورة حاكم بوجودها
فان كل احد يجد من نفسه بذلك الادراكات وتعلقها بالآلات المذكورة
ولا يدل دلايلها على الاصول الاسلامية فان مبناها على تجرد النفس
وكون العلم بحصول الصور وانه لا يجوز ارتسام صور المادي
في المجرد وانه لا يكون الواحد مبدأ لاكثر من واحد وشيء منها عند المتكلم
بطريق وصول الهواء المنكيف بكيفية الصوت
الى الصماخ هذا كلام شعري فيما بينهم لكن الامر لو كان كذلك لما
ادرك جهة الصوت وقرب مبدأه او بعده كما في الملموس ولهذا
قالوا وصول الهواء الى قرب الصماخ كاف في ذلك ويمكن ان يجمع
بينهما بان يقال وصول الهواء الى الصماخ وقرعه الجلدة المفروشة
في مقعره شرط في ادراك الصوت القائم بالهواء الحاصل في داخل الصماخ
وخارجه بان يدرك اولا ما في الداخل ثم يتبع ما في الخارج فيدرك جهته وقربه
او بعده بمعنى انه يحكم على الادراك في النفس عند ذلك بطريق جرى
العادة غير تاثير من الحاسة كما يزعمه المعتزلة ولا اعداد منها وانسام
صوت فيها كما يزعمه الفلاسفة متلاقيا فان لم يعترضه ان امتا
بان ينعطف الزائد يمينا فيتبع الى الحدقة اليمنى وينعطف الباقي

يسارًا وينفذ الى الحدقة اليسرى على ما اختاره جالينوس وانما
ان سقاطعا نقاطعا صليبيا على ما ذكر غير هذين العبارتين تنظم
كلا المذهبين . وغير ذلك مما يحلق الادراك مثل الطرف
والحجم والبعد والوضع والتفرق والاتصال والعدد والسكنة
والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظلمة والتشابه
والاختلاف وكالتركيب والنقش والاستقامة والانحناء
والتحدب والتقعر والكثرة والقلة والضحك والبكاء و
والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب وكالرطوبة واليبوسة
وكالقرب والبعد قالوا هذه الاشياء مع ما ذكر الشارح
هي الامور المنكشفة بواسطة حتى البصر ولا يفتقر كون بعضها
راجعا الى البعض ولا بعض كونها عدميتا لان العرض تعديد
مطلق المبصر وانما المبصر اولا وبالذات فالمشهور عند الجمهور
انه الضوء واللون فقط وما عداهما انما يدرك بواسطتهما على
قياس العرض الاولي وغير الاولي والمعدود من المبصرات عند
الجمهور هو المبصر اولا وبالذات بطريق وصول الهواء
المنكيف كيفيته ذي الرائحة عند المجاورة لا اشكال فيه على قاعدة
الاسلام واتباع اصول الفلسفة فلعل ذلك الهواء الناشئ عن امتزاج
من العناصر وتفاعل فيما بينها يقبل به مزاجا تستعد بذلك
لصور تلك الكيفية بل والناشئ عن مداخلة اجزاء كثيرة متخللة

وكالكون بعضها

بتكيف الهواء

من ذي الرائحة حتى ظن ان الكيفية المشمومة هي كيفية تلك الاجزاء
البتة لكن الحق ان الشم يحصل بالطريق الاول ايضا
بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم فاما ان يتكيف
تلك الرطوبة بكيفية المطعوم وتتصل الى الذائقة فتكون المدرك
كيفيتها لا كيفية المطعوم واما ان تتصل اجزاء من المطعوم بنفسها
الرطوبة اللعابية الى الذائقة فتدرك كيفية تلك الاجزاء بنفسها على
قياس ما قيل في الشم وهي قوة مسلكة في جميع البدن اذا دلكت جميع
ظاهر اي جلده كما صرح به بعضهم واما باطنه ففيه اشتباه غير انه
كالكبد والرئة والطحال والكليتين على ما صرح به في الكتب الطبية
من غير تأس للمحسوس لا على وجه الاتحاد كما هو راي المعتزلة
ولا طريق الاعداد على ما هو فاسد عند الفلسفة فظهر ان المذهب
عند الطائفتين منع الجواز فان الخبر كلام تكون نسبته
خارج يطابقه او لا يطابقه المراد من الكلام ما هو مصطلح الادباء
ولا شك ان الكلام الخبري يدل على نسبة تامة بين شيئين معينين
اعني حصول تلك متعلقا بوقوع النسبة المعتبرة بينهما او لا وقوعها و
التصديق كما انتبهت عليه ظني لمتعلقه وحكايته عنه يشاهد به حال
وبهذا الاعتبار يدل الكلام على وقوع تلك النسبة او لا وقوعها في نفس الامر
وذكر اعني حال النسبة من الوقوع واللاوقوع في نفس الامر هو المراد
بالخارج والواقع ونحوهما فان اريد بالنسبة في كلامه ذلك التصديق

بعد ورقة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الذى يدل عليه الكلام اولا وبالذات على ما هو مختار بعض الافاضل
معنى مطابقته وعدم مطابقته للواقع فى غاية الظهور وان اريد
بها ما يدل عليه ثانيا وبالعرض من الوقوع او اللاوقوع على ما يقع
به النزاع كثيرا فالحاكم فى عدم المطابقة ايضا ظاهر لان التصديق
اذا لم يكن مطابقا كان ما يشاهد به ويكون آلة لملاحظته من حاكم
النسبة غير حالها فى الواقع وغير مطابق له ايضا وآتيا اذا كان مطابقا
فالملاحظة بهيئ الواقع والمطابقة لا يتصور الا بين الشيئين
وغاية ما يمكن أن تقال ان تلك الحالة من حيث انها مشاهدة بالتصديق
ومدلولة للفظ الخبر غير ما من حيث هى هى وواقعة فى نفس الامر فتعرض
المطابقة بهما هذا الاعتبار فتدبر وتخير اى الاعلام بنسبة
تطابق الواقع اولا تطابقه اراد بالنسبة التامة الوقوع او اللاوقوع اذ
هو المقصود بالاعلام واما التصديق فانه وان كان معلما
حقيقة لكن لا يلتفت الى اعلامه ولا يعتد به ولا نقار ان المخبر
اعلمه وظهر بغير ان المراد بالشئ المخبر عنه هو المحكوم عليه على ما
هو المناسب للعرف واللغة وما هو ثبوت المسند له او انتفائه
عنه لانه لا يعقد فيه على التعاقب والتوالى التواتر لغة
التتابع واصله من الوتر يقال واترت الكتب فتواتر اى جاءت
بعضها اثر بعض وترا وترا ومن هذا سقط ومنه قوله تعالى
ثم ارسلنا رسلنا تترى اى واحدا بعد واحد واصله وترى

اى لا يجوز العقل تواطئهم لا قصد ابطل المواضعة ولا على سبيل
الاتفاق وفيه اشارة الى ان شرط التواتر عدد شارهم هذا
لا ان الحصر بعدد ولا بجوز بلد كما ذهب اليه جماعة ولا اختلاف
دينهم ونسبهم ووطنهم كما اشترط طائفة ولا وجوه المخبرين
فيهم كما اوجبه الشيعة ولا اسلامهم وعدالتهم كما قال جمع ولا عبرة
فيه ايضا بعدد معين مثل خمسة او اثنى عشر او عشرين او اربعين
او خمسين او سبعين على ما اعتبر كل واحد منها قوم تمسكا بما لا
مساس له بهذا المط وقد فصل تمسكاتهم مع الجواب عنها في المطولات
ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة بوجدانا ليس لبلوغ المخبرين
حدا لا يتصور تواطؤهم على الكذب ضابط معلوم سوى حصول
العلم للسامع من خبرهم بلا ارتياب فيه ولا اضطراب فان ذلك
اثر له ظاهر يصدقه ويتبين عنه معلوم بحقيقته فالاولى ان يقول
اى معه وان كان ابعد اى لفظا اما الحافظ واما الاولى فلان
ذكر هذا القيد على ذلك التقدير يكون حشوا بل مفسدا للشعار بان
العلم بالمذكور الماضية لا ازمنة الحالية في البلدان الغير المتناهية
ليس بالتواتر لان العلم الحاصل به ضروري فان قيل
انى تتصور صحة ذلك وهو موقوف على استحضار ان الخبر الدال
عليه دار على السنة جمع لا تتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر
شانه ذلك فهو صادق وحكمه للواقع مطابق ولهذا ذهب الكعبي

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وابو الحسن الى انه نظري اجنب بالمنع لان الخبر اذا بلغ حد التواتر
يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة لصدق المخبر ولا معرفة ببلوغه
حد التواتر بالفعل فضلا عن استحصال ذلك العلم منهما نعم يحصل
عند العالم دليل يمكن ان يتوصل بالنظر فيه الى معرفتهما وهو
حصول العلم القطعي كما اشرنا اليه . فتواتر مم اذ قد قيل
ان عدد النصارى المخبرين عن قتل عيسى عم يبلغ حد التواتر
في الطبقة الاولى والوسطى على انهم لم يروا قتله رؤية صادقة
بل نظروا اليه من بعيد مصلوبا فشبه لهم وشرط التواتر الاستناد
الى الحس التام وبلوغ عدد اليهود المخبرين عن تابيد دين
موسى عم حد التواتر في كل طبقة مم ولعل ذلك الاصل من وضع
بعض الاحبار صونا لدينهم كما كانوا يكتمون نعت محمد عم
في التوراة على انه قد قيل ان بخت نصر قد استاصلهم وقطع عرقهم
حتى لم يفلت منهم الا الآحاد والشذاذ وربما يقال ان خبر النصارى
واليهود وقع في معارضة القاطع وشرط التواتر ان لا يعارضه
قاطع وقد يتمسك في اصل الشبهة بخبر اليهود عن قتل عيسى عم والجواب
بعد ما عرفت ان المخبرين في الطبقة الاولى كانوا اثنى عشر دخلوا
على عيسى عم فعملوا ما فعلوا ثم اختلفوا في قتله فقال بعضهم انه الم
لا يصح قتله وقال بعضهم قد قتل وصلب وقال بعضهم ان كان عيسى
فانا صاحبنا وان كان صاحبنا فانا عيسى وقال بعضهم رفع الى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الى السماء وقال بعضهم الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا
كذا ذكره في الكشاف وفسروه بما قلوه وما فعلوه وما صلبوه ولكن شبه
لهم فعدم تحقق شرط التواتر في خبرهم يمنع الاستدلال به
كالسمنية هم قوم من عبدة الاوثان يقولون بالتناسخ وينكرون
حصول العلم بغير الحواس نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف
وله قصة معروفة والبراهمة جمع من الهند ينكرون البعثة اصحاب
برهام وقد يوحد في بعض الكتب ان السمنية نسبة الى سمن والبراهمة
الى برهم وهما اسمان لاكبر اصنامهما والرسول ان بعثه الله جعلا
الخ في شرح المقاصد مرادفا للرسول وقيل بانه انسان بعثه الله
لتبليغ ما اوحى اليه لكن لما تر ظاهر الكتاب على الفرق بينهما حث
فارغ من قابل وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الآية وشهد
الحديث على ما روى ابو ذر سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون
الفا قيل فكم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا اشار بهذا
الى الفرق بينهما بما ذكره البيضاوي من ان الرسول من بعثه الله شريعة
مجددة يدعو الناس اليها والنبي بعثه ومن بعثه لتقرير شرع سابق
كانبياء بني اسرائيل لما كان مخالفا لما ذكر في قوله يعقوب واسمعيل وكان
رسولا نبيا من انه لا يدل على ان الرسول لا بد ان يكون صاحب شريعة
فان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته اشار الى فرق آخر هو ان الرسول
من يأتيه الملك بالوحي والنبي يعم من يوحى اليه في المنام والى آخر

www.alukah.net

ذكر صاحب الكشاف الرسول من الانبياء من جمع الى المعجز الكتاب
المنزل عليه والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب وانما امر ان
يدعو الى شريعة من قبله وقد اشار اليه الشارح ايضا بقوله وقد شرط
في الكتاب مع رمز الى ضعف لما قال من انه يخالف ما ورد في الحديث
من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب لما روى عن ابي ذر رضي الله عنه
سأل رسول الله صلعم كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب
منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى اخنوخ وهو
ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحايف والتوراة والانجيل
والزبور والفرقان قال يا رسول فكيف الرسول من لم كتاب او نسخ بعض
احكام الشريعة ولا خ ايضا عن شوب وقال في كلام بعض المعتزلة ان
الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله بكتاب
او الهام او تنبيه في منام المعجز امر يعم الفعل كفلق الجبل
وفلق البحر والترك كالامساك عن القوت المعتاد والقول كالاخبار
عن المغيبات خارق للعادة بان يظهر اثر من امر لم يعتد
ظهور مثله عن مثله كتوتب ضرر شخص على عقد بعقد ما سحر خبيث
في خيوط وينفث عليها فان هذا الاثر وان تخلف عن هذا العمل في
الاكثر ربما يوجد عليه اذا صدر عن بعض العمل ببعض الآلة
في بعض الازمنة على شرايط مخصوصة اما المعجز ارادة الفاعل المختار
على ما هو قاعدة الملة او الناشئ من نفس الخبيثة مع الشرايط المعتبرة

على ما

على ما هو قانون الفلسفة فقول من قال السحر لترتبه على الاسباب كلما
باشرها احد خلق الله عقيبها السبب خارق للعاده وان اطبق
الفريقان عليه فقريه بلا مريه ولا منكر له في جريان التعلم والتعلم
فيه اذ لا ينكر به عمله فقصد به اى اراد به الفاعل وهو الله سبحانه انما
لانه للفاعل غيره وانما الان المعجز شرطها ان يكون فعله هو او ما يقوم
مقامه على ان قصد اظهار الصدق يسمى سائقه الصدور مخرج
بهذا القيد السحر والشعوذة والكرامات والارهاصات وما جرى
مجرى ذلك فان كان مثل الارهاصات والكرامات مما يمكن ان يتوصل
به الى صدق دعوى النبوة وبهذا الاعتبار ربما يطلق اسم المعجزة
عليها لكن لا يصدق على شيء من ذلك انه قصد به اظهار صدق
مدعي النبوة فهذا القصد خاصة مطلقة للمعجز يمتاز بها عما عداها
والمرجع في معرفة الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعي للمشاهد
المسترشد وآلاد دراك ذلك العلم مستفاد من نفي المعجزة والعلم بالاعجاز
مستفاد من افادتها ذلك العلم بذاتها على ما مر تنظير مرتبين وعلى
ما ذكرنا فتقييد الامر بكونه خارقا للعاده مما لا حاجة اليه ولهذا
تركه صاحب المواقف واما اعتبار الرسول في تعريف المعجز فلا يصح
ثبوت المعجز لغير الرسول من الانبياء فبناء على ان المقصود
تعريف معجز نبينا عم ليتمكن باقوائه ولهذا قالوا خبر الرسول
دون خبر النبي هو الذي يمكن التوصل فيه التوصل بالامكان

www.dlukah.net

اذ لا يشترط في كون الدليل دليلا التوصل به بالفعل بل يكفي فيه
كونه بحيث يمكن من حصل عنده التوصل به اى يمكن ممن
ويقدر عليه من قولهم فلان لا يمكنه النهوض اى لا يقدر عليه
فالامكان مهنا بالمعنى اللغوى وحاصله ان الدليل ما يصلح لان يتوصل
ويسلم الى العلم بمطلوب خبرى بان يكون سببا مناسبا مخصوصا بسببها
يستعقب النظر الصحيح في الدليل علمه بطريق جرى العادة او
الاعداد او التوليد على اختلاف المذاهب وهذه الصلاحية لا تنافي
توصل به ناظر اولم يتوصل وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على
شرايط مادة وصورة اذ لا يمكن التوصل بالنظر الفاسد بعضها ليس
في نفسه وسيلة الى العلم وان كان ربما يفضي اليه بطريق الاتفاق
وخرج بقولنا الى العلم الامارة فان النظر الصحيح فيها لا يفيد الا الظن
وبقولنا بمطلوب خبرى المعرف وهذا التعريف يشمل المفرد كالعالم
والمركب كقولنا كل مسكر حرام واعترض عليه بان المدلول ربما
يتوصل بالنظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى وجوابه ان قد اخذ شيء
مرادف في تعريف الاضافة فالمدلول لا يدل الا باعتبار دليل وان كان
مدلولا باعتبار آخر قوله مؤلف القول يرادف المؤلف ويطلق
على المعقول والملفوظ فقوله مولف ليتعلق به قوله من قضايا
وخرج بالمؤلف من المفردات والمركبات الغير الخبرية وبقوله ليستلزم
خرج الاستفهام والتمني وغير البرهان من القياسات فانها

من ذلك لا سيما لبلا عند عدم بل امانة ووجه الخروج ان ليس المراد
باستلزام القول المؤلف للآخر عند عدم هو استلزام بحث ذاته بمعنى
انه اذا صدق صدق على ما اعتبر المنطقيون بل المراد استلزامه
ملحوظا على الوجه المعتبر في كونه قياسا خاصا تحقق قول آخر في
الواقع لم ان المعتبر صعوبات البرهان من العلم والمعلومات
لوجوب تحققها في الواقع يستلزم تحقق قول آخر فيه بخلاف مقدمات
غيره فان المعتبر فيها انما الظن او التسليم او التخيل او الشبه
وشيء منها لا يستلزم تحقق متعلقه اذ لا علاقة عقلية بينه وبين
شيء من الاشياء والملزوم اذا لم يجب تحققه في الواقع فكيف يستلزم
تحقق اللازم فيه وعلى هذا التعريف على اصطلاح المنطق بان يراد
من استلزام القول المؤلف للآخر استلزامه اياه في نفسه صدقا
وتحققا لا مناسب المقام ومن زعم ان الدليل بهذا المعنى لا يتبادر
الكتاب والسنة والاجماع ومثل وجود العالم بالنسبة الى وجود الصانع
فلا وجه لذكره في هذا المقام فقد اخطأ اذ شيء مما ذكر لا يفيد العلم
الا اذا اخذ منه مقدمات فرتبت ترتيبا خاصا فيحصل حينئذ
شيء آخر نفس الشيء المنظور في احواله والمقدمات المرتبة وهذا القدر
لا نزاع فيه بين الفريقين انما النزاع في لفظ الدليل هل وضع بازاء
ذلك الشيء ام بازاء المقدمات المرتبة فعلى الاول الدليل على وجود
الصانع هو وجود العالم اي لانا نقول العالم حادث وكل حادث

له صانع فهذا القصر غير حقيقي فلا يناسب تسمية الدليل الى المفرد والمركب
فيا الثاني اوفق اذ العلم بالمقدمات المرتبة يستلزم العلم بالنتيجة
من غير تكلف بخلاف الدليل بالمعنى الاول فان علمه لا يستلزم علم
المدلول من غير نظر محتاج الى تكلف ثم ان هذا التعريف لما كان
تعريفا لفظيا لم يسلم فيه بايراد القيود المميزة للدليل عن غيره
تميزا تاما فلا وجه لابطاله ببطلان عكسه او طرده وتحقيقه انه قد
تحقق عندنا بالتفتيش عن كلام معلومانا ان بعضها
مستفاد من بعض آخر منها انا نجد من لم يعرف المقدمات المرتبة
على هيئة الشكل الاول او مع معرفة لوازمه كمعرفة المقدمات المرتبة
على هيئة باقي الاشكال او مع النظر فيها او في احوالها كمعرفة المقدمات الغير
المرتبة ومعرفة العالم لكن لم نعرف ان الدليل على اي من هذين
البعضين يطلق فنبه بهذا التعريف ان الدليل هو البعض
الذي يلزم من العلم به اي باستفادة من تيقنه على الوجه المذكور العلم
بشيء اخر اي بتيقن البعض الآخر فلا غبار عليه ومن ظن انه تعريف
حقيقي وتصدى لتوجيهه فقد ركب غلطا وارتكب شططا واما
الاعتراض عليه وعلى ما قبله بمبادي الحدس فان كان المقصود ابطال
طرهما بان من لم يعرف الحدسية يستحيل مطالبته من الادلة بطريق
الحدس فقبل الادلة بالنظر اليه مع صدق التعريفين عليها فجوابه ان
الادلة ادلة في الواقع فلا فساد في صدق التعريف عليها او انها مبادي
باب ج

يمكن ان تستحصل منها المطالب بطريق الحدس لا بطريق النظر لانه
ليست بادلة ويتصدق عليه العرفا فجواب المنع فانها لا يستلزم
المطالب ولا يلزم من معرفتها معرفتها مالم ينظم الها حدس
فوق وقياس خفي وان كان المقصود ابطال عكسها بعدم صدقها
على المبادي بالمعنى الذي صدق الدليل عليها فجوابه منع صدق الدليل
عليها قوله فللقطع بان من اظهر امعجزاته يريد ان المعجز كما يدل على صدق
دعوى الرسالة كذلك تدل على صدقه فيما يتعلق بها من الاحكام اصلية
كانت او فرعية وبهذا التقدير يتم المقصود ههنا واما صدقه في سائر
اخباره فسيأتي بيانه فيما بعد قوله في اليقين اي عدم احتمال النقيض
مدار هو المعنى الاصلي لليقين يقال يقنت بالكسر يقنا وايقنت
واستيقنت وتيقنت اي علمت ونال شكي وبقابله الظن ولكنه
اعتبر فيه الثبات عرفا وههنا عبر بقرينة عطف الثبات عليه
ولما كان العلم ربما يطلق على معنى اعم من اليقين صرح بالمعنى
المراد وفي كلامه اشارة الى ان النظريات معاده في الجلاء والخفاء
وان كان جمعها معنى اليقين وان منها ما يقارب الظنون كالحاصل
بخبر الرسول بخلاف الحاصل بنظر العقل فانه ربما يكون في انتاج صورة
القياس المفيد له ابتداء او بواسطة نوع خفاء او يكون في المقدمات
والوسايط كثرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول فانها
تحصل من مقدمتين بديهيتين على هيئة قريبة من الطبع جدا وهي

بلغ

شبكة الألوكة www.alukah.net

ههنا كان العمل في اخذ العقايد الدينية هو السماع لا العقل
قوله او بغير ذلك ان امكن كالالهام او السماع منه عليه السلام في المنام
كما ذكره بعض ائمة الحديث وكعلم كل ببلاغته واسلوبه كما يعلم
بذلك كلام الله قوله هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسوله
الاولى ادراك تصورية يحصل للنفس بحواس السمع والثانية ادراك
تصديقية تحت البصر مدخل فيها ايضا بمجرد كونه خبرا يريد ان
المراد بالخبر الذي جعلناه من اسباب العلم خبر يكون مستبدا بافادة العلم
بمضمونه تفصيلا ولو بالنظر في احواله والخبر المقرون بالقرائن
في الصور المذكورة انما يفيد العلم بمضمونه بانضمام تتابع
قومه الى حد فان كلا منهما يفيد الظن بقدوم زيد والعلم يحصل
من اجتماعهما فان قلت فكان يجب ان يعد مجموعهما من اسباب
العلم قلت تلك القرائن ليست مما يمكن ضبطه اجمالا ولا التنصيص
عليه تفصيلا لكثرتها واختلافها باختلاف الطبايع والافهام فلم
يلتفت اليها واما خبر الرسول وخبر اهل الاجماع فهما مستبدان
بافادة مدلولهما تفصيلا والدليل انما يدل على صدقهما وتحقق
مضمونهما اجمالا وكاينا ما كان فلم يعتد به وكاسند العلم بمضمونهما
اليهما قوله وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر انما لانه خبر جمع لا يجوز
تواطؤهم على الكذب سمعا واما لان الاجماع لا بد وان يكون مستندا
على قول في الحكم المجمع عليه كالاخبار به بطريق التواتر ولو جعل

خبر اهل الاجماع في حكم خبر الرسول اما بناء على الحكم المجمع عليه
مستندا الى السند حقيقة والاجماع كاشف عن صدقه وصحته و
السند ان كان من السنة فالامر ظاهر وكذا ان كان من الكتاب
وان كان قياسا فالقياس مظهر لا مثبت فنعود الى خبر الرسول
ايضا واما بناء على انه مستند الى الادلة الدالة على حجية الاجماع من
الكتاب والسنة والاجماع مظهر وكاشف لكان له وجه وجيه ولعل
مراد من قال خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرده بل بالنظر الى الادلة الدالة
على حجية الاجماع هو هذا الاخير وعلى هذا لا يتجه عليه ما اورده الشارح
فتامل قوله موقوف للنفس بها استعداد للعلوم والادراكات اي
الحاصلة فان من فاقد العقل كما لا يعلم لا يدرك وهذا المعنى هو الذي عبر
عنه ابن سينا في الحدود بصحة الفطرة الاولى وعرفه بانه قوة بها يجود
التمييز بين الامور القبيحة والحسنة وهذا المعنى بقولهم غريزة اي
صفة جبلية يتبعها العلم بالنظريات حسبة كانت او غير حسبة عند سلامة
الآلات اي الحواس واما عند عدم سلامتها كما في حالة النوم والسكر
مثلا فيتخلف عنها العلم وقيل جوهر تتدرك به الغايبات وفي
بعض النسخ بها الغاسات فلو صح فانبث الضمير باعتبار انه فوة
او آلة قالوا انه جوهر بسيط او جوهر لطيف مشابك للاجرام الكثيفة
واستدلوا على جوهريته بقوله عليه السلام ان الله لما خلق العقل قال له
فقال له اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم خلق بك اكرم

حقيقة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وبكاهيين وبكا أعذب وبكا أثبت ولقولهم اول ما خلق الله العقل
فانه يدل على انه ليس من قبيل الاعراض وزعم ان العقل بهذا
التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد ابعد وكيف لم يتنبه
من قوله يدركون انهم قد تعارفوا على اطلاق الشاهد للمحسوس
والغايب للمعقول ومعنى ادراك النفس بسبب العقل للمحسوسات
بالمشاهدة ظاهر ومعنى ادراكها للمعقولات بالوسايط انها تتأمل
في احوال المحسوسات ويقيس بعضها الى بعض فيتنبه لمناسبات بينها
ومباينات فيدرك فيها معاني كلية ويجزم بنسبة بعضها الى بعض
ثم يتوسل بها الى معاني اخر ثم هكذا الى ان تستكمل جومي ما حسب جهده وطوقه
وجهدها وجدها وحدها ... لما فهم من خلاف السمنية في جميع النظريات
سواء كان في الالهيات او الهندسيات نقل عنهم انهم قالوا لا طريق الى
العلم سوى الحس ولهذا انكروا افادة الخبر المتواتر ايضا وعلى هذا
فالاقيسة تنتفي في جميع العقليات قوله وبعض الفلاسفة في الالهيات
نقل عن ارسطوانه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية وانما
الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق والمهندسون انكروا
افادته في الالهيات بل وفي الطبيعيات ايضا واعترفوا بها في الهندسيات
والحسابيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء هذا يصلح ان يكون
حجة للمنكرين في الالهيات خاصة وللمهندسين ايضا لا للمنكرين مطلقا
اللهم الا ان يضم اليه انه اذا تحقق تخلف العلم عن دلالة العقل في بعض

الصور كان متهما فلا اعبرة بشهادته اصلا وعليه فضيحة ما نقيتم
من افادة النظر العلم في الالهيات فان هذا النفي حكم في الالهيات لكنه
انما يصح لو ادعوا العلم بما ذكروا واما اذا اكتفوا فيه بالظن فلا تنافي
في كلامهم بناء على ما نقله بعض عن الامام من انه لا نزاع في افادة النظر
الظن وانما الخلاف في افادته اليقين قوله فان زعموا يعني ان اعترفوا
بعدم الافادة حذرا من التناقض وادعوا ان ما ذكروه شبهة
تؤدي صحة مذهبهم كدليل الخصم والغرض مقابلة المؤدي بالمؤدي
فالجواب ان يقال ان افاد ما ذكرتم بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه
كان النظر مفيدا في الجملة فان لم يفد كان لغوا وقد دللنا سالما
عن المعارضة هذا تقرير الجواب على وفق كلام شرح المقاصد
واشار اليه مهنا بقوله اما ان نفند شبهتهم ولا يرد عليه ما قيل
من ان غرضهم الزام خصمهم بما هو عنده مسلم قوله فان قيل
هذه شبهة من قبيل السمنية تفيد عدم العلم بافادة النظر مطلقا
فان المنكر في مطالبه لا بد له من افادة النظر والعلم بها فيبطل
كلامه بابطال ايهما كان قوله لزم اثبات النظر اي افادته للعلم بالنظر
اي بافادته وانه دور اي مثل الدور والمستلزم تقدم الشيء على نفسه
فان قيل الموقوف هو العلم بالافادة والموقوف عليه نفسها فجوابه
ما اشار اليه من ان المنكر بالنظر لا بد له من العلم بافادته لانه قد
اتخذه آلة وتوسل به في اثبات مقاصده فلا بد من العلم بصلوحه

لذكر ولهذا قالوا ان فيه تناقضا وذروا على ما قاله في الشرح لنفسه
تناقض لانا نمنع قوله فلنا الفرد الذي قد يقع فيه خلاف هذا
اختيار للشق الاول من ترديدا السؤال كما اختاره الامام الرازي
وقوله والنظري يثبت بنظر مخصوص اختيار للشق الثاني على ما هو
مختار امام الحرمين قوله وشهادة من الآثار فان اثر العقل
وهو الاستعداد لتعلم انواع الصناعات واقسام الحرف والتجارات
الاعمال الفكرية متفاوتة في افراد الناس جدا فرد وشهادة من
الاخبار مثل قوله عم كل ميسر لما خلق له وقوله في حق النساء هن
ناقصات عقل ودين ولهذا جعل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة
رجل نظري والنظري قد يثبت بنظر مخصوص برهان النظري المط
افادة النظر للعلم معبر عنه بهذا العنوان ملحوظا على وجه الاجمال
ويمكن اثباته بنظر مخصوص معبر عنه بعنوان مفصل وبكون افادته
للعلم ح ضروريا لما عرف ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان
فاذا اردنا تحصيل افادة نظر ما للعلم على ما هو مدعى الامام
نقول هذا نظر اذ لا معنى للنظر سوى ذلك وهذا مفيد بالضرورة ينتج
ان نظرا ما يفيد العلم واذا اردنا اثبات ان كل نظر صحيح يفيد
على ما ادعاه الآمدي نضم اليه انه ليس افادته لخصوصه بالضرورة
بل لكونه صحيحا مقرونا بشرايطه فكون كل نظر صحيح مقرون شرايطه
مفيدا للعلم لان الاشتراك في العلة يعطي الاشتراك في الحكم فثبت المط

بلا ورود ولا تناقض هذا ما قيل بوجه الجواب وفوق كلامه فارد هذا معنى
ما قاله امام الحرمين لا بعد في اثبات جميع انواع النظر بنوع منه
ثبت نفسه وغرضه ولا يخفى ما فيه من البعد والسخافة والمذكور في
شرح المواقف ان المراد من ذلك النظر المخصوص هو النظر الواقع
في قولنا النتيجة في كل قياس صحيح لازمة لزوما قطعيا لما هو حق
قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة
قطعا ثم يلزم ان افاده هذا النظر معلومة بالضرورة فلا ورود
ولا تناقض وهذا توجيه حسن لكلام امام الحرمين لكن لا يلايم ظاهر
عبارته وكان مقصوره ان ذلك النظر كما يثبت غيره يثبت نفسه ايضا من
حيث كونه من افراد النظر الصحيح واما ان ذلك النظر يجب ان يكون
معلوم الافاده فيمكن منع وذكر هنا ولم لا يكفي معرفتها من بعد
نعم لا بد للمتمسك بالنظر في مطالبه الجزئية ان يكون ذلك معلوما له على وجه
كلي مغروغا عنه لئلا يفتقر الى اثباته في كل مط مط واما يجب ان يكون
كذلك في كل مط فلا وبخفقه ان المفيد للعلم نفس النظر لا العلم بافادته
فيجوز ان تفيد الانظار الواقعة في الاقيسة الصحيحة علما بنتايجها
وان لم يعلم ذلك حتى اذا تعرفناه ونظرنا في حال الانظار المفيدة
والعقود المفادة ظهر انها علوم بان النظر المفيد لها ماخوذ على
وجه الآلية لا يمكن ان يلتفت في حاله ولا الى حال العقد المستفاد
منه حتى اذا التفتنا النظر منعنا فالذكر وجدناه من جملة علمنا افادته

معلوم الحاكم عند كل جملة تم لا يحتاج الى لحظ آخر بعلم حاكم عدا النظر
المستانف مفصلا على تكفينا معرفة صحته وافادته اجمالا بحسب الكلية
فتدبر هذا ما عندي من تحقيق المقام وتوجيه كلام امام الحرمين
ودفع اعتراض الامام الرازي عنه فتامل والله الموفق هو
الى تاويل التوجه من غير احتياج الى التكرار ردد به لا دخار النحويات
والجدليات وكان الاولى بالنظر الى المعنى اللغوي للفظ البديهة
والثاني بالنظر الى المعنى المراد منه عرفا فتدبر هو لم يتصور معنى الكل
والجزء بل ظن ان الكلي ما عدا ذلك الجزء او ما عدا الزناده المضافة اليه
حاز عظيم وقد دل كلامه على ان التصور مطابق البتة وان ما لا يطابق
شيئا لا يكون تصورا له على ما سلف تحقيقه هو اي حاصلا بالكسب وموجبا
بشرط الاكتساب الكسب وكذا الاكتساب يطلق ويراد به ما يشمل
الاكتساب بالمباشرة كما في مباحث الافعال وعلى الاستدلال كما في مباحث العلم
والنظر والشارح حمله على المعنى الاول نظرا الى كلام صاحب البداية
وحمله على المعنى الثاني اظهر وانسب بادلة كلامه هو ويغني عما لا يكون
تحصيله مقدورا للخلق اي لا يكون المخلوق ممكنا من تحصيله
وتركه بل يكون حصوله لهم ضروريا لازما لا يتجدد الى الانفكاك عنه سبيلا
كالعلم الضروري بمعنى الاضطراري ويختص بعلم الانسان بنفسه
وبعوارض نفسه لكن بعض المحققين جعل هذا التفسير للضروري
المقابل للاستدلالي خطأ الى ان شيئا من اقسامه لا يحصل بمجرد مباشرة

نسبة المقدور لنا ما لا يتمكن من تحصيله وما لا يتمكن من تحصيله
لا يتمكن من تركه ايضا وما لا يتمكن من تركه وتحصيله لا يكون
مقدورا اتفاقا فظهر ان ما قيل من ان الشارح اراد ما ليس للقدرة
مدخل فيه وذلك البعض ما ليس القدرة مستقلة فيه ليس بشيء هو
فظهر انه لا تناقض بين كلاميه ان صاحب البداية لما جعل الضروري عبارة
عما احدثه الله سبحانه في نفس المخلوق من غير كسبه لم يجعل الحاصل
بداهة العقل ضروريا مع حصوله بمباشرة السبب الذي هو صرف
العقل والتوجه والاخطار بالشمل كلامه على تناقض ظاهر لكن يندفع
بما ذكرنا من اشتراك الضروري بين المعنيين فتدبر وبغير احواله اي
احواله المتغيرة عليه بحسب الاوقات كلذة والم وسائر عوارضه النفسانية
المعلومة بالوجدان فان قلت قد سبق ان الوجدانيات معلومة بسبب
العقل قلت اريد بالسبب فيما سبق ما ينتهي الى العلم في الجملة ولهذا
اجعل نفس العقل سببا واراد صاحب البداية ما هو مقدور لنا
حاصل بمباشرتنا ولهذا جعل السبب نظر العقل وقسمه الى اول نظره
والى استدلاله فان قلت توجه النفس الى ذاتها والى عوارضها لا بد
منه في معرفتهما ولهذا قد يعرض الجوع المبرح ولا يشعر به للاشتغال بهم
قلت مم وانما الذهول عن الشعور وتحقيق ذلك في اصول الفلسفة
ان العلم عبارة عن تمثل ماهية المدرك عند المدرك والشيء وعوارضه
لا تغيب عن ذاته فيدوم ادراكه بها بخلاف الخارج فان تمثله انما

ترجمة الشوق المشتد بالشعور

يكون بارتسام صورته والارتسام كما لا يلزم اصله لا يلزم دوامه
فيحتاج في ذلك الى التوسل بالاسباب والشيخ الاشعري يحيل بامثال
ذلك على اجراء العادة وقد بينته الفطن مما ذكرنا مكتفة اخرى في
ارداف اول التوجه بعدم الاحتياج الى الفكر فيما سلف تفسير المراد
منه فتدبر قوله والالهام المفسر اشاره الى ان الالهام قد
يفسر بما يعم ما بطريق الفيض اي من غير سابقة طلب ولا يمكن بسبب
وما بطريق الاستفاضة ويعرفه منقوض بالفكر ربما الغير الاكتسابية
ويمكن دفعه بان القاء معنى في القلب شعور بكون الملقى من الصور العلمية
خارجة عن المدرك مباينة له حاصلة في قوة المدركة حتى لكذلك فتامل
قوله عندهم الحق احترازا عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض
الروافض انه من اسباب العلم مستدلين بقوله فالهمها فجورها وتقويها
والجواب ان المراد اعلامها بارسال الرسل وانزال الكتب او بدلالة
العقل وقد مر ان الالهام يطلق على معنى اعم مما ذكر الا ان تخصيص
الصحيح بالذكر مما لا وجه له اذ الالهام ليس بسبب لمعرفة فساد الشيء
ايضا ويمكن ان يراد المراد من صحة الشيء تقرره وتحققه على الوجه المطابق
للواقع نفيا كان او اثباتا على ان المراد بالشيء المعلوم كما تقدم
صحة الخبر وصحة الحديث والمقصود ان الالهام ليس سببا لليقين وان
كان لا يقصر عن افادة ظن ما قوله والعالم اي كلوي الله عز العالم
اسم لجملة آحاد متجانسة من الموجودات باعتبار انها شيء يعلم به كالطابع

لما يطبع به والخاتم لما يختم به فنقول عالم الانسان وعالم الحيوان
وقد يقال عالم الاجسام فيفيد استغراق جملة احاد اجناس الجسم
فيشمل جميع افراد اجناسه وقد يعرف باللام الاستغراقية مفردا وجمعا
فيفيد استيعاب كل جملة مما سمي به على قياس الرجل والرجال وقد
يعتبر في مفهوم الجملة المسماة بكونها من اولي العلم فيختص بالملك
والثقلين وفي الحدود ان العالم هو مجموع الاجسام الطبيعية
البسيطة كلها وقيل عالم لكل موجود مجانس كقولهم عالم
الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل والمذكور في الصحاح ان
العالم الخلق والجمع العوالم والعالمون اصناف الخلق فالعالم
لا يطلق على الله عز بالمعنى الاول لاعتبار التعدد فيه كما يقال عالم زيد
ولا على صفة واحدة من صفاته لذلك ولا على جميع صفاته اما الاول فلتجانسها
واما الثاني فلعدم كونها مما يعلم به او من ذوي العلم وعدم اطلاقه على ذاته
وصفاته على ما ذكر في الحدود والصحاح ظ واما اعتبار المغايرة
لذاته تعالى بالمعنى المصطلح في مفهوم العالم واخراج صفاته عنه بذلك
الاعتبار على ما يفهم من ظاهر الشرح فمحل نظر فيه تحمل اجزائه بدل
على انه اريد بالعالم ههنا جملة كلوي ذاته تعالى وصفاته من الموجودات
ولا يخفى عليك وجهه حملا على المعنى الاول والاخير فيه بمعنى الاحتياج
الى الغير وسموا ذلك حدوثا ذاتيا لا بمعنى سبق العدم عليه اي سبقا
زمانيا كما هو معنى الحدوث عندنا وهم يسمونه حدوثا زمانيا

بقرينة اى فسّر او خصص ما المكن بتلك القرينة فهو ومعنى قيامه بذاته
جعل ذلك تفسير القيام العين بذاته لان قيام الواجب مع بذاته كالمستغنى
عما يقومه واما تخصيصه بالمتكلمين فلما سياتى ان الفلاسفة
لما يوافقونهم فى ذلك وقد ابطل طرد التعريف بالسرير فانه ليس
عندهم مع صدق التعريف عليه والجواب ان السرير عندهم عبارة عن
جواهر مخصوصة مؤتلفة على وضع مخصوص والاخفاء فى صدق العابى
عليها واما المركب من تلك الجواهر والهيئة التاليفية او الوضع المخصوص
بغير موجود عندهم لعدم جزئه ومعنى التعريف ممكن موجود له قيام
بذاته بقرينة جعل من اقسام العالم فلا نقض ورد قلت هو منقوض
بالماهية المركبة من الجوهر والعرض الحال فيه فانه يعتبر فى
التعريف الوحدة الحقيقية ولا يلزم من تركب الماهية الواحدة وحدة
حقيقية من الجوهر والعرض بل ذلك المركب شيآن فى الحقيقة اعتبارا
شيئا واحدا فهو ومعنى وجود العرض فى الموضوع هو ان وجوده فى
نفسه اى اتصافه بالوجود هو وجوده فى الموضوع اى حالا فيه لان
موضوعه من محل علله فلا يلزم له الوجود دون حلوله فى موضوعه و
لهذا لا ينتقل عنه والا لزم بقاء المعلول بدون علته او نوادر علتى
مستقلتين على معلول شخصى بخلاف الجسم فان حيزه ليس من علله
فيتم وجوده بدونه لان وجوده فى امر مستقل فى نفسه يحتاج فى ابقاء علة
معتنية ووجوده حالا فى حيزه امر آخر يحتاج فيه الى علة اخرى ولا ينبغى

ان يفهم من كلامه ان وجود العرض فى نفسه هو وجوده بموضوعه
لان ذلك مع ان ظاهر عبارته آب عنه مما لا يشتبه بطلانه على
احد كيف ولو كان المراد ذلك لكان معنى وجود الجسم فى حيزه وجوده
لحيزه ولا يخفى فساده هو وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ
اضاف القيام الى مطلق الشئ ابتداء الى ان يفسر عام يتناول
حال الواجب والممكن والجوهر والمادى [illegible] لتحقق الابعاد
الثلثة اى الامتدادات الثلثة فى الجهات الثلث وبينه بالطول و
العرض والعمق ابتداء الى ان الجسم عندهم عبارة عن الطول العرض
العميق وكيفيه وجود الابعاد الثلثة بالاجزاء ان توضع جزء آن
متلاقيان كيف كان فيحصل بعد واحد ثم توضع ملتقاهما جزء
آخر فيحصل له مع كل واحد منهما بعد فيحصل جسم ذو ابعاد ثلثة
على هيئة سطح مثلث فلا يكون تقاطع الابعاد عما قوايم شرطا عدم
تحقق الجسم ومن الشروط فيه ذلك الشرط فيه ثمانية اجزاء لتركبه
من سطحين كل منهما مركب من خطين كل منهما مركب من جزئين
ولما تنبه بعضهم على ان تقاطع البعدين على قائمتين فى السطح
لا يقتضى تركبه من الخطين لم يكتف فى ذلك بخط ونقط نقص من
اجزاء الجسم جزئين فصار اقل ما تركب منه الجسم عندهم ستة اجزاء
ثم لما تنبه بعضهم ان تقاطع ابعاد الجسم على قوايم لا يقتضى تركبه
من سطحين لم يكتف بتركبه من سطح وخط بان توضع حيث كيف اتفق

فيحصل الطول ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر في جهة غير جهة الطول
فيحصل العرض مقاطعا له ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر في جهة
غير جهتيهما فيحصل بعد آخر مقاطع للبعدين الاولين هو العمق
نقص جزئي آخرين فصاعدا فاقل ما يركب الجسم عندهم اربعة فمعنى
الطول والعرض والعمق عندهم لا اعني من الشرط في الجسم يقاطع
الابعاد على قوايم هو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا
لا هو نزاع ان اريد ان معنى لفظ الجسم لغة معلوم بخواصه
وآثاره وانما النزاع في انه هل يحصل بجزئين ام لا والاظهر ما في
المواقف من ان هذا نزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح دون
وهو نظر لانه افعل من الجسامة وله ان تقول ان الجسم ملحوظ منه ولا
في اصل المعنى اذ هو ايضا ينبئ عن العظم والتجمع فزيادته الجسامة
يدل على زيادة الجسمية فتأمل لانقسام لا ومما ولا فرضا
الانقسام الفعلي ما يوجب الانفصال الخارجي ويسمى الانفكاكي
ايضا فان كان بالقوة فقط يسمى انقطاعا والا فانكسارا والانقسام
الفرضي ويسمى الوهمي لا يوجب انفصالا في الخارج بل هو مجرد فرض
شيء عرضي وربما يوجد للعقل سبب داع لفرضه كما خلاف عرضين
او محاذاتين او مماستين وقد لا يوجد والمراد بالوهمي ههنا
ما هو من قبيل الوهم في الشيء الجزئي ومن الفرضي ما هو بفرض العقل
كليا والجزء لا يقبل شيئا من هذه الانقسامات اذ القسمة بمعنى فرض

لا فعلا وجه

يفيدها وجه

شيء عرضي انما يتصور فيما له امتداد حتى جعلها الحكماء من
الاعراض الاولية للكم والجزء ليس له امتداد فلا يكون قابلا
للقسمة وما لا يكون قابلا للقسمة العرضية لا يكون قابلا للقسمة
الفعلية بطريق الاولى وما قالوا من ان للعقل فرض كل شيء فكاذب
الاولى انه ليس له فرض الشخصي شركا فكما ان فرض الشراكة
الشخصي يخرجه عن كونه شخصا فكذلك فرض الجزء مقسما يخرجه
عن الجزئية ويجعله شيئا ذا امتداد بل الحق انه قد يكون الشيء ممتنعا
في نفسه ويكون فرضه ممكنا وقد يكون فرضه كنفسه ممتنعا فهو وهو الجزء
الذي لا يتجزى هذا على اصطلاح القوم، والمتأخرون يجعلون
الجوهر مرادفا للعين ويسمون الجزء الذي لا يتجزى بالجوهر الفرد

احترازي عن ورود المنع عليه قيل عليه ان الاستدلال على حدوث العالم
بجميع اجزائه لا يتم بدون ضبط اجزائه وايضا حصر المركب في الجسم
مما سطروا اليه المنع ولم يتعرض له واجيب بانه ليس المقصود
الاستدلال لما اشرنا اليه من ان المختصر مقصور على المسائل لا الغرض
الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث ما دل عليه احد الاسباب الثلثة
على وجوه مع التنبيه على مواضع الخلاف فيه واتمامه موجب لاحتمال
عقلي لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة بل ولا ذهب اليه ذاهب فلا عليه
ان لا يلتفت اليه اصلا بل لا يدري ابطال الهيولى عرفها ابن سينا
بانه جوهر وجود بالفعل انما يحصل بقبوله الصور الجسمية

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فيحصل الطول ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر في جهة غير جهة الطول
فيحصل العرض مقاطعاً له ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر في جهة
غير جهتيهما فيحصل بعد آخر مقاطع للبعدين الاولين هو العمق
نقص جزئي آخرين فصاعداً قلي ما يدرك الجسم عنده اربعة يعني
الطول والعرض والعمق عند هؤلاء اعني من اشترط في الجسم تقاطع
الابعاد على قوايم هو البعد المفروض اولاً وثانياً وثالثاً
لا هو نزاع 2 ان اريد ان معنى لفظ الجسم لغة معلوم بخواصه
وآثاره وانما النزاع في انه هل يحصل بجزئي ام لا والاظهر ما في
المواقف من ان هذا نزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح
وفيه نظر لانه افعل من الجسامة وله ان تقول ان الجسم ملحوظ منه وبلا
2 اصل المعنى اذ هو ايضا ينبئ عن العظم والضخامة فزيادة الجسامة
يدل على زيادة الجسمية لانقبل الانقسام لا وهماً ولا فرضاً
الانقسام الفعلي ما يوجب الانفصال الخارجي ويسمى الانفكاكي
ايضا فان كان بآلة حادة يسمى انقطاعاً والا فانكساراً والانقسام
الفرضي ويسمى الوهمي لا يوجب انفصالاً في الخارج بل هو تجزئ فرضي
شيء عرضي وربما يوجد للعقل سبب داع لفرضه كما خلاف عرضين
او محاذاتين او مماستين وقد لا يوجد والمراد بالوهمي ههنا
ما هو من قبيل الوهم في الشيء الجزئي ومن الفرضي ما هو فرض العقل
كلياً والجزء لا يقبل شيئاً من هذه الانقسامات اذ القسمة بمعنى فرض

لا فعلاً وصح

شيء عرضي انما يتصور فيما له امتداد ما حتى جعلها الحكماء من
الاعراض الاولية للكم والجزء ليس له امتداد ما فلا يكون قابلاً
للقسمة وما لا يكون قابلاً للقسمة العرضية لا يكون قابلاً للقسمة
الفعلية بطريق الاولى وما تقدم من ان للعقل فرض كل شيء فكاذب
الثاني ان ليس له فرض الشخص مشركاً فكما ان فرض الشركة
الشخص يخرجه عن كونه شخصاً فكذلك فرض الجزء مقسماً يخرجه
عن الجزئية ويجعله شيئاً ذا امتداد بل الحق انه قد يكون الشيء ممتنعاً
في نفسه ويكون فرضه ممكناً وقد يكون فرضه كفرضه ممتنعاً وهو الجزء
الذي لا يتجزى هذا على اصطلاح القدماء والمتأخرون يجعلون
الجوهر مرادفاً للعدد ويسمون الجزء الذي لا يتجزى بالجوهر الفرد
احتراز عن ورود المنع عليه قيل عليه ان الاستدلال على حدوث العالم
بجميع اجزائه لا يتم بدون ضبط اجزائه وايضاً حصر المركب في الجسم
مما سطروا له المنع ولم يعرض له واجيب بانه ليس المقصود
الاستدلال لما اشير اليه من ان المختصر مقصور على المسائل لا الغرض
الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث ما دل عليه احد الاسباب المذكورة
على وجوه مع التنبيه على مواضع الخلاف فيه واما ما هو مجرد احتمال
عقلي لم يقم عليه شبهة فضلاً عن حجة بل ولا ذهب اليه ذاهب فلا عليه
ان لا يلتفت اليه اصلاً بل لا يدري ابطال الهيولى عرفها ابن سينا
بانه جوهر وجوده بالفعل انما يحصل بقبوله الصور الجسمية

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لقوم فيه قابلية للصوت وعرف الصوت بانه الموجوع في شئ اخر
للجزء منه ولا يصح وجوه مفارق له لكن وجوه ما موقوم بالفعل
حاصل به والعقل جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفعلا والنفس
جوهر مجرد ذاتا مقارن فعلا ويجب ادراج الصوت النوعية وما
في حكمها من النفوس المنطبعة في قوله والصوت كون حقيقته
الكون جسم يحيط به حد واحد يمكن ان نفرض في داخله نقط يتساوى
الخطوط الخارجة منها الى جوانبها والمراد بكونها حقيقة ان لا يكون
كونها بحسب الحس فقط بل يكون كذلك في نفس الامر وكذا المراد
بكون السطح حقيقيا ما هو كذلك في الواقع ولو قد يكون مستويا ايضا
لكان احسن لكان فيه خط بالفعل اي مستقيم كما صرح به ولا يكون
ما فرضناه كونه حقيقيه كذلك هف ودلكا انما يتصور في الشاهد
الظاهر انه اشار الى ما ذكرين كثرة الاجزاء وقلتها فان الوهم
يتسارع الى ان الكثرة والقلة لا تتصوران في غير المتناهي لكن
يحمله على انحاء ظاهرا ان كل جملة غير متناهية اذا ضمت الى جملة اخرى
متناهية فان مجموعهما ازيد منهما مع ان كلا منهما اقل من المجموع
ويمكن ان تقارر معناه ان عظم احدهما بكثرة اجزائه وصغر الآخر
بقلة اجزائه انما تتصور اذا كانت اجزاؤهما متناهية اذ لو كانت
غير متناهية وقد عرفت ان زيادة الاجزاء توجب زيادة المقدار
بهما يلزم عدم تناهي مقاديرهما لا كون احدهما متقدرا بمقدار محدود

وكون آخر ازيد او انقص منه بقدر محدود لان حلوله ليس
حلول السريان اذ لو كان الحال ملاقيا بكليته لكلية المحل يسمى حلوله
حلول السريان كحلول الاسخاء في الخشب واذا لم يكن ملاقيا بكليته
بل ببعضه يسمى حلول الجواز كحلول النقطة فيه والاول ينقسم بانقسام
المحل دون الثاني فان قلت ثبوت النقطة في الكرة ينافي ما ذكرته من
احاطة الواحد بها لانقار ثبوت النقطة فرضي فلا ينافي وحدة السطح
المحيط بها في الواقع لانا نقول ملاقاة الموجوع للموجوع لا يكون الا
بالموجوع وهذا ما عولوا عليه في ثبوت الاطراف قلت نهاية الكرة
المحيطة بها ليست الا السطح الواحد لكنها اذا لاقت سطحا مستويا
لاقته بنقطة حصل مناك بسبب الملاقاة ولا مدخل لها في عدد الكرة
وحلولها في الكرة لا يقتضي ثقبه في سطح الكرة وبالجملة حاكم هذه
النقطة حال الاوج والحضيض وقد حقق في موضعه وتما ذكرته
من ان تماسها بجوهريها ضروري فان اراد ان جزءا من الكرة لا في
نهايته جزء من السطح يلزم ان لا تكون تلك الجزء حاجزا من ملاقاة
ما يليه من اجزاء الكرة لذلك الجزء من السطح وفساده ظاهر وان اراد
ان جزءا منها لا في بصفحة جزء السطح وبصفحة اخرى ما يليه من اجزاء
الكرة فهذا ما يقوله الحكماء من ان الملاقاة بالطرف غاية ما في الباب
انهم لا يجعلون الطرف جزءا من ذي الطرف لدليل بدا لهم على ذلك
ما ذكرته من ان النقطة طرف الخط ولا وجوه للخط في الكرة فلا وجوه

للنقطة فيها ليس على ما ينبغي والعظم والصغر باعتبار المقدار
القائم به مع التساوي في القابلية بكونها بكثرة الاجزاء وقلتها الا ترى ان
الشيء المعتبر يزداد مقدار حال التخلخل من غير ازدياد في اجزائه
ويصغر مقدار حال التكاثف من غير استقاص عن اجزائه على عظم
الشيء وصغره انما يتردد مع عظم المقدار القائم به وصغره لكن
الاظهر ان استعداد الجسم لقبول المقدار الصغر او العظم انما هو
باعتبار قلة اجزائه المفروضة الممكنة الحصول بالانقسام العقلي
وكثرتها وذلك الاجزاء متساوية لكن لا يستلزم تساويها ثبوت اجزاء
لان كل واحد من تلك الاجزاء قابل للقسمة الفرضية الى ما لا تتناهي
والافتراق ممكن لا الى نهاية بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن بعده افتراق
آخر فازدلف اذا كان الافتراق ممكنا الى ما لا تتناهي وقدرة الله
ايضا غير متناهية فليعرض بتعلق قدرة الله بجميع الافتراقات الممكنة تعلقا
غير متناه فيلزم الجزء قطعا فلب لا يمكن الخروج جميع الافتراقات الى الفعل
ولا تعلق قدرة الله تعالى لا متناهي بتعلق الايجاد بالفعل بل بمعنى عدم
تناهي كل منها انه لا ينتهي الى حد لا يمكن بعده اخر على انكر قدرة فان الاقسام
الفعلي متناه وغير المتناهي هو القسمة الفرضية مثل انقسام الهيولى
والصور الموذي الى قدم العالم يرد ان الهيولى على تقدير وجودها
لا يجوز حدوثها والا لزم لها هيولى اخرى وكل حادث عندهم مسبوق
بالمادة واذا كانت قديمة وهي لا تنفك عن الصور يلزم قدم الجسم المركب

منها ونفي حشر الاجساد لان الجسد عبارة عن المركب من الهيولى
والصورة فبخراب البدن ينعدم الصورة البدنية فيكون حشر الاجساد
عبارة عن ايجادها بعد انعدامها وهو محال عندهم ففي اثبات الجزء
نجاة عن الوقوع في تينك الورطتين وان امكن ان يتخلص عنهما
بوجوه اخر وفي قوله المودي الى تعاند بيان ذلك غير كاف فيهما فلا بد من
الاستعانة بمقدمات اخرى هي ممنوعة عند المتكلم ايضا وكثير من
اصول الهندسة المبنية على دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام
عليها افادت الجزء وتركب الاجسام من افراده كما نسب الاجسام متماثلة
فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر من الحركة المستقيمة فلا يكون حركة الا
فلاكية حركة مستديرة عبارة عن حركات اجزائها حركات مستقيمة فلم يثبت
ما ذهبوا اليه من دوام حركة السموات او الحركة المستقيمة لا يحتمل الدوام
عندهم ومن امتناع الخرق والالتيام عليها لابتنائه على عدم قبولها
للحركة المستقيمة فقوله وكثير معطوف على قوله اشارات الهيولى فيكون من
الاصول ايضا من ظلمات الفلسفة وقوله من اصول الهندسة سهو
او تحريف وقع موقع من اصول الفلسفة انما موه بعض الاعراض
كالابين وجميع الاعراض النسبية عند من يقول بوجودها فصل
هو من تمام التعريف وضعفه كما اشار اليه ظاهر لان الغرض من
العالم فيكون ما عبارة عن موجود مغاير لذاته مع ان الظاهر ان اشارة
اجمالية الى سائر الدليل وتقرير ان العالم اما اعيان واما اعراض

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والكل حادث لانا شاهد حدوث الاعراض في الجواهر والاجسام كما بيناه
حدوث الالوان والاكوان والطعوم والروائح فيها وما هو محل للحوادث
وغير خال عنها فهو حادث فالعالم بجميع اجزائه حادث واصولها في
السواد والبياض وباقي الالوان يحصل بتركيبها على وجوه مختلفة مثلا
اذا خلط السواد مع البياض فان غلب البياض حصل الغبرة وان
غلب السواد حصل العودي واذا خلط معهما ضوء فان كان للسواد غلبة
على الضوء حصل الحمرة وان كانت اكثر حصل القتمة وان غلب
الضوء حصل الصفرة واذا خالط الصفرة سواد شرق حصل الخضر
واذا خالط الخضرة بياض حصل الزنجارية واذا خالطها سواد
حصل الكراثية واذا خالط الكرانية سواد مع قليل حمرة حصلت
النيلية واذا خالط النيلية حمرة حصل الارجوانية وعلى هذا الباقي من
سائر الالوان المختلفة ومنهم من جعل اصولها خمسة كما ذكرنا ومنهم
جعل جميع الالوان اصولا والاكوان هي الاجتماع او وجود الجوهر
ان الكون اعني الحصول في الحيز اعتبر للشيء في نفسه فان كان مسبوقا
بحصول آخر في ذلك الحيز فسكون او في حيز آخر فحركة وان اعتبر له
بالقياس الى جوهر آخر فان امكن ان يتخلل بينهما ثالث فهو الافتراق
والا فهو الاجتماع وقد ورد على حصر القسم الاول في الحركة والسكون
انه يجوز ان يكون آخر التزم بعضهم بطلان الحصر وجعل قسما خامسا
ومنهم من لم يعتبر في السكون قيد المسبوقية فاندرج فيه والطعوم

جمع طعم بالفتح وهو الكيفية المذوقة واما الطُعم بالضم فهو اسم للمطعوم
كالطعام وانواعها اي الحقيقية وهي بسائطها واما المركبات فكثيرة
غير مضبوطة وهي في الحقيقة طعمان او اكثر تدرك معا بالمجاورة فيما بين
موضوعاتها وتظن انها طعم واحد والحامض والقبض مما
متقاربان في المذاق والفرق ان العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه
والقابض يقبض ظاهره فقط وكان الفرق بينهما بالشدة والضعف
والتفاهة هي طعم بسيط بين الحلاوة والدسومة والاعتدال الفاعلة
بين الحرارة والبرودة وقابلة بين الكثافة واللطافة وقريبة في نفسها
كيفية لا يدركها الذوق بالكلية ولا يؤثر فيها ولا يحس بها احساسا ظاهرا فلذا
سميت بالتفاهة التي هي في الاصل عبارة عن عدم الطعم واما التفاهة
بمعنى ان يكون الجسم لشدة تكاثفه لا يتخلل منه شيء تخالط الرطوبة اللعابية
ما لم تتحلل فعند ذلك يحس منه بطعم قوي بسيط فيجب ان يكون
ذلك راجعا الى احد التسعة لما ان الاستقراء دل على انحصارها فيها
وليس لها اسماء مخصوصة وكانه لقلة الاحتياج اليها والانتفاع
بها لم يهتموا بامرها وتميز انواعها ووضع الاسماء بازائها فلو اكتفوا
في ذلك ان احتيج اليها باضافتها الى حاملها مثل رائحة الورد والتفاح
او وصفها بما يدل على ملايمتها للطبع او منافرتها له كما تقال رائحة منتنة
وراحة طيبة وهو ذلك في لغة العرب فقط بل الشان ذلك فيما لغتها
من اللغات والاظهر ان ما عدا الاكوان اه وبدل عليه قولهم في نفي الاعراض

شبكة الألوكة
www.alukah.net

المحسوسة عندهم انما هي توابع المزاج فيستحيل ان تقوم على ما يبقى وان كان ذلك لا يطابق اصول اهل السنة وتناقض ما صرح به بعضهم في تقسيم الموجودات من ان الاعراض المحسوسة بالحواس الظاهرة للجمع الى الكثير من جوهر واحد وان امكن تلفيقها بان يحمل ما ذكر الشارح على بيان الواقع بحسب ظنه ومراد ذلك البعض بيان جواز عروضها لجوهر واحد وقد بنى ذلك على قاعدة الاعتزال ليكون اقرب الى ما هو بصدده من ضبط اقسام الموجودات ولهذا جعل مثل الحيوة والقدرة والالم مما يحتاج الى البينة وان كان المذهب غير ذلك كما في اضداد ذلك لم يجعل طريان العدم عاما بجميع الاعراض ذهابا الى عدم بقائها على ما هو مذهب الشيخ الاشعري لما انه غير مرضي عنده بل فيه شيء من السفسطة على ما سيجيء اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا هذا كلام مشهور فيما بينهم قالوا ان القصد لا تتعلق الا بالمعدوم اذ القصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة واعترض عليه بعض المتاخرين بان الايجاد القصدي كالايجاد الايجابي فكما لا يجب بقدمه بالزمان يلزم بالذات كذلك يجب بعدم هذا بالذات للابالزمان وانا افرق في جواز تقدم الزماني وعدمه لما ان القصد ربما لا يكون كافيا في وجود المقصود فيتاخر الى تكمل العلة واما اذا كان كافيا فلا يجوز تاخر المقصود عنه زمانا والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة واما ان القصد اذا كان ازليا فهل يجوز زواله او انتهاؤه فموضع تامل والمستند الى الموجب القديم سواء كان مستندا اليه

بالذات او بالواسطة قديم باصله وان كان قد يتبع وجوه تغيرات وتبدلات حادثة كالحركة الفلكية على اصل الحكيم واعترض عليه بان الواسطة يجوز ان يكون امرا عدميا كعدم حادث مثلا والاجب انتهاؤه الى عدم ممتنع لذاته اذ التسلسل في الاعدام المترتبة مما لم يقم على امتناعه شبهة فضلا عن حجة فاحسن التدبر في هذه الجملة

وهذا معنى قولهم الحركة كون ان اتفق القوم على ان الجوهر لا يوصف بالحركة الا عند اتصافه بالكون الاول في المكان الثاني ولا يوصف بالسكون مالم يتصف بالكون الثاني في المكان الاول فاختار بعضهم ان الحركة مجموع كونين في آنين في مكانين والسكون مجموع كونين في آنين في مكان واحد ويرد عليه ان يكون كون واحد موجودا للحركة فهو بعينه جزء للسكون كالكون الاول في المكان الثاني ان المتكلمين قد اتفقوا على وجود انواع الاكوان اربعتها ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاكوان والاكثرون على انهما عبارتان عن الكون الثاني وبه علم على القول ببقاء الاكوان ان يكون كون واحد موجودا حركة فهو بعينه في مكانه موسكون والاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب لكن ليس فيه كثير بعد اذ قد اطبقوا على ان اختلاف انواع الاكوان ليس بالفصول الذاتية بل بالعوارض الاعتبارية والموجود منها حقيقة ليس غير نفس الكون فان قيل منع للمقدمة القابلة للاعتراض عن الحركة والسكون فلانهما من الاعراض وهي غير باقية قد تعرض

و لنا ان يجيب عنه بان علة عدم الشيء عدم علة وجوده فاذا وجب انتهاء علل وجوده الى وجود واجب لذاته وجب انتهاء علل العدم الى عدم ممتنع لذاته وهو ظاهر ذلك الوجود

لهذه المقدمة ههنا تكثيرا لما آخذ هذا المطلب بقدر الامكان اذ هو
العراك الذى لم يغلب فيه قوة والنضال الذى لم يمدح فيه ساعد
الاترى ان كل ما تقارن فيه لاح عن ثوب كما تطلع عليه لما فيها من
الانتقال من حال الى حال يقتضى المسبوقية بالغير سبقا لا يجامع المتأخر
فيه المتقدم ومثل هذا السبق يستلزم حدوث المتأخر لكن يرد
عليه انا ان اردنا بالغير غير جنس الحركة فلا نسلم اقتضاء ماهية الحركة المسبوقية
بالغير بهذا المعنى وان اردنا مسبوقة كل فرد منها بفرد آخر منها فهذا
لا يستلزم حدوث مطلق الحركة وكذا يرد على قولهم كل
حركة تنتهى الى التقضى وعدم الاستقرار ان ما كان كذلك حدوثه الحركة
فيما يلزم الا حدوث لها وقد عرفت اى ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فينعقد
قياس من الشكل الاول هكذا كل ما يسكن يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه
يمتنع قدمه فكل ما يسكن حادث لكن يرد عليه ان معنى الصغرى ان كل ما يسكن
يجوز عدمه نظرا الى ذاته بمعنى انه ليس فى عدمه امتناع ذاتى ومعنى
الكبرى ان ما ليس يمتنع عدمه فى الجملة اى لا بالذات ولا بالغير يمتنع
قدمه فى الجملة فلا يكون الوسط الا ان يكلف فيقال معنى قولنا كل ما يسكن
يجوز عدمه انه ليس فيه امتناع تام وقولنا لان كل جسم قابل للحركة اى
قبولا بالفعل وقولنا بالقوة اى بالمشاهدة بناء على ان الجسم منحصر
فى الفلكى والعنصرى والحركة بالفعل معلومة فى كل واحد منهما بالمشاهدة
وفيه منع او نقول كل جسم قابل للحركة اى لا امتناع فى حركته اصلا اذا

اذا الاجسام متماثلة فيجوز ان ينتقل كل منها الى حيز الآخر وفيما يفنا
للمنع مجال وانه يمتنع عطف على مدخول على الثالث ان الازلى
ليس بحيان الحكم لقولنا ما لا ينفك عن الحوادث لو ثبت فى الازل لزم
ثبوت الحادث فى الازل ونلخيصه انا ان اردنا بثبوت الحادث فى الازل
ثبوت الحادث المعين فيه فظاهر انه غير لازم مما ذكر اذ الازلى
انما عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود فى ازمنة موهومة
وكان الاولى بالنظر الى ازلية الحوادث الغير المتناهية والتنبيه بالنظر
الى ازليته تعالى وظاهر انه لا امتناع فى ازلية الحوادث بالمعنى الاول
فانه كما يجوز ان يوجد بعد كل حادث حادث الى ما لا نهاية له لكل يجوز ان
يوجد قبل كل حادث حادث كذلك والفرق بينهما تحكم لا دليل عليه
وما ذكر من انه لا يجوز وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئيات محدودة انما
يستلزم حدوثه فانما يظهر فى الجزئيات المتناهية واما الغير المتناهية
فاستمرارها ازلا وابدا يستلزم استمرار المطلق بالفرض فيجب على المجيب
ان يبذل جهده فى ابطال لا تناهى الجزئيات امتنانا على ما ذكر الامام
الرازى من جريان برهان التطبيق فى كل ما دخل تحت الوجود فى الجملة
ولو على سبيل التعاقب وعلى ما نقول من ان كل واحد من تلك الحوادث
لما كان مسبوقا بالغير كان جميعها بحيث لا يشذ عنها شئ منها مسبوقا
بالغير ايضا بالفرض ثم ان تلك الغير لا يجوز ان تكون من جملتها والا لزم
ان لا تكون ما فرضناه جميعا اذ يجب ان يكون خارجا عنها فينقطع بسلسلة

جميعا

الحوادث وهذان الدليلان وان افادا تناهي الحوادث الابدية لكن
لا ضير اذ الموجود منها متناه ابدا بل يقول لا يمكن خروج جميعها الى
الوجود بالفعل بحيث لا يبقى في الامكان باق كل مبلغ يوجد منها فيمكن
ان يوجد بعده ما لا تتناهى والحاصل ان وجود ما لا تناهى بالفعل
ازلا وابدا محال الرابع لو كان كل جسم في حيز يجري مجرى المعارضة
لابطال قول ان الجسم والجوهر لا يخلوان عن الكون في الحيز والمذاهب
في الحيز ثلثة احدها للثنائيين وهو المذكور في السوال الرد على هذا الالزام
ان يكون لكل جسم حيز بل لما له حاو والثاني للمتكلمين وهو ما ذكر في
الجواب والثالث لافلاطون ومن تبعه ان البعد الموجود
المجرد المنطبق على بعد الجسم الحاوي فيه وعلى مذهبي المذهبين كل جسم
متحيز البتة ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض في السوال والجواب
الم يحتج الجواب لم يتعرض له هو الفراغ الموهوم الذي يشغله
الجسم قدره بالموهوم اذا المكان مشغول بالمتمكن ممتلئ به حقيقة وفراغه
انما هو بمجرد وهمنا وفرضنا وتقديرنا بالذي يشغله الجسم ليس للاحتراز
عن فراغ لا يشغله لان فراغه ليس بموهوم بل هو مجرد كشف عن ماهيته
الحيز واشارة الى ان شغل الجسم اياه ونفوذ ابعاده فيه معتبر في
مفهومه واقتصر على شغل الجسم وان كان الحيز قد يشغله الجوهر لان غرضه
بمجرد وقع الشبهة لا تحقيق ماهية الحيز ومبنى الشبهة على كون الحيز
عبارة عن السطح ومبنى وجوه السطح على نفي الخلاء ضرورة امتناع

توجح احد طرفي الممكن من غير مرجح لو قال احد طرفي المحدث او الحادث
لكان اوفق للمذهب وان لم يقم لكنه بني كلامه على ما صح عند المحدثين
من المتكلمين من قوة قول الاقدمين ان علة الحاجة هو الامكان بالفرد
وضعف ما ذهب اليه قدماء المتكلمين من ان الحدوث هو العلة او شطرها
او شرطها على اختلاف فيما بينهم اي الذات الواجب الوجود ان
هذا اللفظ وان كان وضعه بازاء ذات الواجب الوجود لكن لما كان
امتياز ذلك الذات عندنا بوصف الالوهية صار قولنا الله بمنزلة قولنا
الذات الموصوف بالالوهية والالوهية على ما شرح به بمعنى عن وجوب
الوجود والقدم الذاتي اعني عدم المسبوقية بالغير فصار قوله والمحدث
للعالم هو الله بمعنى قوله ان مقابل هو الذات الواجب الوجود وقوله
الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء صفة كاشفة للواجب
الوجود وقوله اصلا اي لا في ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله اذ المحتاج
في شيء من ذلك الى غيره لا يكون واجب الوجود ولا يصلح مبدأ للعالم
اذ لو كان جائز الوجود يحتاج وجوده الى محدث العالم والله تعالى اعني الذات
الواجب الوجود اذ لو لم يكن كذلك بل كان غيره لزم كونه من جملة العالم
ويلزمه محذور ان احدهما ان ما هو من جملته لا يصلح محدثا له لما عرفت
من ان مجموع اجزائه ممكن ومحدث فلو كان بعض اجزائه محدثا لكله لزم
كونه محدثا لنفسه ايضا وانه محال ان العالم اسم لمجموع ما يصلح ان يجعل علامة
على وجود مبدأ له فيكون مجموعه من حيث هو كذلك مبدأ خارج عنه

وقريب من هذا ما قاله لا فرق بينهما الا الاعتبار والعبارة
ومن زعم ان الاول من مسلك الحدوث والثاني من مسلك الامكان
فلم يتنبه ان الشارح لم يجعل كلام المتن على ظاهره بل رده الى مسلك
الامكان كما نبهنا عليه لو ترتب سلسلة الممكنات لاحتاجت
الى علة اي احتاجت الآحاد الغير المتناهية باجمعها بحيث لا يشذ منها
شئ من الآحاد فان مجموع الآحاد بهذا المعنى موجود لوجود جميع اجزائه
وممكن لكونه مركبا من الآحاد الممكنة ومفتقر لكل من تلك الآحاد اذ الكل
غير الجزء وكل ممكن موجود فله علة فلا بد للآحاد من علة فان قلت
المجموع بهذا المعنى لا يحتاج الى علة غير علة كل واحد من اجزائه اذ ليس فيه
غير كل واحد من اجزائه والفرض ان لكل واحد منها علة داخلة في السلسلة
من ما قبل قلت ليس الغرض بيان احتياج المجموع الى علة غير علة الآحاد
بل ابطال كون كل واحد من تلك الآحاد معللا بما قبله من غير انتهاء الى ما
ليس كذلك اذ على ذلك التقدير لا يوجد شئ غير جميع الممكنات التي هي علل
باعتبار ومعلولات باعتبار فان كانت العلة الكافة في وجود جميع تلك
المعلولات جميع تلك العلل لزم كون الشئ علة لنفسه وملزوما
وبطلانا وان كانت بعضا منها لزم كون ذلك البعض علة لنفسه لعلته
اذ الكافة في الجميع كافة في كل جزء من اجزائه ومن جملتها نفسه وعلته واذا بطل
كونها نفس الجميع او بعضها تعين ان تكون خارجا عنها والموجود الخارج
عن جميع الممكنات واجب فثبت الواجب وينقطع به السلسلة اذ لا بد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

من ان يستند الكل شئ من آحاد السلسلة والا لما كان علة لها فكذلك
طرفا لها فينتهي بلا محالة فمن قال ان هذا الدليل غير مفتقر الى
ابطال التسلسل ان اراد به يتم به الدلالة على وجود الواجب مع ذهاب السلسلة
الى ما لا تناهي او مع امكانه فبطلان كلامه اظهر لان ثبوت الواجب مناف
لذلك وان اراد ان ابطاله ليس من مقدمات هذا الدليل وان كان لازما
متاخرا عنه فذلك حق لا نزاع فيه انما النزاع في العكس الاول ومن
مشهور الادلة برهان التطبيق للقوم في اثبات الواجب بسلمان الاول
بيان ان الممكن سواء كان متناهي الافراد او غير متناهيها لا يتم الا بوجود
الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة ويلزم وجوده
تناهي السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القبيل كما بينت
عليه آنفا بيان امتناع لا تناهي الموجودات الخارجية سواء كان من
جانب العلة او من جانب المعلول فبجعل ذلك مقدمة لاثبات الواجب
هو برهان التطبيق وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت
الوجود دون ما هو بالقوة ممتنع محض التطبيق بين الجملتين متصور على وجهين
الاول ان يلاحظ خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم انطباق
جزئي بين كل اثنين من احادهما والتطبيق بهذا الوجه يعم الموجود
والمعدوم والمرتب وغير المرتب والمجتمع والمتعاقب لكن القوى البشرية
قاصرة عنه فيما لا يتناهى فلا يمكننا الاستدلال بهذا على تناهي شئ منها
والثاني ان يلاحظ آحاد الجملتين على الاجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين

شبكة الألوكة
www.alukah.net

آحادها كذلك وقد اطبقوا على ان التطبيق بهذا الوجه يمكن فيما بين
الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود وانه لا يمكن في المعدومات
الصرفة واختلفوا في الموجودات الغير المترتبة او الغير المجتمعة
فذهب المتكلمون الى جريانه فيها لان آحاد الحملتين فيها قد اتصفت
بالوجود في الجملة فيكفي ذلك لتطابق احادهما بعضها بعضا في نفس
الامر بخلاف المعدومات الصرفة فانه لا يطابق بين احادها لا في نفس
الامر ولا بحسب فعلنا وذهب الحكماء الى ان الافراد المنقضية في الامور
المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق فيما بينها بحسب نفس الامر
وكذا الموجودات الغير المترتبة لا توصف بالتطابق ما لم يلاحظ
خصوصياتها ولم يعين لكل واحد منها مرتبة معينة والا فلا معنى
لمطابقة فرد منها لفرد آخر ولهذا جوزوا للناظر في الحركات الفلكية
والنفوس الناطقة من جانب الماضي وأعترض عليه بان النفوس
الناطقة مترتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها فيتم التطبيق
فيه على الوجه الذي تقرر عندهم وأجاب عنه بعض المحققين بان
احاد النفوس لا ترتب لها بحسب الازمنة اذ قد تحدث
منها جملة في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شيء منها فلا يجري التطبيق
فيها بين احادها باعتبار تواجزاء الزمان ولما كان للمعترض ان
يقول نحن نطبق بين النفوس الحادثة في اجزاء الزمان سواء كان الحادث
في كل زمان واحد من تلك الاجزاء واحدا او اكثر فان تناهيها يستلزم تناهي

احادها لان الحادث في كل زمان متناه اشار الى جواب آخر يدفع هذا
الاحتمال ايضا فاقول وايضا هي ملخوفة من حيث انها مضافة الى
ازمنة حدوثها غير مجتمعة في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة
واذا اخذت نفوس النفوس وحدها لم يكن مترتبة ومن لم
يتفطن لهذه الدقيقة ابطل الجواب الاول بابداء ذلك الاحتمال وبنى
عليه ان برهان التطبيق جار في النفوس الناطقة لكونها مرتبة باعتبار
الازمنة والعجب انه لم يتعرض لحال الجواب الثاني ولم يبين ولا طيف
خيالك وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد تزيدان كل مرتبة من مراتب
الاعداد داخلة تحت الوجود بمعنى ان تتصف بها شيء من الاشياء فهي
متناهية البتة ومعنى لا تناهي الاعداد ان اي مرتبة منها تصور يمكن
ان تصور فوقها اخرى وكذا جميع تعلقات علمه تعالى وقدرته يستحيل
خروجها الى الفعل والا لزم انتهاء ما لا كل ما خرج الى الفعل منها فهو
متناه وما بقي بعد ذلك بالقوة غير متناه ولا اشكال واعلم ان اول كلامه
يدل على ان النقض انما هو بالمراتب الممكنة للعدد ولا شك في عدم تناهيها
بالمعنى المشهور وملخص الجواب الذي اشار اليه منع جريان التطبيق
فيها لانها معدومة والتطبيق فيما بينها لا يمكن الا بالوجه الاول وقد
عرفت ان القوى البشرية قاصرة عنه فلا تناهيها لا تنافي برهان التطبيق
ويرد عليه ان القوى العالية وافية بتطبيقها في جميع الاشكال وكذا العالم
بمقدورات الله تعالى ومعلوماته فان المقدور قد يطلق على ما تعلق

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الذى يتعلق الايجاد وهو متساه البته ولا كلام فيه وقد يطلق على ما
تعلق به نوعا اخر من التعلق لا تترتب عليه وجود المقدور وهو غير
متساه وآتا المعلوم فالحق انه غير متساه البته واكثر من المقدور بالمعنى
الثانى لانه يخص الممكن والمعلوم يعمه والممتنع فينتقض برهان التطبيق
بهما وآلتبيان فى الجواب ما عرفت وآتا قوله وذلك لان معنى لاتناهى
الاعداد الخ فهو فى الحقيقة تسليم للايراد الدليلى فى صور النقض ومنع
لتخلف الحكم عنها فهو لا يصلح جوابا عن ذلك النقض بل هو جواب عن
النقض بالمراتب الموجودة من العدد بناء على ما اشتهر من ان مراتب
الاعداد غير متناهية وبالمقدورات بالمعنى الاول لما عرفت من ان
قدرة الله غير متناهية وآتا جعل لاتناهى معلومات الله مع هذا المعنى
فكما لا وجه له قطعا لا حاجة اليه اصلا فتدبر قوله يعنى ان صانع العالم
واحد الخ قد عرفت ان قوله والمحدث للعالم هو الله مع قوة ان مفاد
صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصف بالوحدة
فى قوة وصف الواجب بها بمعنى ان يمتنع اشتراك مفهوم الواجب بين
اثنين فآضمحل ما يتوقع من ان الله علم لذات المعبود بالحق فلا معنى
لجعل وحدته من المطالب العلمية وتحقيقه ما ذكرنا مع من ان حقيقة التوحيد
اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية وخواصها واراد بالالوهية على ما قرع
به وجوب الوجود والقدم الذاتى بمعنى عدم المسبوقية بالغير وخواصها
مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزمانى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مع القيام بنفسه لو امكن الهان اى الهان جامعان للالوهية
وخواصها فلا يرد ما يتوهم من ان المدعى وحدة الواجب والدليل
لا يفيد الا وحدة الصانع لان كلامنها اى ممكن اشار به الى
ان الارادة كالقدرة لا تتعلق الا بالممكن اذ هى عبارة عن صفة
مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع وما ليس بممكن ليس بمقدور
اذ لا تضاد بين الارادتين اى ليس بينهما امتناع الاجتماع
لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين على السوية او مع ترجيح
لاحدهما وهذا انما يستقيم اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او ميل
ينبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفى المقدور فبينهما
تضاد لكنه لا يضر فى المقصود لعدم اتحاد محلى الارادتين وانما
نعترض لنفى تضادهما توضيحا لامكانهما فى نفسهما وتحقق النفى
بالتضاد لان الاراد تين تقوم وجودتيان لا تتوقف تعقل احدهما على
تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع لكانتا متضادتين لله
لما فيه من شائبة الاحتياج فى فعله وتنفيذ قدرته الى عدم
سد الغير طريقه ومبداء الممكنات يجب ان يكون مستقلا فى ايجاده
ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الاخرى ايجاد ضدها او جده لزم
عجز لاحتياجه فى ايجاد شئ الى عدم ايجاد الاخر ضده وان قدر على
كلا الايجاد لزم عجز الاخر لان ايجاد ضدها او جده الاخر يستلزم
انتفاء ما اوجده الاخر فيحتاج الاخر فى فعله الى عدم ايجاد هذا ضد فعله

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وهذا يدفع ما قالوا انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع اذ نكلي لفرضنا
امكان التمانع او نكون الممانعة والمخالفة غير ممكن كما التزمه الخ اذ
قد بينا ان الممانعة في نفس امر ممكن والخ انما لزم من كون كل من
المتمانعين آلهة هو الخ لا ما ظهر امكانه او ان يمتنع اجتماع الارادتين
كارادة الواحد منهما حركة زيد وسكونه معا اي اجتماعهما لان اجتماعهما
امر يستحيل في نفسه وقد عرفت ان الارادة لا تتعلق بالمستحيل بخلاف
ارادة كل واحد منهما كل واحد منهما فانها امر ممكن في نفسه متعلق بامر
ممكن في نفسه وليس بين الارادتين تضاد ولا اجتماع في محل واحد
فان قلت اذا اراد احدهما حركة زيد وجب حركته فكان سكونه محالا
فلا تتعلق به ارادة الاخر قلت سكونه امر ممكن في نفسه وانما جاء
الاستحالة من جهة تنفيذ احدهما قدرته فكان الاخر محتاجا في فعله
الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون آلها كما مر فان قلت قد استقر
رأي المتكلمين على ان المنع موجب في حق صفاته فلو تعلق ارادته مع
على اعدام صفة من صفاته او ايجاد ضدها لزم مفاسد التمانع
قلت ما ذكرا امر ممتنع جاء امتناعه من قبل ذاته مع فالعجز عنه لاباء
الوهية مع ويقرب منه ما قالوا من انه مع اذا اوجد شيئا لا يبقى له قدرة
عليه فيلزم عجزه وعاد بان عدم القدرة بناء على تنفيذ ما ليس بمجز
بخلاف ما اذا سد الغير طريق تنفيذه عجزه اقناعه يفيد اقناعا
للمسترشد وان لم يفد افحاما للجاحد لانا نقول امكان التمانع

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لا يستلزم الا عدم بعدم الصانع فقوله لم يكن احدهما صانعا
ان اراد به انه لم يكن واحد منهما صانعا فالملازمة ممنوعة وان اراد
انه لم يكن الصانع الا احدهما فلا يترتب عليه عدم وجود المصنوع
على انه يمكن منع الملازمة ان اريد عدم الكون بالفعل لان الامكان
التمانع لا يستلزم وقوعه بجواز ان يتفقا على ما يترتب على اللازم للامكان
التمانع امكان عدم الكون والدليل يدل على استحالته وعقمنا برهان
اخر يسمى برهان التوارد وربما يجعل الآية عليه فلا بأس ان نشير اليه
اشارة خفية وهو انه لو وجد الهان يلزم ان لا يوجد شئ من الممكنات
وبطلان التالي ظاهر اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فاما ان يستند
اليهما معا فلا يكون واحد منهما الها او الى كل واحد منهما فيلزم توارد
قادرين او الى احدهما فقط فيلزم الترجح بلا مرجح او صلاحية المبدائية
مشتركة بينهما كما ان الحاجة مشتركة بين الممكنات فاحتاج بعضها
في وجوده الى احدهما دون الاخر ترجح بلا مرجح فان قلت هو محتاج الى
المبداء وتاثير احدهما يجتمع احتياج دون الاخر قلت حاجة خصوصية
المعلول الى خصوصية العلة ضرورية وهذا البرهان يتمسك به في شمول
قدرته تعالى وكون افعال العباد مخلوقة له تعالى فلا تفعل ولا مؤثر
الشارع فنائه معنى كلمة لو انتفاء الثاني لما مضى لسبب انتفاء الاول
فيه فيكون المفهوم من الآية تعليل احد الانتفائين الواقعين فيما مضى
المعلوم من الاخر كما في قولك لو جئتني لاكرمتك ومبنى الاستدلال على ان الدليل

للسامع ج

معلوم والمدلول مجهول فيقع الخبط كما وقع لابن الحاجب اذ نظر
الى الاستعمال الثاني فوجد كلمة لو تدل على انتفاء الاول لانتفاء الثاني
اريد به ذلك فاعترض على من قال انها لانتفاء الثاني لانتفاء الاول
بان الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم
بل الامر بالعكس والحق ان كلا من القولين قد قيل ثانت وان الاستعمال
الثاني متفرع على الاستعمال الاول فان لو تدل على ان انتفاء الاول
علة لانتفاء الثاني فربما يكون الانتفاء الثاني معلوما عند السامع دون
الاول فيدل به عليه دلالة المعلول على العلة هذا تصريح بما علم
التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما وقد سلف لك ما فيه كفاية لبيانه
ولو اجرى كلام المص على ظاهره لكان معناه ان المحدث للعالم هو
ذات المعبود بالحق الواحد لا شريك له غير الاحداث القديم اذ لو
كان محدثا لاحتاج الى محدث ضرورة تسلسل وهذا طريق القدماء
من المتكلمين وهي المسماة بطريقة الحدوث للكان وجوه من
غير اذ لو كان من ذاته لم يفارقه وجوه ولم يكن مسبوقا بالعدم
فان بعضهم يريد به الاشاعرة ومن تبعهم في اثبات صفات
حقيقية قائمة بذاته تعالى لا اوائلها على انه قد قيل لا معنى للقدماء عندهم
ايضا اذ القدماء عبارة عن الاشياء مسبوقة لا اوائلها ولا انفا وعندهم
فما بين الصفات ولا بينها وبين الذات وهذا اي القول بالتراك
وجوب الوجود بين الذات والصفات كلام في غاية الصعوبة وانما

وفعوا فيه لانهم لما اختاروا ان علم الحاجة هي الحدوث وانه لا يجوز
اسناد القديم الى المؤثر اصلا لزمهم حدوث كل ما كان وجوده معللا
بالغير ولما ذهبوا الى قدم صفاته تعالى لزم ان يكون وجوداتها من ذواتها
فلزمهم القول بتعدد الواجب لذاته فاعتذر عنه بان وجوه الصفات
ليس من غيرها بل من مفهوماتها الا ترى ليس غيرها امر لفظي لا يجدي في امثال
هذه المباحث اذ لا شك ان الصفات انفسها غير كافية في وجوداتها
فيكون ممكنة فيبطل قولهم كل ممكن حادث ولهذا ترك المتاخرون ذلك الاعتبار
الحدوث في علة الحاجة وجعلوا الامكان مستندا الى ذكر فلزمهم ترك ما
تفردوا فيما بينهم من ان كل ممكن فهو حادث اي محوج الى العدم الى
الوجود وان القديم لا يكون معلولا البتة وان الله تعالى مختار في جميع افعاله
اذ الممكن القديم كصفاته تعالى يجب الاستناد اليه بطريق الايجاب فيكون
الحدوث وكذا العدم منفكا الى الذاتي والزماني لكن التزام هذه
الاشياء مع كونه غير مخل بشيء من قواعد الملة فقد قام عليه من جهة
العقل الدلائل فيجب القول به وسنتمم كلاما آخر يتعلق بهذا المقام من
قبل الشارح في شرح قوله وهي لا هو ولا غير لان بداهة العقل
جازمة لا يريد ان اتصافه تعالى بهذه الاوصاف بديهي بل كبرى دليله
ضرورية وتقرير ان قد ثبت ان الله تعالى هو المحدث للعالم والعالم كما ترى
مشتمل على نمط بديع يرجع النظر عنه خاسئا وهو حسير ونظام محكم
لا يرى في خلقه من فطور وفيه افعال متقنة خالية عن وجوه الخلل وتفوت

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مستحسن مقبول عند العقول والبديهة تشهد بان من احدث مثله
لا يكون الا حيا قادرا عالما شائيا يفعل ما يريد على متقضى علمه وحكمته
فيكون مع موصوفا بهذه الصفات واما السمع والبصر فلا دلالة عليها
من هذه الجهة على ثبوتهما بالسمع او بان ضديهما من النقايص
فان قلت لا دليل ما ذكرت الا على قادريته وعالميته مثلا واما ان
لها مبادي موجهة غير ذاته مع فانه بنا على ما هو المذهب فلا قلت
هذا القدر هو المقصود بالبيان في هذا المقام واما اثبات المبادي
فسيجيء من بعد على ان اضدادها نقايض هذا دليل متنع للشركة شد
شدة مركبة للجاحد اذ لقائل ان يقول لانسلم ان لها بالسرمدا اضدادا ولو سلم
فلم انها من نقايض مطلقا بل بالنسبة الى من شاء الاتصاف بتلك
الصفات ولو سلم فلم ان من خلا عنها تحت اتصافها باضدادها دخلوا
عدل عنه بعضهم الى اوضح منه وهو ان الخلو عن هذه الصفات
نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه وعدل اخرون الى اوضح منه ايضا وهو
ان المتصف بها اكمل من غير المتصف فلو خلا الله تعالى عنها لجاز ان يكون
الانسان اكمل منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهو بعد اقناعي بخلاف
وجوه الصانع وكلامه يوقف ثبوت الشرع على وجوده تعالى وقدرته و
ارادته وعلمه مما لا ينبغي ان يتوقف فيه عاقل واما توقف على كلامه تعالى
على ان الشرع عبارة عن اوامر الله تعالى ونواهيه وبالجملة عن خطابه
المتضمن للاقتضاء او التخيير او عن شريعة النبي عليه السلام الثابتة به

والخطاب من جنس الكلام وايضا ثبوت الشرع موقوف على صدق
النبي عليه السلام والنبي كما صرحوا به انما يعرف له ارسلك الى الناس او الى
قوم كذا او الى قوم كذا او قال بلغتهم او نحو ذلك وايضا يوقف صدقه
على تصديق الله تعالى اياه وهو اخباره عن صدقه وسيجيء على ذلك كلام آخر
وهذا المعنى والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره تبعيته للغير
العرض لا يعدم عند وان كان تابعا وذلك لغير فلم لا يجوز غير تبعا
لتحيز لانا نقول المتحيز بالاستقلال هو الجوهر وهو صالح لان يتحيز غير
تبعا له واحدا كان او اكثر والاعراض مستوية الاقدام في الاحتياج الى
متحيز تتبعه في التحيز فكون بعض الاعراض القائمة بالجوهر تابعا
للبعض دون العكس ترجيح بلا مرجح وقد منع لا يخفى وهذا
مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده اذ لو كان نفس وجوده
بالتناسي الى الزمان الثاني لزم قيام المعنى بالمعنى لان وجوده
نفسه ولو كان غيره فليس من قبيل الاعراض والحق ان البقاء
استمرار الوجود بمعنى ان البقاء ليس امرا موجودا يعلل به استمرار
الوجود كما قال الجماعة بل هو نفس استمرار الوجود وليس لذلك
ايضا امر موجود زايد على الوجود كما توهمه آخرون بل معناه
عدم نفس الوجود مقيسا الى الزمان الثاني فان وجود الشيء وكونه في
الاعيان اذا قيس الى زمان ثان قيل له الحدوث واذا قيس الى
ما بعده قيل له البقاء والاستمرار وعند ما فسد وصف بالطول

والقصر والعلم والكثرة حسب وصفه باختلاف الاعتبار ومعنى
قولنا حدث فيما سبق دفع لتوهم التناقض في هذا القول بناء على ما
ذكر من ان البقاء ليس امرا زايدا على الوجود وان القيام منع
لبطلان اللازم بابطال دليله ووجهه ان السعة والتحيز ليست
مساوية لقيام الشئ بالشئ لتخلفها عنه في قيام صفات الباري تع
بذاته وهو ظاهر وفي قيام نفس البحر بالمتحيز والا لزم ان لا يكون للمتحيز متحيز
فيتسلسل وفي مثل قيام العمى بالاعمى اذ لا تحيز للمعدوم ولا يصح
نفي شئ ما لا ذمة الماوى ان يكون بين الشيئين ارتباط وتعلق
يلزمه نعت الاول للثاني وهذا المعنى كما يتصور بين الجوهر والعرض
كذلك يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين بل لا اختصاص له بالموجودين
ومن زعم ان البقعة والحيز من لوازم قيام العرض فما يقوم به يعلم
الوجدان وان انتفاء الاجسام ابطال لقوله بمنع بقاء الاعراض
بعد ابطال دليله فان الفرق العقلية فاضحة بقائها
بمعاونة الحس والقول بان العرض المشاهد يعدم ويجدد مثله
والعالم بمنزلة الحس بين الشئ وشبهه البتة كالحكم فظن ان المنجد
نفس المنعدم مما لا يلتفت اليه كيف ومثل قايم في بقاء الاجسام والمحققون
قد اطبقوا على بقائها فان قلت انما لم يعتبر واشتباه الحس في الاعراض
لقيام الدليل على خلافها بخلافه للاجسام اذ لا دليل على عدم بقائها
قلت ان لم يثبت حكم من بديهة العقل بفناء الاجسام بجواز المشاهدة

فالقول ببقائها قول بلا سند وان ثبت ذلك وهو مشترك بين الاجسام
والاعراض وجب القول ببقائها والدليل على خلافه بط لكونه
مصادما للضرورة والتفرقة بذلك بين الاجسام والاعراض على ما
قيل تحكم بحت وتخصيص للضروريات العقلية بالشبهات الوهمية نعم
تمسك القائلين بقيام العرض بالعرض بان كل واحد من السرعة
والبطوء عرض قايم بالحركة اذ يقال حركة سريعة وحركة بطيئة ولا
يقال جسم سريع او بطيء الا باعتبار حركته فيكون من الاعراض الاولية
للحركة وذلك بان ليس في الحركة السريعة امران موجودان هما الحركة
والسرعة وكذا الحال في الحركة البطيئة بل للحركة انواع مختلفة في انفسها
قال بعضها اذا قيس لبعض آخر سريعة او بطيئة فتكون كل من السرعة والبطوء
حالة اضافية غير موجودة في الاعيان ولا يتم الدلالة على قيام العرض بالعرض
وبهذا تبين بعض ما ذكر من ان حركة واحدة بسريعة بالقياس الى
حركة هي بعينها بطيئة اذا قيست الى اخرى ان اختلاف الحركة بالسرعة
والبطوء ليس اختلافا بالذاتيات بل بالعوارض الاضافية وفي عبارة
مسامحة حيث اطلق السرعة والحركة السريعة فتامل لانه مركب
ومتحيز وذلك امارة الحدوث لان كل مركب ممكن لاحتياجه الى جزئه وكل
ممكن حادث وايضا كل ممكن متحيز لا يوجد الا مع الجزء والحيز حادث
او قد تبين حدوث ما سوى الله تعالى وما مع الحادث حادث وقال
وذلك امارة الامكان لكان اظهر وبكلامه السابق اوفق وخروج

البطوء واراد

الجسم

انسب

فانهم قالوا الجوهر اسم لما تركب منه الشيئية ويلزم ان يكون كل جوهر
جزءا من اجسم ولا يوجد جوهر فرد واراد وا بالماهيات الممكنة بناء
على انهم قالوا في توقف الجوهر ماهية او وجدت كانت لا في موضوع
فلزم ان يكون له ماهية ووجود زايد عليها ووجود الواجب عندهم
عينه فعلم ان مرادهم من الماهية الممكنة واما اذا اريد بها القايم بذاته
ذهب الكرامية الى اطلاق الجسم عليه اي القايم بذاته تعالى وبعضهم يعني
الموجود واستعمال الجوهر يعني القايم بذاته او الذات والحقيقة شايع
في عبارات الفلاسفة وهذا انما يتجه مما استحال عليه تعالى بقي النزاع في
اطلاق اللفظ وفيه نظر اذ المراد فهم وتسليم فيكون الاذن بالمراد فهم
والملزوم فهما بالملازم والمراد فالاول اذ قد يكون فيهما مانع مثل ايهام
ما لا يليق بذاته تعالى بسبب اشتراك او اصل اشتقاق والخطر في ذلك عظيم فالتوقف
اي التوقيف واجب كما ذهب اليه الشيخ الاشعري وذهب بعض المعتزلة والكرامية
اليه ايضا واول عليه العقل عليه بثبوت معنى من المعاني لذاته تعالى صح اطلاق
ما يدل عليه من الالفاظ بلا توقيف ووافقهم القاضي ابو بكر منا ايضا لكنه
اشترط ان لا يكون لفظ موهما بواسطة الكميات اي المقادير واراد بها ما عم
المحقق والموهوم وكذا الحال في قوله واحاطة الحدود والنهايات مما له
اجزاء اي بالفعل واما ما له اجزاء بالقوة فلا يستحيل مركب لكنه قد يستحيل مستحضا
ومتجزيا باعتبار انه قابل للانقسام وما يقال من انه يعتبر في التجزي ان يكون
الانحلال الى ما منه التركيب دون التبعيض فليس بشيء نعم يعتبر ذلك في مفهوم
الانحلال

التبعض

الانحلال

لانه عبارة عن بطلان الالتصاق وفساد التركيب تلاف التبعيض
والتجزي قائما يعني ان اطلق انقسام لغة اي المجانسة للاشياء يريد
ان المراد ذلك عرفا وقوله لان يعني قولنا ما هو مركب اي جنس هو ابدا
للمغايرة بين المعنى الاصيل للماهية وبين المعنى العرفي فلا يرد ما يقال ان
المراد بالجنس هنا كل ما يعم الحقايق النوعية وقد يقال المراد بالماهية
ما يذكر في الجواب عن السؤال بما هو وهو الحقيقة النوعية والاشياء
منتزعة عن ذلك باستدعاء التركيب وهذا مذهب الفلاسفة والمتكلمون
على ان لها حقيقة نوعية بسيطة وما ذكر من الدليل لا ينفيه كما لا يخفى مما هو
من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب الاول بالنظر الى الموسوسات
والثاني بالنظر الى الحواس وهذا تصريح لما اشار اليه فيما سبق من ان مثل
اللون والطعم والرايحة من توابع المزاج لكنه لا يستتب على الاصول

سايرة

الاشاعرة فالاولى ان يتمسك في نفي ذلك بالاجماع بعد فرض موهم
كما ذهب اليه المتكلمون او متحقق على ما اختاره افلاطون والبعد عبارة
عن امتداد موهوم عند المتكلمين متحقق عند الفلاسفة قايم بالجسم البتة عند
الكل او قايم بنفسه ايضا عند القايلين بان المكان عبارة عن بعد مجرد
موجود فمنهم من اجاز خلق عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم القايلون
بوجود الخلا والمتكلمون ان جوزوا الخلا لكنهم لا يقولون بوجوده بل
يجعلونه عدما محضا مصورا بصور حاصرة ولذا يفسرونه بكون الجسم بحيث لا يتلاقى
ولا يكون بينهما ما يلاقيهما وظهر لك مما قررنا ان في عبارة نوع خروج

شبكة الألوكة
www.alukah.net

واسمعايا منزه عن ذلك اى الامتداد موهوما كان او محققا فيلزم قدم
الحيز اذ المتحيز لا يوجد بدون الحيز فقدمه يستلزم قدمه وبين هذا الدليل
كما صرح به على وجه الحيز فيكون متناهيا وهو بط لما مر من ان المتناهى
من خواص المقادير والاعداد وهما من خواص الاجسام ولما منع ان يمنع تزوج
التناهى بنا على انه يحتمل ان يكون جزءا لا يتجزى او يكون مساويا للحيز
وعند ابى على الثانية ويمكن ان يدفع الاول بانا بطال كونه جزءا بما مر من انه
جزء او بانا نختار الاشياء والحق بان مبنى الدليل على وجود الحيز وتناهى الابعاد
والاظهر ان يقال الحيز لا ستلزامه الاجتماع اى الحيز مناف لوجوب الوجود
كما هو المشهور اما حدوث الاطراف للامكنة فقد يطلق الجهة ويراد بها منتهى
الامتدادات الحسية او الحركات المستقيمة فيكون عبارة عن نهاية البعد الذى
هو المكان ومبنى كون الجسم فى جهة انه يتمكن فى مكان يلى تلك الجهة وقد يجئ
المكان الذى يلى جهة ما باسمها كما يقال فوق الارض وتحتها فيكون الجهة عبارة
عن نفس المكان باعتبار اضافة ما وانه تعالى منزه عن ذلك اذ ليس فى ذلك تحدد ما
حيث يمكن ان يقال يتقدر بتحدد آخر كائنا ما كان او مقدار الحركة فلم يقال
تكرار الالفاظ المرادفة كالمتغض والمتجرى والبقرع عالم الرا ما فانه لا يعلم
انه واجب علم انه قديم ولا يعلم انه ليس بجسم علم انه ليس بمصور ولا محدود
ولا متناه ولا موصوف بالكيفية ولا يعلم انه واحد علم انه ليس بمعدود
ولا يعلم انه ليس بمتغض علم انه ليس بمركب من ان الوقض بحسب اللغة الى
قوله ومبنى الجسم ما يتركب سواء غلب وبرد عليه ان النزاع فى شئ ما هو

المتعارف عليها من معانيه منع الالفاظ لا ما يشعر بها الفاظ ما يجب

الوضع اللغوى اولا فيلزم النقض بردعليه ما يلزم النقض

لو لم يتصف المجموع من حيث هو مجموع بصفات الكمال واما عدم اتصاف

اجزائها فلا يلزم انه نقص . فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرته

الغير فيه منع لم لا يجوز ان يكون اختصاص نفس ذاته كما فى سائر

صفاته ومساواة نسبة ذاته الى جميعها ممنوعة وعدم دلالة المحدثات

عليها لا يدل على عدم بقائها بالنصوص الظاهرة فى الجهة كقوله

اليه يصعد الكلم الطيب صعود الملائكة والروح اليه والجسمية محذورها

بقى الكلى ويعلم سطرون الآلان يا تيهم الله والصور كقوله

ان الله خلق آدم على صورته والجوارح كوجه ربك ذو الجلال

فوق ايديهم ولتصنع على عينى والجواب ان ذلك يريد ان الحاكم بان

كل موجودين فرضا اما متحاذيان او متباينان فى الجهة حكم وهمى يتبادر

اليه الوهم قياسا للمعقول على المحسوس ولا عبرة بامثاله فى المعقولات

او يأول بتأويلات صحيحة اى مطابقة كما يفيده جمع لقطعيات التنزيهات

بحمايز للبليين ما اكل فيقال مثلا معنى صعود الكلم الطيب اليه كونه

مقبولا عند مرضيا لديه ومعنى عروج الملائكة اليه عروجهم اياه موضع

يتقرب به بالطاعة فيه ومعنى اتيان الرب اتيان امره او عذابه ومعنى خلق

آدم على صورته خلقه على صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها ومعنى

وجه ربك ذات ربك ويده الله قدرته على عينى اى بمرأى منى اى بحيث

وحفظى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

واما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر انه لا مماثلة شيء
بهذا المعنى والا لما اختلفا بوجوب الوجود وجوازه وعدمهما فلا يماثل
علم المخلوق بوجه من الوجوه فان قلت علم ما ذكر مماثلة اياما في كونه
موجوداً وصفة وصفة لان الوجود صفة الموصوف قلت لا نكيف هذا القدر
في المماثلة ولهذا عقبه بقوله وقد صرح بان المماثلة اه ومعنى قوله بوجه من الوجوه
انه ليس للاثبات المماثلة وجه اصلا ويقال اشتراك الوجوه لفظي اذ وجود كل شيء
يخصه وكذا اشتراك مفهوم الصفة بين الوجودي والعدمي او بين عوارض ما يقال
عليه منهما والمقصود نفي المماثلة بين ذاتيهما لما زعم الفلاسفة من انه تعالى
يعلم الجزئيات اي على وجه كلي بان يحيث يصح ان يقال حصل
الان تعالى الآن او من قبل او لم يحصل بعد وسيحصل في زمان قريب او بعيد
وان كانوا قائلين بان جميع الجزئيات من الازل ليست الا بد معلومة الوجود
لا تغايره في وقت وجودها ومعلومة العدم في وقت عدمها علما مستمرا لا ابتداء
فيه اصلا نقص وافتقار اليه يختص لان المتغير بعلمه تعالى وقدرته نفس ذاته
والمتغير للمعلومية انفس المعلومات وللمقدورية هو الامكان المشترك بين
المقدورات فلما ثبت علمه بالبعض وقدرته عليه وجب شمولهما للكل والا
لزم الترجيح بلا مرجح من غير شبهة ولا يقدر على الشر ولقد يعني انه
لا يمكن ان يصدر عنه بالذات الا الواحد بالذات والدهرية هم قوم
يسندون الحوادث الى الدهر ويبالغون فيه حتى كانهم لا يثبتون صانعا
وراء ما نسبوا اليه قالوا ان العلم نسبة بين العالم والمعلوم فلا يصح

بلغ

ايضاح

الا بين المتغايرين وذهب عليهم ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك
لا يقدر على خلق الجبل والقمل اي ما يكون خلقة قبيحا منه والا لجاز
وحاصله انه ليس للعالم بحاله ان يفعل وزعم ان غاية تنزيه الله تعالى
عن الشرور والقبائح سلب قدرته عليها هرب من المطر ووقع تحت الميزاب وصار
كالمستجير بعمرو عند كربته والمعنى على انه لا يقدر على مثل مقدور العبد زعما
منه ان مقدور الطاعة او معصيته او سيئة او اضال تعالى متعالية عنها ولم
ان هذه اعتبارات تعرض لفعل العبد عند صدوره عنه وعامة المعتزلة انه
يقدر على نفس مقدور العبد تمسكا بدليل التمانع على الوجه الذي سبق وضعف عليهم
ان غاية ما لزم منه عجز العبد وهو لا ينافي العبودية كما لا ينافي الالوهية
ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد فان العالم يدل على ان موصوفه
ممكن عند الاشاعرة، والقادر على انه يصح منه الفعل والترك والحي يدل على انه
يصح اتصافه بالعلم والقدرة وقوله وليس الكل الخ ظاهر اذ قد لا ينافي تعدد
الصفات وان صدقاه لان لفظ الشيء موضوع بازاء ذات ما هو موصوف
بمأخذ الاشتقاق فلهذا صار محمل الاشتقاق في قولنا محمل الركيب اعني محمل هو وهو
فثبت العلم والقدرة واخر ذلك قيل ان اراد بثبوت هذه الصفات اتصافه تع
بها معلم لكن لا يعلم القطع وان اراد وجودها في انفسها على ما هو المطلوب فكيف
والدليل منقوض بمثل الواجب والوجود والجواب ان المراد هو الاول والمطلوب
فاسد اذ من الاوصاف ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان فيه
سلم من الامور العينية فكما ان اتصاف الاسود بالسواد لا يدل على وجود سواد

بلغ من خط المصنف

قال المتكلمون في قياس الغائب على الشاهد ثلثة شروط اول الشروط الاصل اشتراكهما في العلة والثاني اشتراكهما في الشرط والثالث اشتراكهما في الحد والموضوع منه

علم ان اصل الاشتقاق هو ان يكون ما هو مشتق منه في الكلام مذكورا في الكلام ويتوقف ويتوقف عليه ذلك الكلام كالضارب والمضروب فان الضارب مشتق من الضرب ويتوقف عليه الكلام الذي يذكر فيه الضارب والمضروب والتركيب هو ان يكون ما هو مشتق منه في الكلام مذكورا في الكلام ويتوقف ويتوقف عليه ذلك الكلام كالضارب والمضروب فان الضارب مشتق من الضرب ويتوقف عليه الكلام الذي يذكر فيه الضارب والمضروب

www.alukah.net

كذا الحال في سائر الصفات كما اشار اليه بعد لكن يرد عليه ان المفهوم من سائر
الصفات ليس الا الاضافات على ما ذكرنا من معانيها فصدقها لا يتحقق
من الاضافات وآما ان مبادئها صفات حقيقية كما هو رأي الحكماء ام ذوات تقوم
مباديها بها كما هو رأي الاشاعرة وهو بالذات مبدأ لسائر الاضافات كما هو مذهب المعتزلة
والمعتزلة فليس فيما ذكره دلالة على تعين شيء منهما وآما قوله وانه مخالف لما قولنا
اسوء لا سوأ وله فيه ان المفهوم الظاهر من قولنا اسوء الاتصاف بامر حقيقي
هو السوء ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم له غاية ان ذلك الانكشاف
في حقنا بصفة وكذا الخصوص وصدور الافعال المتقنة لا تفيد ان المبدأ من ذلك
وكذا الحال في باقي الصفات فتامل ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة
ان اراد انه يلزم اتحاد الاضافات التي هي العالمية والقادرية واحيية وكون
كل واحد منها هي الموصوف بها عداها فالملازمة ممنوعة وان اراد انه يلزم اتحاد
مباديها بمعنى انه يلزم ان يكون شيء واحد هو ذات الله تعالى مبدأ لتلك الاضافات
كلها باعتبارات شتى وان يكون هو الموصوف بها وهو القائم للعالم والقادر
للخلائق فبطلان اللازم لا يدل على حزازة ولزوم كون الواجب غير قائم بذاته
مبني على ان مبدأ الاضافة هو الصفة لا الذات وهو ممنوع على ما وقع الاشارة
اليه في كلام المعتبر حيث جعلوا القديم والواجب مترادفين فيلزم تعدد الواجب
عند تعدد القديم فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء اذ لم يثبت القدم لغير ذاته
الواجبة ولذا قيل القدماء بمعان غير اشياء متغايرة كل واحد منها قديم قائم
لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك فيرد عليه ان الكفر التزام الكفر لا لزومه

واجب

واجب بان لزوم الشيء مع العلم به التزام فجوزوا الانفكاك والانتقال وهو
لا يقتضي الا على الذوات فكانت ذوات متغايرة اذ الانفكاك يستدعي التغاير
اتفاقا وايضا قالوا ان الله تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم فجعلوا الاقانيم الثلثة
هي الجوهر وهو الجوهر جوهر كما هو المشهور وايضا وصفوا الاقانيم بصفات
الالوهية كما يدل عليه قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وقال
عيسى انا الا الله الا الله واحد حيث انهم زعموا ان اقنوم العلم لما انتقل الى بدن
عيسى صار مبدأ للاحياء وسائر خوارق العادات والموصوف بالالوهية
لا يكون الا ذاتا ولا يجوز ان يمنع توقف القدرة والكثير على التغاير فانهم
قد اطبقوا على انها بتقيض الوحدة والنزاع في استدراكها التغاير
كما هو المشهور او لا كما هو راي المحققين الاشعري للقطع بان مراتب الاعداد
من الواحد صعد الواحد وجعل كل مرتبة من مراتب الاعداد ذاتا باقي ما يقال من ان العدد
ما يتقوم من الكم والمشهور ان العدد حقيقة هو ان يكون سنخ المنفصل
ان العدد متقوم من الكم فلا يكون الواحد عددا لان الكم عرض يقتضي القسمة
والوحدة تقتضي الملاقمة على ان يكون منفصلا كونها عرضا ايضا مع ان بعض
جزء من البعض بديهي ان كل مرتبة من مراتب الاعداد غير الواحد عارضة لبعض
اجزاء العدد الذي فوقها لازمة له فهي في حكم موضوعها في عدم انفكاكها عنها
فوقها فيلزم ان لا يكون عين كموضوعها اذ المقتضي لعدم المغايرة اعني عدم
الانفكاك مشترك بينهما ولذا ما قيل في بيان اطلاق الواحد عليها تغليبا للواحد
عليها حيث كان ادخل في الخصوص على ان لا يتوقف على حقيقة الجزئية فليس كل

قديم آلها حتى يلزم من وجود القدما، وجود الآلهة يعني ان البرهان انما قام
على امتناع تعدد الآلهة فكل ما لم يستلزم تعددها لا يكون ذلك البرهان منافيا
له فلا دلالة على امتناع تعدد القدما، ولقائل ان يقول وعلى هذا لا استحالة
في قدم الممكن اذا لم يكن قائما بذاته تعالى البتة بل منفصلا عنه البتة الا ان سيجيء
على حدوث كل سوى ذات الله تعالى وصفاته والصعوبة بهذا المقام يريد ان اثبات
الصفات الموجودة لله تعالى وان دل على القدم والتقدم في الجملة لكن يرد
عليه اشكالات من وجوه مختلفة منها انها اما ان يكون حادثة فيلزم كونه تعالى
محلا للحوادث واما ان يكون قديمة فيلزم تعدد القدما، وقد اعتمد على المقدمتين
فنفوا عنه الصفات ومنها انها غير مستقلة بالوجود وهو ظاهر فاما ان تستند وجودها
الى ذاته تعالى فيلزم ان يكون الواحد فاعلا لشيء هو قابلا اياه واما الى غيره
فيلزم احتياج الواجب اليه بوجه وانفعاله عنه واستكماله به وقد استوفينا الكلام
فلم يقولوا بالصفات وجوابه منع استحالة اجتماع القبول والفعل ومنها ان بعضها
كالقدرة يدور متعلقاتها كالمسموع والمبصر دون البصر والكلام
يدور المخاطب وهذه المتعلقات حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات
بالاحتياج اليها تعلقاتها وهي امور اضافية متجددة اتفاقا ومنها انها اما
ان يكون واجبة لذاتها فيلزم تعدد الواجب والقديم واما ان لا يكون
كذلك فيلزم امكانها وحدوثها فذهب قدماء الاشاعرة الى بقاء عينيتها
وغيريتها فلا يلزم من وجوبها وقدمها تعدد الواجب والقديم وقد عرفت
ما فيه فالقول المحقق والمذهب الحق على تقدير وجودها التزام مغايرتها

فلتزمه الكرامية وجوزوا
كونه تعالى محلا للحوادث
وجوابه منع احتياج
تلك الصفات
الخ

لذاته تعالى وامكانها ومنع بطلان تعدد القدما، واقتضاء الامكان الحدوث
كما سبقت اليه الاشارة فان قيل حاصل ان الغيرية سلب العينية ورفعها
معلوم ان رفع احد النقيضين يستلزم اجتماع اثبات الآخر فرفعهما معا
مع انه مجمع بين النقيضين وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية بل هي اخص منه فلا يلزم ارتفاع
النقيضين ولا ما يترتب عليه من اجتماعهما اي لا يكفي الانفكاك بينهما بهذا
هو المنقول عن الشيخ الاشعري وما ورد عليه انه لو وجد جسمان قديمان لزم
عدم تغايرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما زاد وابي التوفيق فيه في عدم ورود
حيز ورد على القديمان المتحيزان كالعقول والنفوس الناطقة على ما يقول به
الفلاسفة فان قيل هي عندهم غير موجودة قلنا الجسم القديم ايضا غير موجود
على ان ترك التقييد باحد الشيئين بهما ليس تقييدا باحدهما معينا بل هو اطلاق
تعميم يؤدي مؤدى التقييد بالمبهم فلهذا لم يلتفت الشارح اليه اعتبار ذلك القيد
والعدم على الازلي فلا يتصور بين ذات الله تعالى وصفاته الانفكاك
في العدم واما الانفكاك في الايجاد فلا يتصور بين مطلق الذات والصفة
اذ هو منها فوجودها وجوده وعدمها عدمه يريد ان ليس للعشرة وجود زايد
على وجود وصفاتها التي هي ابعاضها فوجودها نفس وجوداتها وعدمها
عدمها وكانهم يتحاشون مثل ذلك في الصفات ولهذا يتجاسرون على القول
بوجوب وجودها فانهم لو اعترفوا بان للصفات وجودا مستقلا لزمهم ان يقولوا
بانه معلول للذات فان كان بطريق الاختيار يلزم حدوثها ويلزم الشر ايضا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

في مثل القدرة والارادة والحيوة والعلم مما يتوقف عليه الفعل الارادي وان
كان بطريق الايجاب يلزم كونه تعالى موجبا في الجملة وقد اعتقدوه تعصيبا
تنزيه الله تعالى عنه فتقصوا عن ذلك بان صفاته تعالى ليست غير ذاته فان لم
يكن وجود ما نفس وجوده فلا اقل من ان يكون ليس غيره بمعنى ان الوجودات عندهم
انفس الماهيات بخلاف الصفات المحدثة نقل عن الشيخ الاشعري انه قال في الصفات
ما هو غير الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن
الموصوف ومنها ما ليس غيره ولا عينه كالصفات النفسية الممتنعة الانفكاك
لكن هذا ليس امرا عابدا الى الاصطلاحي والتسمية بحسب ما وقع في كلام بعضهم
بل هو بحث معنوي قد تصدوا لاثباته بالبرهان والمشهور من استدلالهم انه
اذا قلت ليس بغلان على عشرة يلزم عليك بلزوم اجزائها من الاعداد المتوسطة
كلها وايضا يقول ما في الدار غير زيد مع ان صفاته فيها ايضا وانت خبير
بان هذا الاستدلال لو تم لدل على ان كل صفة قديمة او محدثة لازمة او مفارقة
ليست غير موصوفها اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم القادر كما لا يخفى
فلا يتصور الانفكاك من الجانبين في القديم وايضا لما استحال تخلي تعالى عن
الانفكاك من الجانبين في الجائز لان معناه ان يتوارد كل منهما بجواز خاص فان قيل
القادر وان لم ينفك عن العالم في العدم لكنه ينفك عنه في الوجود كما ينفك العالم
في الجائز وهذا القدر يكفي في امكان الانفكاك من الجانبين كما سبق من انه رجح
مختار ولم احتاج الى التقييد بان يكون في عدم او وجد قلنا الانفكاك
انما يتصور احد الجانبين اذا كان شأن الانفكاك ذلك الجانب بان يكون موجب

الانفكاك حاله وعارضه والا فيمكن انفكاك القادر عن العالم في الوجود
وانفكاك العالم عن القادر في العدم فلا حاجة الى اعتبار الجائز في تصوير
انفكاك كل من الجانبين واذا عرفت ذلك فالغيران لما كانا موجودين يمكن
الانفكاك بينهما فاذا عدم احدهما فقد انفك كل منهما عن الآخر لما كان مشروطا
الانفكاك بوجود المتقدم ليتحقق الانفكاك اليه وايضا لما كان مبدأ الانفكاك
في الجائز في المتغايرين هو انفراد كل منهما بجواز خاص نسب الانفكاك في
الجائز الى العالم الى القادر ولهذا قال من رأى اعتبار التقدم مشافهة في عدم
افضاء تمام المعنى المراد فتدبر هداك الله بسبيل الرشاد والذات بدون الصفة
فان كثيرا من الصفات المحدثة يزول ويبقى موصوفها وبنى هذا الكلام
على ما اشتهر من ان كل صفة لا يقوم موصوفا بنا على عموم الدليل
كما عرفت لا على ما حكاه من تخصيص الدعوى بالصفات القديمة ولا على ما حكاه
عن الشيخ من تخصيصها بالصفات النفسية ظاهر العناد لان وجود العرض
واحد مركب من وجودات وحداتها واثنتان المركب غير اثنتان كل واحد من
اجزائه وغير مستلزم اياه المراد امكان تصور وجود كل واحد منهما مع
عدم الآخر وحاصله انه يمكن ان يعقل وجود كل منهما بالقادر الى التصديق
به مع الحكم بوجود الآخر وان كان وجوده دونه محالا في نفسه وينبغي ان لا
يفهم من ظاهر عبارته ايهام كون كل منهما دون صاحبه على قياس ما سبق في الماهية
وذاتياتها والتلازم المغاير بين الصفة والموصوف مع انه لا يستقيم في العرض
مع المحل كما عرفت من ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في موصوفه فلا يتصور

شبكة الألوكة
www.alukah.net

التصديق بوجوده الخارجي دون التصديق بوجود محله فيه وكالعلة والمعلول
فانه لايمكن التصديق بوجود كل منهما موضوعا للاضافة العلية والمعلولية
دون التصديق بوجود صاحبه وهذا الايناسب ماسبق من انه يمكن ان يصدق
بوجود العالم ثم يطلب بثبوت الصانع بالبرهان اذ العرض هو التصديق بوجوده
عارضا عن معلوليته فتامل . بل بين العينين بل نقول يلزم على هذا ان لاتثبت
مغايرة بين مفهومين اصلا لانه ان لم يكن احدهما مغايرا للآخر فذاك
وان كان مغايرا فلما ذكر من ان الغيرية من الاسماء الاضافية فانه يشترط
الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل فان المتغايرين وجودا لايصح حمل
احدهما على الآخر وان فرض بينهما اتحاد ارتباطي يتصور لكن يرد عليه محال
المفهومات العدمية اذ لايكون ادعاء اتحادها موضوعا ثابتا في الوجود وهذا
البحث من امهات الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول فلابأس
ان نشير الى مايدور في خلدنا من تحقيقه بعبارة مقبولة فنقول قد تقرر
فيما بينهم ان للقوة العقلية ان تنزع من الشيء الواحد بالاعتبارات المختلفة
والاستعدادات المتفاوتة مالاتناله القوة الحاسة الا مورا لاحقة
عنه وجودية كانت او عدمية صورا شتى مطابقة له وللافراد الموافقة له
في الصنف والنوع او الجنس على اختلاف مراتبها اوفيما هو اعم من ذلك
وفي مطابقتها لما ان بينها نسبة مخصوصة بها يكون تلك الصور حكاية عن
تلك الافراد ومرآة لملاحظة احوالها بوجه ما حتى كانها عينها انتزعت عن عوارضها
واكتسفت بعوارض واحد واحد من تلك الافراد ثم ان مطابقة الصور الثابتة

العينية

قد لايكون معلومة فاذا اردنا توقيف مطابقة مفهوم من المفهومات
لشيء من الاشياء لغرض من الاغراض نستحضر ذلك الشيء بالصورة المعلومة
المطابقة له ونجعلها آلة لملاحظته فنحكم عليه بذلك المفهوم ونحمله عليه ويكون
معنى حملنا انه مطابق له بالمعنى المذكور فيجب ان يكون مفهوم الموضوع
ومفهوم المحمول صورتين متغايرتين ليصح موقوفة مطابقة احديهما لشيء
واحد دون الاخرى ليفيد الحمل وان يكون بينهما اتحاد ما ليصدق القضية وهذا معنى قولهم الحمل هو هو يقتضي المغايرة
والاتحاد وان اختلف تعابيرهم في تلخيص العبارة عن تلك الحقيقة فاحسن
التعابير في هذه الجملة فانها تنكشف للذهن بمجرد الحمل ويستمد عليك حل
الشبهات الموردة عليه وسيفعل في مواضع اخرى والتغاير بحسب المفهوم
ليفيد قد اعترض عليه في هذا الزمن بان مجرد التغاير لايكفي في الافادة
بل على ماعرفت كتحقيق ذلك من قبل وليس كما ينبغي فانه جعل التغاير شرط الا فادة
لاسببا كما فيما لما ان هذا القدر كاف لغرضه ههنا كما لايخفى وناقض
ما فيه فان مغايرة شيء لشيء لا يستلزم مغايرته لكل ما هو من ذاته بنكشف
للعلومات موجودا كان او معدوما محالا او ممتنعا حادثا او قديما
ستنا هيا او غير متناه جزئيا او كليا وبالجملة جميع ما يمكن ان يتعلق
به العلم فهو معلوم بالفعل بالنسبة تعالى لما عرفت من ان المنتهي للمعلومية
ذوات المعلومات والمنتهي للعالمية ذات الله تعالى ونسبة الذات على
جميع المعلومات على السواء وقد ثبت علمه تعالى بوجوه كل منها مفيد لتوقف

بوجوده على وجه كلى والعدم مقيدا بوقت علمه كذلك على ما بينت
الاشارة اليه في توجيه مذهب الحكما، وهو باق ازلا وابدا لا يتغير ولا يتبدل
وعلم سعيد بالزمان وهو علم تعالى بالمجرد المعين بانه وجد او زال وهذا
متنا، بالفعل حيث تناهى المتجددات، غير متناه بالقوة كالمجردات الابدية
متغير متبدل الآن فيقع لا بوجه تغيرا في صفة العلم ولا تغيرا حقيقيا
في ذاته تعالى يوجب تغيرا اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فاده فيه
وقوله عند تعلقها على ما اشار اليه دفع ما يقال من ان جميع المعلومات لو كان
منكشفة له تعالى لزم ان يكون عالما في الازل بان زيدا دخل الدار وهو محال
تعالى عنه ومن ههنا ذهب ابو الحسن البصري الى انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها
فدفعه بان الموجب للانكشاف المعلوم لا نفس العلم بل تعلقه وهو متعلق في الازل
بان زيدا سيدخل الدار حينئذ واذا دخل يزول ذلك التعلق ويتعلق بانه دخل

يؤثر في المقدورات عند تعلقها. بما اعلم ان للقدرة عند التحقيق بالمقدور
تعلقين تعلق معنوى لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من ايجاده
وتركه وبهذا التعلق لا يرجح للقدرة القديمة قدم بعضها ونسبتها الى الضدين على
السوا، وتعلق آخر يترتب عليه وجود المقدور او عدمه عند القائلين بان العدم
مقدور وهو المعبر عنه بالتأثير والتكوين والايجاد ونحو ذلك والاظهر انه حادث
عند حدوث المقدور وفي كلامهم ما يشعر بانه قديم لكنه متعلق بوجود المقدور
لا في الازل بل بوقت وجوده فيما لا يزال وظاهر قوله يؤثر في المقدورات عند تعلقها
بها يدل على ان المراد بالتعلق سوى المعنى الثاني وانه حادث ولعله اضافي ليتوجه لكن

الاوفق لكلام المتن ان مراده بالمعنى الاول التعلق الموجب لوجود المقدور
الاوفق لكلام المتن ان المراد من المعنى الاول اذا تعلق الموجب لوجود
المقدور عند القائلين بالتكوين ليس للقدرة بل للتكوين على ما يجيء تفصيله
توجب صحة العلم بالمقدور كما هو المشهور اعنى انه يكفي في التميز والتخصيص
لفظ الصحة اذ الوجوب لا توجب العلم والقوة هي بمعنى القدرة لم يتعرض لها ولكنها
بالذكر والتفصيل بينها وبين القدرة بالجمع لطفا آخر وحمله على ما لا يخفى وما يجيء
من انه تنبيه على انها ترادف القدرة وان الله تعالى يطلق عليه لفظ القوى فالتالي
بعيد بان عنه مقام على انهم فرقوا بقوة الله تعالى بكمال قدرته بحيث لا يتأتى عليها
ممكن فيكون ذلك معنى آخر للفظ القوة غير القدرة والاول اقعد بل فيه شبهة
تصريح بالمباينة فيدرك اى المسموعات والمبصرات ادراكا تاما على سبيل التخيل
اى ملاحظة المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ولا على سبيل التوهم اى ادراك المعاني
الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو ولا على طريق باشر
حاسة والطباع صورة في الحدقة كما في ابصارنا ووصول هواء مكيف بكيفية
القماح وقرعه للعصبة المفروشة في مقعر صماخ الطبلة كما في سمعنا ويمكن
ان يعتبر تاثير الحاسة فيهما معا وهو ظاهر بل يمكن اعتبار وصول الهواء الكيف كذلك
لان ابصارنا ايضا تحتاج الى توسط هواء مشف بين الرائي والمرئي وفيه
رد على من انكر السمع والبصر في حقه تعالى بانهما من شرط طان بما لا يتصور
في حقه تعالى وذلك لان شرطهما بما ذكر يمنع وصولهما به في حقنا بحيث
العادة بذلك وقوله ولا يلزم من تقدمهما قدم المسموعات والمبصرات اشارة الى

بعد غيبوبتها اه

الفتوت الى صح

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ليا لبطلان تلك آفولم يجز ذلك واعلم ان الشيخ الاشعري لما اختار ان ادراك
الحواس علي تتعلقا تما لم يلزم مركونه سميعا بصيرا ان يوجد له صفتان زايدتان
علي العلم يتكشف ببسبهما المسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن
المعتزلة والكرامية انها صفتان زايدتان علي العلم واما ادراكه تعالي
المحسوسات اعني الملموسات والمذوقات والمشمومات علي ماحكاه عن امام الحرمين
من ان الصحيح المقطوع به عندنا وصفه تعالي باحكام الادراكات المتعلقة بها وان
لم يجز وصفه بالمس والذوق والشم لما ان ذلك ينبئ عن اتصالات يجب
تنزيهه تعالي عنها ضعيف جدا الاشعري لا حاجة في ذلك الي صفة اخري غير العلم واما عند
غيره ممن اعتبر في العلم تعلقه بالمعاني فيحتاج الي صفة اخري سمي مبدا الذكر
ومن ههنا عد بعضهم الادراك صفة ثامنة له تعالي وذاته الكوين فتدبر
لانها صفات قديمة كيف تتعلقات يؤيد ماذكرنا من انه اختار ان الايجاد
اثر القدرة وان هذا التعلق يحدث عند حدوث الحادث مع استوا
نسبة القدرة الي الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع يعني ان العلم انما يتعلق
بوقوع شيء معين لانه في نفسه كذلك والا لكان جهلا فقد منع ذلك في
العلم العقلي للقطع بان امرنا بتصور امر من الامور وتصديق بعض منه بالمصلحة
من المصالح فيفعله لكن الاصحاب ان هذا التعلق يحدث عند حدوث الحادث
مع استوا، نسبة القدرة الي الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع يعني ان العلم
انما يتعلق بوقوع شيء معين لانه في نفسه كذلك والا لكان جهلا فقد منع ذلك في
ويصدق بعض منه بالمصلحة من المصالح فيفعله لكن الاصحاب قد عرفوا القول باستوا نسبة

وقد عرفت ان الجمهور خالفوه في ذلك فلزمهم ان يجعلوا بها صفتين زايدتين علي العلم لكن المنقول عن الامام ان الفلاسفة والكعبي و ابا الحسن البصري اولوها بالعلم بالمسموعات والمبصرات

الشيخ

لها صح

اما تساوي نسبة القدرة الي الكل فشيء ظاهر لم ينكره احد واما كون العلم تابعا للوقوع صح

الفوز

القول بكون نسبة العلم الي الضدين كالقدرة وان العلم بالمصلحة لا يكون داعيا الي الفعل مالم يحصل الحالة المعلومة بالوجدان المسماة بالارادة وبنوا عليه ذلك بان لا موجود الا ويمكن تصوره علي وجه احسن منه فوقوعه علي ما هو عليه تخصيص بلا مخصص وتمانيه علي ذلك انا كثيرا ما نتصور امرا ونعلم ان مصلحة لكنا لا نفعله لكسل مانع او لحياء داع او لنحو ذلك مالم يحصل لنا المعني المسمي بالارادة وبالجملة فبعد تسليم ان الله تعالي قادر بمعني انه يصح منه الفعل والترك سعي ان لا سوفسطائي عاقل في ان علمه بوجه المصلحة لا يكفي في فعل وان هذا العلم لازم ذاته لا يفارقه قطعا والا لزم تعطيله تعالي عنه علوا كثيرا ولهذا لزم الكلام القول بالايجاب مع اعترافهم بان ايجاده تعالي للعالم علي النظام المشاهد تابع لعلمه بوجه الكمال فنعم قد اورد علي القول بالارادة انه ان جاز تعلق الارادة لكل واحد من الضدين بدلا عن الآخر فتعلقها باحدهما ترجح بلا مرجح وان لم يكن كذلك بل كان تعلقها باحدهما مقتضي ذاتها فالمراد غير قادر علي الفعل بالمعني المذكور اذ قد وجب وجود احد الضدين منه لا وجوبا مترتبا علي تعلق ارادته بل لم يجز منه الا وقوع هذا الضد وغاية ما يمكن ان يقال فيه ان تعلق الارادة باحد الضدين لذاتها لا يقتضي ان ذاتها تقتضي التعلق به البتة بل بمعني انها لا تحتاج في ذلك الي مرجح غير ذاتها وهذا خاصية الارادة فلا يجوز مثله في القدرة علي من زعم ان المشية قديمة

زعمت الكرامية ان المشيئة صفة قديمة متعلقة بجميع ما شاء الله من
الحوادث من حيث تحدث واما الارادة فمتعددة وحادثة حسب
تعدد الحوادث وحدوثها وهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى
على ما سيجيء من قبلي وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه
ليس بمكره ولا ساهٍ ولا مغلوب المشهور ان القول بان معنى كونه تعالى
مريدا انه ليس بمكره ولا ساهٍ نسب الى النجار واحد قولي القول بان
معنى ارادته تعالى فعل غرض امر به نسب الى الكعبي ومعنى ارادته تعالى
لا ما وقع فشرحه فعل نفسه عنده علمه به وهو المراد مما وقع في المواقف
قال الكعبي معنى فعل العلم لا ما وقع وشرحه من يسير بالعلم بما في
الفعل من المصلحة فانه قول ابي الحسين البصري ووقع في كلامه تعالى
ما يدل على ان كثيرا من معتزلة بغداد ذهبوا الى ان ارادته تعالى
فعل نفسه انه ليس بمكره ولا ساهٍ وفعل غرض امر به وينبغي
ان يكون هذا هو المراد مما ذكره في الكتاب فاورد الاعتراض على قول
النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا لانه ليس بمكره ولا ساهٍ ليس
بشيء لانه انما يقول بكون ارادته تعالى وقد تأمل اذ المقصود انه
لو صح اطلاق المريد عليه بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد لقيام مصحح
الاطلاق فيه ايضا فتدبر ولو شاء لوضع لقوله تعالى ولو شاء ربك
لآمن من في الارض جميعا ولقوله تعالى ما شاء الله كان وقد تلقته الامة
بالقبول وداروا على لسان السلف والخلف وتأويله بان المراد ما شاء

الله مشيته قسر والجاء عدول عن الظاهر من غير دليل وهو
غير العلم او قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه كما اذا
اخبر بوقوع نسبة تامة وهو عالم بارتفاعها ولا شك انه في حال الا
خبار يجد في نفسه معنى ايجابيا يدل المخاطب عليه بعبارته
وليس ذلك علما بوقوع النسبة ولا اعتقادا له ولا ظنا اياه
ولا شك فيه لظهور ان شيئا من ذلك غير حاصل له فما قال من ان
ما ذكر انما يدل على مغايرته للبقية وسائر اقسام الكلام
كان غفولا عن قوله وهو يعلم خلافه وكذا لا يرد ما قال
من ان ذلك لا يتم في الواجب وعكس الغايب على الشاهد
غير مفيد للعلى ما ذكروه تصوير للكلام النفسي وكشف عن ماهيته
لخفاء فيها ولذلك انكره غير الاشاعرة واما البرهان على ثبوته له
فيجيء من بعد اسطر واعلم ان الكلام النفسي على ما ذكر من
تصوير عبارة عن مدلول الكلام اللفظي وقد نبه القوم على
المغايرة فيما بينهما بان الكلام النفسي اي المعنى الحاصل في النفس
شيء واحد لا يتغير بتغير العبارات عنه اي المترادفة من
لغة او من لغات بل ربما يدل عليه بغير العبارات من مثل الكتابة
والاشارة وغير المتغاير عن المتغاير وزعم بعضهم انه غير مدلول
الكلام اللفظي نائيا ان المعنى الذي نجده من انفسنا لا نتغير بتغير
العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثابت له القيام

وانصف زيد بالتمام تعبيرات عن معنى واحد وانكار ذلك
مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك
عبى مدلول اللفظ وهذا عن كلام القوم بمراحل لكن اى عبد
قصدا الى اظهار عصيانه اعترض عليه بان الخاصل فى هذه الصور
صفة الامر لا حقيقته الا يرى ان الامر النفسى الذى هو مدلول الامر
اللفظى اعنى الطلب غير حاصل ههنا فمن زعم ان هذه الصيغة تعبير
عن حالة ذهنية وانكارها مكابرة فيرد عليه ان اللفظ انما يعتبر
عما يدل على وضعا وهذه الصيغ موضوعة للطلب الحاصل للمتكلم
فان اراد انها قد عبر بها ههنا عما وضعت له فالمكابر هو المعترف
به لا المنكر وان اراد انها تترجمة عن معنى الطلب فلا بد ان يكون منصورا
له فذلك المعنى المتصور له ليس له وجود عينى بالاتفاق ولا وجود
ذهنى عندنا فكيف يعد كلاما نفسيا وان اراد انه لم يعرض له حال
باعثة على التلفظ بهذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا نلتزم ان يكون الحال
كلاما نفسيا بل هى ارادة امر يفهم منه المخاطب طلب المتكلم كما
ذكره صاحب المواقف وهذا الكلام بعد ايفاء عابد فى صون الاعتبار
على الوجه الذى سبق مدرر وسائر النقل عن الاسماء فان الكلام
لا تتوقف الا على وجود المسمى واتصافه بالصفات التى تتوقف
عليها الفعل الاختيارى من الحيوة والقدرة والارادة والعلم
اذ لا يجوز ارسال الرسول بان يخلق فيه علما ضروريا بوسالته وما

وما تعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او يغير
ذلك ويصدقه بان يخلق المعجز عقيبه من غير احتياج فى شئ
من ذلك الى الكلام بل قيل لا حاجة فيه الى العلم ايضا فاذا هذا الكلام
مع بحبه ذلك الكلام على ما صرح به الامام وما سبق كان كلاما ظاهريا
مشهورا فيما بينهم قد اجتهدنا فى توجيهه وتشييده ما امكن وهذا المتن
واما كن مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام
فان معنى التكلم لغة هو الاتصاف بصفة الكلام لا ايجاد الكلام فى
غير كما نزعه المعتزلة فى معنى كونه متكلما ولما كان فى للسلف
الاخرم اه ولما كان الباعث على تكرر اللسان ما ذكر عكس فى
الاعادة ترتب الابتداء فقدم ما كان الخفاء فيه اكثر والزام اشهر
والتفصيل ادفر لان امتياع التكلم بالحرف الثابت بذات الحرف
الاول بديهى وايضا الحرف منه مصوت ومنه صامت والمصوت
لا يمكن الابتداء به وكذلك الصامت الساكن عند البعض فالتلفظ
بهما مسبوق بالتلفظ بحرف صامت متحرك وايضا الكلام لا يخلو
عن الحروف المتحركة وقد تقرر فيما بينهم ان التلفظ بالحرف المتحرك
سابق على التلفظ بحركته وستسمع فى هذا كلاما اخر ومع ذلك فهو قديم
اذ لا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى فلم يضطروا الى التزام ما يشهد البديهة
باستحالته من قدم المؤلف من الاصوات والحروف فاربع ولما زاد
الكرامية ان بعض البشر اهو زمى بعض وان مخالفة القرون تمنع

هذا عند الحنابلة والكرامية فقد سمعت انهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى ص

www.alukah.net

من مخالفه الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعه مع حدوثه
قائم بذاته تعالى قول الله هو الكلام واما الكلام فقد دلت على المتكلم وهو حادث
لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة
غير محدث وما كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة
فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس لكن لما كان
في الكلام النفسي وضده نوع خفاء لم يشتهر اطلاق لفظهما عند اهل
العرف واللغة الا على الكلام اللفظي وضده لما ان ذكر الدين يكمل
التوحيد ولانه لا دليل اتم الدليل الاول خطابي ويدل على انا ان عدم
الدليل في نفس الامر مما وعندكم غير معتد به على ان عدم الدليل لا يستلزم
عدم المدلول لا اعم يصير احد تلك الاقسام عند التعلق بيدان
تلك الاقسام ليست انواعا حقيقة للكلام بل هي انواع اعتبارية
له فان الكلام نوع متحصل في نفسه فاذا اعتبر تعلقه بشيء معين على
وجه مخصوص يصير خبرا واذا اعتبر تعلقه به او تأخر على وجه آخر
يصير امرا او نهيا او غير ذلك فذهب ابن سعيد من الاشاعرة الى ان
ليس للكلام تعلق ازلي وانما ذلك فيما لا يزال وهو المذكور في الكتاب
اذ الامر يدور الماموربه والنهي يدور المنهي عنه وذهب عمر الى ان تعلقاته
ايضا ازلية ويجيء الجواب عن دليله وذهب بعضهم حكي ذلك
عن الامام الرازي ومنهم من قال انه في الازل عمم من الخبر والامر
والنهي والاستفهام والنداء وردنا نعلم احدا ذهب الى هذا القول

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بالفرض والتزام البعض للبعض لاوجب الاتحاد قيل وايضا
يمكن ارجاع الجميع الى كل واحد من الاقسام اذ لاشك ان لكل واحد
نوع التزام لكل واحد فالتخصيص بحكم دفنه بعد لايخفى وقد
ينبه الفطن من هذا الكلام ان الكلام النفسي يختلف باختلاف
الهيئات العارضة له عند الدلالة عليه بالالفاظ المتفاوتة فقد تبد
كما اذا قدر الرجل انشاء فامر بان يفعل كذا فيقال الموجود
هو الصورة هو العزم على الامر دون تخيل الحقيقة لكنا نفرض ذلك
فيما اذا اخبر صادق بانه سيولد ابن بعد موته فيقول لمن حضر عند
اني آمر ابني ان يشتغل بافتناء الفضائل فبلغوا اليه امري بل ربما
كتب ذلك بخطه وبامر بدفعه اليه ليعلم ابنه طلبه ومعلوم انه ليس
الحاصل عند هو العزم على الطلب اد تخيل هو حقيقة الطلب ولا
يعتد ذلك سفها وجهلا بل كتبا وخطابا والخطاب الشامل للموجود
والمعدوم كالامر والنهي بالنسبة الى جميع امته فليس من هذا القبيل
فان مبناه على تنزيل المعدوم منزلة الموجود تغليبا له عليه وذلك
طريقه معهود فيما بينهم * والاخبار بالنسبة الى الازل لايتصف شئ
من الازمنة بان يكون الزمان ظرفا له بل هو مجرد عن الزمان وان
كان حكمه مقيدا به مثلا تقول زيد موجود في الوقت الفلاني معدوم
في غير ذلك داخل في الدار في وقت معين من وقت وجوده خارج عنها في
غير ذلك بخلاف قولنا سيدخل زيد الدار او دخل فان الاخبار مقيد

معارضة الكلام النفسي المعبر عنه بالعلم المطوي في الكلام الذي لا يختلف اصلا
بما ذكر فيما سوى ما سبق من الامر والنهي

الى افناه

ح الاول زمان سابق على زمان الدخول و الثاني زمان متاخر عنه و ذلك انما
نتصور اذا كان المخبر زمانيا و علم الله تعالى متعلق بالحادث على الوجه الذي
تعلق ازليا لا يتغير و لا يتبدل و على الوجه الذي لا يكون الا بالنظر الى ذاته تعالى
لا بالنظر الى زماني آخر وجود ذلك الحادث في زمانه او قبله او بعده كما
تقدم سلف و قد يقع مثل ذلك في اخباره تعالى قد تر لما لا يسبق الا الفهم
و انما سبق ذلك لما شاع من اطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف عند
اهل اللغة و القراء و علماء الاصول و الفقه مالم يسبق مثل ذلك في
كلام الله و من قارن فيه تنبيه على الترادف فقد سها جهلا او عنادا
فارجع و كفى على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجملة و التأليف ازليان
و عن بعضهم ان الجسم الذي كتب القرآن فانتظم حروفا و رقوما
هو بعينه كلام الله و قد صار قديما بعد ما كان حادثا من التأليف
و التنظيم اه اراد بالتأليف مجموع المركب من الكلمات و الجمل و بالتنظم
جعلها مترتبة المعاني متناسقة الدلالات حسبما تقتضيه العقول
و بالانزال نقلها من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا دفعة تقريبية و قوله
في مقابلة التنزيل المراد به نقلها من السماء الدنيا الى الارض تبعا
لما في باب التفعيل من الدلالة على كثرة الفعل فقد روي انه انزل
القرآن جملة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا لحفظة الحفظة
و كتبته الكتبة في الصحف ثم نزل منها الى النبي صلعم منجما موزعا
في ثلث و عشرين سنة على حسب المصالح و كفاء الحوادث و لا شك ان

ان الكلمات والجمل وجود بعضها مشروط بانقضاء البعض فالمؤلف
منها حادث وكذا الانزال والتنزيل لا يصح على الصفة القديمة وكذا
العربي والمسموع والفصيح من اللفظ والمعجز عند مقارنته للاذى
النبوي فيكون حادثا الى غير ذلك كاتسامه بالافتتاح والاختتام
وانتصاف بعضه بالتشابه وبعضه بالاحكام وانقسامه الى السور
والآيات وتميزه بالفواصل والغايات ومنه كونه ذكرا كما قال
وهذا ذكر مبارك وانزلناه ذكر لكم ولقومك والذكر محدث لقوله ما يأتيهم
من ذكر من الرحمن محدث وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث
والآلصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له أن اراد انه يلزم صحة
قيام تلك الاعراض بذاته تعالى فالملازمة ممنوعة وان اراد انه يلزم صحة حمل
تلك الاعراض عليه تعالى فلا شقاق فالمناسب ان يقول يدل دليل قطعي
على ذلك علوا كبيرا ولم يصح ذلك لغة وشرعا فالكتاب يدل على
العيان ومن على ما في الاذهان ومنع على ما في الاعيان بيان للعلاقة المصححة
لوصف الكلام القديم بما هو من صفات الالفاظ المنظومة والمخيلة او
نقوش الكتابة ثم ان الوجودين الاولين من هذه الوجودات الاربعة
وجودات حقيقيات لموضوعها عارضان لحقيقة الا ان الاول منهما
وجود اصلي به يصدر آثاره وتظهر احكامه وفيه يعتبر قدمه وحدوثه
والثاني تقديري ثبوته وجود ظلي لا تترتب آثاره عليه ولا يعتبر فيه
حدوثه او قدمه واما الاخيران فليسا عارضين لما نسبا اليه حقيقة

بل ما يدل عليه من اللفظ والنقش الدال عليه وظاهر ان حدوثها كالمستلزم
حدوث مدلولها وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوق والمحدث
يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة اى بلاحظ فيه اتصاف تلك الالفاظ
به حقيقة فيكون وصف القرآن به مسامحة بناء على العلاقة السابقة وكذا
الكلام فى قوله او المخيلة وقوله او الاشكال المنقوشة ومن خفى عليه
ذلك اعترض بان هذا جواب آخر لا تحقيق لجواب المصنف ثم انى ادرك ستدرج
لك من التحقيق الذى اوردته لتلخيص جواب المصنف ان مرادهم من الكلام
النفسى هو مدلول الكلام اللفظى فلا يكون فى مرتبة من ذلك والمحكى
دليل الاحكام فظاهر مما سبق ان القرآن حقيقة هو المعنى القديم
واطلاقه على اللفظ يجوز من باب تسمية الدال باسم المدلول وكما انتهى
الاصوليين انهم يقولون ان القرآن اسم للفظ والمعنى جميعا اشارة
الى ان المعنى المجازى لما كان هو المطلب لغرضهم تعارفوا عليه
فجعلوه كالحقيقة وعرفوه بما يناسبه فلا يناقض ذلك ما ذكرنا فموضع
نزيد لما كان معنى سماع كلام الله سماع ما يدل عليه وكل منا قد سمع
ما يدل عليه فما معنى اختصاص موسى عليه السلام بالكليم فاجاب بانه سمع
صوتا دالا على كلامه مخلوقا له من غير مدخل كسب لعبد من عباده وان
كان من جهة واحدة فارجع والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور والاستاذ
ابو اسحاق وقيل سمعه بصوت من جميع الجهات واختار الامام الغزالى
انه سمع كلامه الازلى من غير صوت ولا حرف كما يرى فى الآخرة وانه

بلا كم ولا كيف فان قيل لو كان كلام الله حقيقة بمعنى انه قد علم
من الكلام السابق ان كلام الله حقيقة هو المعنى واطلاقه على اللفظ
مجاز اذ بعارف الاصوليين وتعريفهم انما هو فى لفظ القرآن
فيلزم ان يصح نفيه عن اللفظ اذ اقوى امارات المجاز صحة نفى
المعنى الحقيقى واقوى امارات الحقيقة عدم صحة النفى ههنا غير
صحيح بالاجماع اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة اذ لا معنى
لدعوى العرب الى المعارضة والاتيان بمثل صفة قديمة لم يدر فيه
بحث لان تلك الصفة القديمة عبارة عن المعانى المناسبة المدلولة
للالفاظ المرتبة فكيف لا تتصور من العرب تنسيق المعانى على وجه
بلغ رتبتها فى البلاغة وان لم تكن قديمة مثلها على انهم بتكرر
قدرها وجعلوها من ترتيب النثر والمقصود من التحدى
الزامهم وتعجيزهم لا طلب اتيان مثلها حقيقة وقد صرح علماء البيان
بان الفضيلة التى بها يستحق الكلام ان يوصف بالفصاحة والبلاغة
والبراعة ونحو ذلك انما هى حال المعانى المرتبة فى النفس لا حال
الالفاظ المنطوقة وان المجاز ليس لامر يرجع الى اللفظ بل لامر
يرجع الى ترتيب المعنى فى النفس فالاولى ان يتمسك فى ذلك بان المغايرة
بحسب مقارنتها لدعوى النبوة كما هو المشهور انما هو باعتبار
دلالته على المعنى فكذا منقولا عرفا حتى لو استعمل بحسب الوضع الثانى
فى المعنى الاول كان مجازا كما ان استعماله بحسب الوضع الاول فى المعنى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الكا بجاز لكنهم لاتحاشوعن تسميه مثله مشتركا نظرا الى ان وضع
لستعماله ع معنيه بطريق الحقيقه نظرا الى اشتراكه اعلى الا
ستعمال ع وضعه ومن ههنا يتوهم ان مشتركه من قدم النظم
المؤلف المرتب الاجزاء يعني انه ليس مراده ان اللفظ مع كونه متفقا
الاجزاء ع الوجوه قديم فانه بدهي الاستحالة بل يعني ان اللفظ
التابع مالنفس ليس بين اجزائه ترتب وضعي ومنه تالفته كيف
والحروف بدون الكلمه والكلمات بدونه لايكون كلاما والدلاله
على المعاني الوضعيه والمزايا الخطابيه لاتتم بدون بل معناه ان ليس
بينهما ترتب ع الوجوه وتعاقب فيه حتى تكون وجوه بعضها مشروطا
بانقضاء البعض كما في القراءة فانه لايمكننا ان نتلفظ ببعض الحروف
مالم نفرغ عن بعضها لعدم مساعدة آلاتنا للتلفظ بجميع الحروف
معا بخلاف وجوه ما في ذات البارى ع فان وجوه جميعها مستمرة معا
لازمة لذاته ع دايم بدوامه فلايلزم حدوث شئ منها ومما يحاكي
ذلك محاكاة بعيدة وجوه الالفاظ ع نفس الحافظ فان جميع الحروف
بهيئاتها التاليفيه العارضه لمفرداتها ومركباتها محفوظة في
نفسه مجتمعة الوجوه فيها ليس وجوه بعضها مشروطا بانقضاء
البعض وانعدامه عن نفسه وحالها مثل حال الحركة بمعنى القطع
والفرق بان وجود الحروف على هذا الوجه ع ذاته مع بالوجود العيني
وفي نفس الحافظ بالوجود الظلي الخالي لايفرقنا اذ الغرض مجرد

ليس في ترتب الاجزاء
ليس معناه ان

بمعنى التوسط
والحركة
النصوص

التصور والتفهم لا اثباته بطريق التمثيل فبطل ما يتوهم من
ان اذا لم يكن بينهما ترتيب لا يبقى فرق بين ملمع ولمع ونظائر مما
وما ذكروه من ان قيام الحرف والصوت بذاته تعالى ليس
بمعقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف واحد مثلا فان اراد
ان كيفيته قائمة به غير معقول لنا فلا كلام فيه وان اراد انه لا يجوز
ذلك عقلا فلا يخفى فساده فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات
فلم لا يجوز قيامه بذاته تعالى لا بد لنفي ذلك من دليل ولا حق للعقل
من قيام الكلام بنفس الحافظ الخ هذا مسلم لكنه لا يضر المقصود
والظاهر ان الشارع فهم من نفي الترتيب بين الاجزاء نفي الترتيب
الوضعي والهيئة التاليفية وذلك قطعا اذ لا يتصور بدونه
كلمة ولا كلام ولا دلالة وضعية او ذوقية بل المقصود منه نفي
تعاقبها في الوجود كما عرفت وقد استشكل عليه ايضا ان القرآن
ان كان اسما لخصوص الالفاظ القديمة يلزم ان لا يكون المنقول
بين دفتي المصاحف والمقروء باللسان والمحفوظ في الصدور نفس
القرآن بل مثله وان جعل اسما لنوعه يلزم صحة نفيه عن خصوصها
وهذا الاشكال غير مخصوص بهذا القول بل مدار على الكل اولم
ينكر احد كون لفظ القرآن موضوعا ماذا اللفظ المنظوم فالتردد
عابد لشقيه وقد اجيب عن ذلك بانه اسم للمؤلف المخصوص القائم
بالاول لسان اخترعه الله تعالى فيه وما يقرأ كل احد مثله للعينه واختار

المولى الشارع يجوز اسم له لامن حيث معنى المحل فيكون واحدا نوعيا
وكل ما يقرأه قارئ نفسه لامثله وكذا الحكم في كل شعر أو كتاب ينسب
الى مؤلفه وما ذكر من انه يلزم صحة نفيه عن ذلك ان اريد صدق
سلبه فالملازمة ممنوعة اذ لا يصح سلب النوع عن فرد وان اريد
سلب كون لفظ القرآن موضوعا بازائه مخصوصه او سلب كونه
مسمى القرآن نفسه فبطلان الملزوم كما ان لفظ الانسان غير موضوع
بازاء زيد وليس مسماه اعني ماهية الانسان نفس زيد
الاول انه يسبق قيام الحوادث بذاته يجوز ان يقال انه صفة الله يجوز
فيكون قائما بذاته يجوز اذ لا معنى لقيام صفة الشئ بغيره فيكون ازليه
فجاز اطلاق كل ما يقدر ويوصف به من الاعراض اى على نحو
فيقال اسود بمعنى القادر على السواد وابيض بمعنى القادر
على البياض وكاتب ومتحرك الى غير ذلك ولا سكوت بطلان
فاما بتكوين آخر فيلزم النقل فيه منع لجواز ان يكون
تكوين التكوين نفسه والجواب ان التكوين مكوّن بالنسبة الى تكوينه
وسيجئ ان التكوين غير المكوّن ثم قيل ويمكن ان يعارض بعض
التكوين المتصف به البارئ عز وجل لا تعلق بوجوده نفسه فكل استحاله
في سبق ذات الشئ على وجوده وفيه ان اقتضاء ذات الشئ و
جوده ممنوع جمهور العقلاء وخصه قوم بالواجب يجوز
ذلك غير مستدل بانتفاء الصانع يوجد الحادث اما ذاته

ثم يلتفت الى المقدمة التي بنى عليها الدليل الاول اعني امتناع قيام
صفة الشيء بغير لما يمكن فيها من خلاف البعض تكثر الادلة
واشعارًا بانه يمكن اتمام الدليل على المطلوب بدونها وبمنع هذه
الادلة اما الاول فلانه لا يمتنع قيام الامر الاضافي المنجد
بذاته مع واما الثاني فلانه لا يلزم من كونه خالقا في الازل وجود صفة
حقيقية هي اذ الخلق والتكوين والايجاد ونحوها من الامور
الاضافية واما الثالث فلان الاضافات لما لم يكن موجودة
لم يحتج في تعلقها الى التكوين واما الرابع فلما مر في الوجه الاول
وبمينا ومحييا فانه اشارة الى انه لا نزاع في ان نفس الاحياء
والاماتة والخلق والتخليق والايجاد والاخراج من الوجود الى
العدم من قبيل الاضافات لا كما يشعر به ظاهر كلام المشايخ
من انها امور موجودة هي التكوين وسيعترف بذلك فيما بعد انما
النزاع في ان هل لهذه الاضافات مبدأ حقيقي غير القدرة والارادة
مسمى بالتكوين ام لا ولا دليل على كونه صفة اخرى قبل
والذي ينبغي ان يقال ان التكوين هو المعنى الذي يحدث في الفاعل وبه
يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى
هو الموجب اضافيا بل يقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفسه
القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى والظاهر انه يريد
بارتباط الفاعل بالمفعول صلاحيته تأثيره فيه ويريد بالمعنى الذي

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يخص الفاعل مبداء ذلك الصلاحية فمقول ذلك المبداء في الواجب
بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته
هي نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سايرالذوات هذا على رأينا
واما على راى الحكماء فالقادر لفعله مبادٍ معلومة والموجب
ان كان واجبا فذلك المبداء نفس ذاته وان كان ممكنا فيجوز
ان يكون نفس ذاته او جزئه او خارجا لازما او عارضا وجوديا
او عدميا واذا تعقل المعلول يكفي بالنسبة الى كل معلول شيئا
مما ذكر وبالجملة ادعاء كون المعنى الذي يرتبط به الفاعل بالمفعول
معنى واحدا قاعما بذات الفاعل مشتركا بين الممكن والواجب
والقادر والموجب معلوما بالوجدان موجودا في الاعيان
بحا مقا لوجود المعلول وعدمه مسمى بالتكوين مع انه لا يوافق مذهبا
بعيد عن الصواب وخروج عن الانصاف ثم ان الوجدان قد لا يتبع
الانسان فلسنا نتكل كلنا نتكل الموجهة فان القدر جواب
عما قالوا ان مبداء الايجاد لا يجوز ان يكون هو القدرة لان اثرها
صحة الفعل والترك من الفاعل فيكون نسبتها الى الطرفين على
السواء فلا بد من صفة اخرى تخصص احد الطرفين وبهذا تندفع
القائلون بحدوث التكوين اى يكون من الامور الاضافية المتجددة
لا من الصفات الحقيقية القديمة ولهذا جعل هذا الوجه في المقاصد
معارضة لنفي التكوين والمكون حادث بحدوث التعلق قيل

الى الغير بعتبر فيها الحدوث
وتمنع الجواب على ان
العلة ح

الثالث بكلام المص ان دوام التكوين متعلق في الازل بوجود
المكون فيما لا يزال وفيه ان تعلق التكوين هو الايجاد والاخراج من
العدم الى الوجود وسيجي ان القول بتخلف مكون المكون بسبب
وحاصل المتن ان الله تعالى موصوف في الازل بكونه مكونا للعالم ولكل
جزء من اجزائه في وقت وجوده فالحاصل في الازل هو مبدأ التكوين
اي الايجاد لا نفسه وما قاله اي في الجواب عن استدلال القائلين
بحدوث التكوين بان قدمه يستلزم قدم المكون اذ القديم
ما لا يتعلق وجوده بالغير بناء على ان علة الحاجة هي الامكان
على ما صح عند المتاخرين كان القول بتعلق وجوده بتكوين
الله تعالى قولا بحدوثه بناء على ان القديم لا يسند الى المحتاج وقد
عرفت ما فيه ومن ههنا اي مما ذكرنا من ان الحادث عندهم
ما لوجوده بداية والقديم بخلافه جعل كلام التنصيص ردا على
الفلاسفة اذ لو اريد بالحادث ما تعلق وجوده بالغير وان لم يكن
لوجوده بداية لم يصلح ذلك ردا عليهم اذ هم قائلون بحدوث العالم بجميع
اجزائه بهذا المعنى والحاصل في تلخيص جواب المص هو بعد ابطال
ما قاله في معرض الجواب فلا يندفع بما قاله لما فرغ عن تحقيق
جواب المص اشار الى بطلان جواب اخر يقول ان ازلية
التكوين لا يستلزم ازلية المكون لانه لما كان ازليا مستمرا
الى وجود المكون وترتبه عليه لم يكن هذا من امكان الاثر عن المؤثر

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وتخلف المعلول عن علته في شيء ولم يكن كالضرب بلا مضروب
والكسر بلا مكسور وانما يلزم ذلك لو كان التكوين من الاعراض
الغير الباقية . ومن غير المكون هذا ابتداء بحث قد خالف
الاشعري فيه الجمهور وزعم ان التكوين عين المكون والتاثير
نفس الاثر فالمراد من كون زيد غير نفي كونه لا المغاير بمعنى
صحة الانفكاك فانه بحث آخر لم يعرض له ولما كان بطلان
ما نقل عن الشيخ ظاهرا اوّله الشارح بوجه لطيف بحيث لا ان
الفعل اي التكوين لا تعلقه وقد شاع استعمال الفعل والخلق
والايجاد وتحو ذلك في صفة التكوين فيكون قد استغنيا
عن الصانع لما عرفت من ان الشيء الذي يقتضي ذاته وجوده هو
الواجب سوى ذاته فلم منه اي متقدم عليه فليس
ههنا الا الفاعل والمفعول يرد عليه انه لا يصح هذا القدر ان الفعل
غير المفعول بل قد سبق ان الحمل يقتضي الاتحاد في الوجود فما ذكر
يقتضي عدم صحة الحمل لا صحة على ان جعل نفس المفعول دفع الفاعل
تحكم لا بد له من توجيه ويمكن ان يقال ان الافعال التي هي غير التكوين
والايجاد احداث حالة في المفعول ونعت له من سواد الى حائك كالقطع
والكسر والصبغ والكتابة ونحو ذلك فان الاثر المترتب عليها حالة
حادثة في متعلقاتها وجودية كانت او عدمية بخلاف مثل التكوين
والايجاد فان اثر نفس المفعول لا حالة فيه لان وجود الشيء عينه

عند الشيخ ولما اراد ان ينبه على مذهب الدقيقة قال التكوين عين
المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما يترتب عليه من الاثر
فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شايع في عباراتهم ولما كان
وجود الاشياء زايدا على ماهياتها عند غير لم يكن الاثر المترتب
على التكوين نفس المكون بل اتصافه بالوجود على قياس سايير
الافعال فحاصل النزاع يرجع الى ان الوجودات هل هي نفس
الموجودات ام زايدة عليها فتامل والله الموفق بعض الليس
للماهية بحق ولعارضها المسمى بالوجود بحق اخر يرد عليه ان
هذا القدر لا يفيد كون احدهما عين الاخر لجواز ان يكون الوجود
معدوما في الخارج وعارضا للماهية في نفس الامر كما ذهب اليه جمهور
المحققين فلا يتم ابطال هذا الراي قد عرفت ركاكة تاويل وما هو
الحق فيه وظهر ايضا ان ابطاله انما يتم ببيان زيادة الوجود على الماهيات
وقد حقق ذلك في موضعه والنجار ره من انه مريد لذاته لا بصفة
هذا احد قولي النجار وقوله الاخر يلحق من ان معنى كونه تعالى مريدا
انه ليس بمكره في فعله ولا ساه ولا مغلوب وانما لم يتعرض لهذا
لما قام عنده من ان هذا موافقة للفلاسفة في نفي كونه تعالى فاعلا بالقصد
والاختيار ولم يعرض ايضا لما ذهب اليه الكعبي من ان ارادته
لفعل نفسه علمه به ولفعل غيره امره به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة
من انها علم بنفع في الفعل اذ لا يصح قول احد من عقلاء المجانين

بذاته رد اليها قائلا . دليل على كونه صانعه قادرا مختارا فان
من امعن تأمل اجزاء العالم حمله وفاقها وامعن نظر في الحكم المودعة
فيها اضطر الى الجزم بان صانعه لا يخفى عليه خافية وان عنايته
على جميع ذلك بحسبويه والحكماء ايضا لا ينكرون ذلك انما ينكرون
انبعاث القصد والطلب لما فيه من شوب الاحتياج والانكار
بالعقل وبزعمهم ان مجرد علمه بالكاف في فيضانه عنه وما نعلم من
ان العالم من حيث قبوله للنظام الاكمل اشد مناسبة للمبدء الكامل
من كل وجه فيصير ذلك سببا لفيضان النظام المشاهد على مجرد
ابداء مناسبة من جهة القابل ولا ننافي ذلك علم مبدعه لكن الاصحاب
كما عرفت يذكرون ان كون العلم مجزيا سببا لوجود المعلوم وكون القصد
لغرض وحاجة البتة ولنا بالنسبة الى الجار مخصوصة في السماء
بالرؤية فالمدعى ان ذلك الحال وان كان حصولها لنا بالنسبة الى الشاهد
بان يكون المرئي في الجهة وبالمقابلة وتغليب الحدقة وتأثر الحاسة
يمكن ان يحصل لنا بالنسبة الى ما يوجد من الامور لانها ليست
شروطا حقيقية لحصولها انما ذلك بمجرد جرى ان العادة عليه
بمعنى ان العقل اذا خلي الخ بمعنى ان العقل ببديهته لا يعرض
عن انكشاف ذاته مع عندنا على الوجه المذكور بل بعض بصحته
وجواز ما لم ينعقد عنه قام البرهان والاصل عدمه فقد ثبت ان
رؤيته لا يمتنع عقلا ومن ادعى ذلك فعليه البيان وما قيل من ان هذا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذ الخصم لا ينكره فكلام
لا طائل تحته اذ المقصود بهذا الكلام بيان ان الظاهر معنا وان
المحتاج الى البيان هو مذهب الخصم فالقدح في شيء من مقدمات
ادلتنا لا يضرنا بخلاف الخصم فان مقالتهم مؤسسة على ادلتهم
فينهدم بانهدامها ٢ نرى انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم
ان يدرك بالبصر خصوصية كل منهما عن الاخر وهذا ليس بكاشف للاول
على كون العرض مرئيا حتى يلزم المصادرة فان العلم بكون المبصر
مبصرا يدرك لا يشتبه بل هو تنبيه عليه وازالة لنوع خفاء يعرض
من ان الشيء قد يكون مرئيا بالذات وقد يكون مرئيا بالعرض
والمرئي بالحقيقة هو الاول وفيما شتبه الحاكم هنا ومن ههنا
ذهب الحكماء الى ان المرئي بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون
على ان للجسم اكثر فاما الذات عند البصر كما اذا رأت شبحا من
بعيد اذ لا انكشاف للوانه واضوائه عند البصر ٢ ويسمى لهذا
الكلام نحته ادلا رابع يشتركان بينهما ويتوهم علتيتهم لصحة الرؤية
على ما صرح به بعضهم فسقط ما يقال من ان مطلق التحيز اعم من ان
يكون بالذات او بالغير ووجوب الوجود بالغير ومثل المعلولية
والمذكورة ونحو مما مشتركة بينهما ولا مدخل للعدم في العلية
اذ المراد بعلة الصحة ما يصح ان يكون متعلقا للرؤية ولانتفاء
في وجوب كونه موجودا خارجيا وهذا معنى ما ذكره في شرح المواقف

فيه كلامنا هو

المعلومية ٢

شبكة الألوكة
www.alukah.net

من ان التاثير صفة اثبات فلا يتصف بالعدم ولا ما هو مركب منه
والرد عليه بانه لا ينافي كون العدم شرطا مندفع بما ذكرنا ايضا على
ان متعلق الرؤية هو الوجود مطلقا اعني كون الشيء ذا هوية بالاخصوصيات
المرئيات فلا تصور هناك لاشتراط بشروط معينة ولا تقييد بارتفاع
مانع على ان دلكر اما ذكرنا في كون العدم جزاء من علة الصحة
او نفسها وتوقف امتناعه اي امتناع ان يرى على ما هو مدعى
الخصم وفي بعض النسخ امتناعها اي الرؤية ولما لم يثبت كون شيء
من خواص الممكن شرطا ولا كون شيء من خواص الواجب مانعا فلا
جواز الرؤية عقلا على انك قد عرفت آنفا انه لا تصور هناك
لاشتراط بشروط معينة ولا تقييد بارتفاع مانع فارتفع ثم الشرطية
او المانعية انما تصور لتحقق الرؤية لا لصحتها صدرا ولا
خفاء في لزوم كونه وجوديا فارتفع فان ما لا تحقق له في الاعيان لا يكون
متعلقا للرؤية بالضرورة والا لزم صحة رؤية المعدوم فاندفع به الا
عتراضان الاولان متعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى
بالوجود والشيء كما ضروري فاندفع به السوا لان الاخيران واعترض
عليه بان كون الشيء له هوية قابلي مفهوم الهوية ايضا امر اعتباري
لا تحقق له في الاعيان فكيف يكون متعلقا للرؤية بل متعلقها ليس
الا خصوصيات المرئيات ولا يلزم ان يكون كل ادراك صالحا لان يؤدي
الى تفصيل المدرك الى ما فيه من الجواهر والاعراض بل قد يكون اجماليا

متعلقا بجملة المذكر من حيث هو مذكر كما ذكر وهذا الدليل منقوض
بالملموسية فان متعلق الملموسية ليس الا الوجود مثلا ما مع
مع ان صحتها مخصوصة بالاجسام وبعض عوارضها لكن الاصل
مذهب الشيخ الرام صحة الملموسية بالنسبة الى كل موجود وبالجملة
فقد اطبق المحققون على ان اثبات صحة الرؤية بالدلائل العقلية
الخ عن شوب والمعتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ
ابو منصور الماتريدي الجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية
وما يتبعها لكن ينافيه حديث ان متعلق الرؤية في بادي الرأي الزيد
على مطلق الهوية قلنا والمعلق بالممكن ممكن فلم عليه يصح
أن انعدام المعلول انعدم الواجب تع مع ان المعلق عليه ممكن والمعلق
ممنع والسر فيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا بحسب الامكان الجواب منع
صحة ذلك لغة والمقصود الفكر بالظواهر وقوله الارتباط بحسب
الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع المفروض فاذا فرض وقوع المعلق به
لامكانه لزم وقوع المعلق والا لزم الكذب فظهر ان الكلام الدال على
الارتباط بحسب الوقوع يدل على انه يجب ان يكون المرتبط ممكنا اذ الممكن
ما ارتبط به ممكنا وقد اعترض بوجوه منها ان موسى عم لم يسأل
الرؤية بل بجوازها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم
على اللازم شايع بلا شك فصار معنى قوله ارني اجعلني عالما بك علما ضروريا
وجوابه انه مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دليل لم ينبو عنه مقامه

ليس الا الوجود

ان انعدام المعلول الاول انعدام الواجب تع

اما اولا فلانه لا يناسب قوله انظر اليكما ذا المراد من النظر الموصول
بالى هو الرؤية واما ثانيا فلانه لا يطابقه قوله في الجواب لن ترانى
اذ المراد نفى الرؤية ابدا فانا على ان موسى عم كليم الله وقد خاطبه
ربه من قبل فكيف لم يكن عالما به علما ضروريا حتى سأله وقد شكل
ذهذا بان المراد من العلم الضرورى هو العلم المتعلق بهويته الخاصة
والخطاب لا يقتضيه كخطاب من لم يشاهد والجواب ان اريد بالعلم
بهويته الخاصة انكشاف هويته عند موسى انكشافا مشاهدا
هو الرؤية بعينها وان اريد به نوع آخر من الانكشاف فلا بد من
تقويم وسيأتى امكانه في حقه عم ولزومه لرؤيته وعدم لزومه
لخطابه حتى يحمل كلام المؤول عليه ان ارتضاه واجيب بان
كلا من ذلك خلاف الظاهر اما الاول فلان الظاهر ان السؤال
لتحصيل المسؤل واما الثانى فلان المذكور في الآية تعليق الرؤية
باستقرار الجبل المطلق حيث قال انظر الى الجبل فان استقر مكانه
فسوف تراني وكفاهم قول موسى عم ان الرؤية ممتنعة فلا وجه لارتكاب طلب
المحال بل كان يجب على موسى عم المبادرة الى زجرهم وردعهم كما
فعل ذلك حين ما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة حيث قال انكم
قوم تجهلون لان تاخير الرد تقرير للبطلان وجواز الرؤية وذلك
غير جايز على الانبياء بل هو كفر عند اكثر المعتزلة لم يصدقوم
في حكم الله بالامتناع لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله

جهرة لم يكونوا حاضرين وقت سؤال الرؤية وانما الحاضر قومه
السبعون المختارون وقومى لم يقبل من نبى الله مع تاييده بالمعجزات
فكيف يتصور قبوله من اتباعه على انهم لو حضروا وسمعوا
فكيف المسموع كلام الله مع لا يثبت عندهم الا بمجرد اخبار هم
وكيف يصدقونه في ذلك وهم يعلمون انه كاذب ساحر كذاب لان الكلام
في الرؤية بحاسة البصر فنقول فانهم جوزوا رؤيته اعمى القلب بقية
انه ليس في المعنى لكون ذلك بحاسة البصر ولهذا قال بعضهم ان الرؤية
المتعلقة بالله مع غير رؤية سايرالمبصرات بالمماثلة ولهذا لم تشترط
بشرايطها وان كان يكفى في ذلك المغايرة بالهوية كما رأى البعض
وتقدير التصوير المذكور ايضا انه لا يجب ان تكون بحاسة البصر
ولهذا قال مع للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في النوع المعلوم من
الرؤية لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف
التام وعندنا بالعلم الضرورى ومن ههنا قال من قال ان المراد
من العلم الضرورى في تاويل بعض المعتزلة هو العلم المتعلق بهويته
الخاصة ثم الحق ان الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف التام وان
امكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا لكن المدعى ان ذلك مع
يكشف لنا بحاسة البصر بلا كيفية وامّا عند الفلاسفة فلا يمكن
حصول ذلك الا بحاسة البصر وظاهر كلام المعتزلة يدل على انهم
يوافقونهم في ذلك كما هو اللايق باصولهم فلا تعجب عند اجتماع

هو ح

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الشرايط واحتمال الحجاب الشامخ يندفع بحكم العادة بعدمها
والجواب بعد تسليم كون الابصار للانفراق نمنع انه يحتمل ان يكون
تعريف الابصار للعهد والمقصود نفي ادراك ابصار الكفار
ونسلم فيحتمل ان يكون المراد سلب الاستغراق بان يعتبر تعلق
الادراك بجميع الابصار ثم يعتبر ورود النفي عليه ونسلم عموم
السلب بان يعتبر ورود النفي على الادراك ثم يعتبر تعلقه بالابصار
فالمنفي هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي على ما هو معنى
الادراك ونسلم كونه بمعنى مطلق الرؤية فيجوز ان يكون هذا السلب
مخصوصا ببعض الاوقات فانه لا يرى قبل الحشر اتفاقا او
ببعض الاحوال بان يكون الرؤية مواجهة وانطباعا مثلا فهو قيام
هذه الاحتمالات لا ينهض الاحتجاج بها بل نقول يجب حملها على احدها جمعا
بين الادلة كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته وما ظن من انه
انما لا يمدح لاتصافه بالعدم الذي هو معدن كل منقصة فيه ان
المدح بجهة لا يقتضي الكمال من جهات اخر وكذا النقصان من جهات
لا ينافي المدح بغيرها واما عدم مدح الاصوات والروائح بعدم الرؤية
فلما تقرر في العقول بناء على مجاري العادات من امتناع رؤيتها حتى
لم يتفطن بجواز ما عقلا الا النجارية من العلماء بخلاف رؤيته مع
فان جوازها كان مشهورا فيما بين الامم مقبولا عند هم الى ان ظهر المخالف
من هذه الامة تشبثا بذيل الامم الخارجة عن الملة على ان مطلق عدم

الرؤية ليس مما يمدح بها بل ما هو بسبب التحجب بحجاب العز والكبرياء
والتمنع بما يدهش الابصار ويوقعها بالحيرة والبوار وما ورد
من تمدحه تع بنفي الشريك ونفي اتخاذ الولد والصاحبة فمبني
على ما تقرر في الاوهام من ان كل حي صانع ملك معبود فله صاحبة
وولد ووالد وخدم وخول ومعاون ومعارض ولهذا جعلوا
لله شركاء الجن وقالوا الملائكة بنات الله تع فاثنى على نفسه مع
كونه جامعا لهذه الصفات متعال عما ذكروا فسبحانه ما اعظم شانه
مقرونة بالانعظام والاستكبار كما قال الله لقد استكبروا في
انفسهم وعتوا عتوا كبيرا فلو لم يكن ذلك طلب امر محال وحمع
وجاسر عليه بما لا يليق بكبريائه لما كان خروجا عن المعقول بل كان
طلب حجة من النوع وانيان معجز يدل على صدقه ويمكن ان يجاب
ما ذكروه انما يدل على ان ذكر حرف الجواب عن وقد ترته دون
فان رؤية الله تع اشرف كرامة اعد الله تع لعباده الصالحين
في دار الجزاء فطلب تعجيله من غير مجاهدة عبادة ومكابدة خلاف
شهوة وعادة لي ومن غير اصلي ايماء ومع جحوده ونعته لاشكاله
باستكبار عظيم وعتو كبير وانما مجمع طلب ما هو في حقه محال من غير
علم باستحالته له ومع ظن الجواز فالمخطئ فيه اهون من ذكر فملجعلق
دليل الامتناع هو على الجواز ادل يكون بالقلب دون العين يرى
علمه ان البديهة تشهد بان البصر في المنام كالبصر في اليقظة في كونه

وقد ترته

مبصرا بالعين فان جعل النوم ضدا للادراك فلا بأس كما تشاهد
اصلا وان لم يجعل ضدا له فكما يعتبر بعض الادراكات بحيث ان بعضه
البعض الآخر ولا عبرة باستيفاء شرائط الابصار في المبصر في المنام كما
عرفته لك فتدبر ـ لكان عالما تفاصيلها لان كل فعل جزئي يصدر
من الفاعل المختار فلا بد له من تصور له جزئي ملايم وقصد مترتب
عليه فلا جرم يكون عالما تفاصيل افعاله وقد ناقش في بطلان
اللازم بانه لا يلزم من الشعور الشعور بالشعور ولا دوامه
فان الانسان اذا تمرن على عمل من الاعمال لا يحتاج الى مزيد
التفات اليه ورب ما يكون اكبر همه مصروفا الى امر وخاطره مشغولا
بتدبير مهم وهو في ضمن ذلك يتدارك على عمل معتاد ويلاحظ
كل جزئي يباشره ملاحظة قاصد ويفعله بقصد مترتب عليه لكنه
لعدم التفاته اليه وعدم مبالاته لشانه لا يستثبت ذلك في ضميره
حتى لو سئل عن تفاصيل عمله لم يقدر على الجواب ولو حاكم مباشرته لا يتأتى
ومن انصف من نفسه وتامل احوال ارباب الحرف والاعمال اليدوية
يحتاج فيها الى مزيد سرعة وتكرر عمل كالضرب او تاره المزاهر
ونقرات المزامير لا يستبعد ذلك واما ان الانسان لا تعرف
اي جنس من عضلاته يحركه ليتم القبض او البسط وكم عدد
وكيف ينبغي ان يحركه ونحو ذلك فما يتوقف عليه من ذلك عمله يجب
ان يعلمه البتة وان لم يقدر على تفصيله وتلخيص العبارة عنه

وما لم يتوقف عليه ذلك فليس بعلمه حرجا ولا ضيرا وما يحتاج اليه
على صيغة المبني للفاعل وفاعله ضمير الحركات . على ان ما مصدرية
للاحتاج الى حذف الضمير ويرجح لهذا الوجه بعدم احتياجه الى
ارتكاب ما هو خلاف الاصل فلم ينبغي ان يجعل المصدر بمعنى
المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة المقام على الاختراع
والا فالمعلوم بتناول مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود
وفيه نظر لان اطلاق المصدر على نفس الاحداث وعلى الهيئة
الحاصلة شايع فيما بينهم ولا يعد ذلك من قبيل جعل المصدر
بمعنى المفعول مثلا اذا قلت هذا الدرهم ضرب الامير فهناك
بلغة اشياء الدرهم المضروب والنقش الحاصل عليه وابجاد
ذلك النقش فالضرب يطلق على الدرهم مجازا وتقول انه بمعنى
المفعول اي المفعول به فانه المتبادر عند الاطلاق ويستعمل
في كل واحد من المعنيين الآخرين حقيقة والمعنى الآخر لا يصلح ان
يكون متعلقا للخلق واما المعنى الاول وهو المراد ههنا فلا امتناع
في تعلق الخلق به ولا يتناول ايضا مثل السرير ثم انه ليس في الآية
اضافة حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاختراع وقد عرفت
انه لا حاجة اليه او معمولكم اطلاق المعمول على الحاصل بالعمل واضح
قياسا لكن المتعارف في العمل فيه واستعمال المعمول في محل العمل كما يقال
هذا الثوب معمول فلان وكذلك المتبادر من مثل وما تعملون هو المعمول

بالمعنى المتعارف كما قاله ع اتعبد فيه ما نحتوي توبيخهم على
ما عملوه من الاصنام ولهذا اشتهر فيما بينهم ان الاستدلال بالآية متوقف
على جعل ما مصدرية ثم ان المعنيين المذكورين معناه مختلفان بالتغاير
فلا يجوز استعمال لفظ المعمول وما يعمل فيه الا بطريق استعمال اللفظ
المشترك في معنييه فلا يتصور تعميمهما الا عند من يقول بعموم
المشترك فقوله تعالى ممكن بدلالة العقل وفع لما تقرر من ان الآية لا يمكن ان
يجري على عمومها لان الشيء يتناول الواجب ايضا والعالم اذا خص
منه البعض لا يبقى حجة فيما عداه فدفعه بان الواجب مخصوص منه
عقلا اذ لا يتصور كونه مخلوقا وما خص منه بدلالة العقل قطعي فيما
عدا المخصوص كما تحقق في موضعه وقوله ممن يخلق كمن لا يخلق اي
الذي يصدر منه حقيقة الخلق ليس كالذي لا يصدر منه ذلك في شيء
حذف المفعول وتنزيل الفعل منزلة اللازم دلالة على ان مناط المدح
واستحقاق العبادة انما هو نفس الخلق فلا وجه لما يقال ان المراد
خلق الاعيان فيبطل قاعدة التكليف التي هي كون الانسان مكلفا
وكونه ممدوحا على افعاله مذموما عليها مثابا معاقبا وذلك لان مبنى
ذلك كله على كون الانسان مختارا في فعله اذ لا معنى للتكليف بما ليس
بمقدور ولا للمدح او الذم عليه ولا لاستحقاق الثواب او العقاب وهذا
بناء على حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وذلك يبطل عند الاشعرية
ومع ذلك فقد اجابوا عن بطلان قاعدة التكليف بما ذكر في الشرح

وعن بطلان المدح والذم بان ذلك باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية
كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وعن بطلان الثواب والعقاب
بان ترتبهما على الاعمال ليس بناء على الاستحقاق بل كترتب سائر
العادات مثل ترتب الاحراق على مسيس النار ورده لا بعد ان
يكون ذكر اشارة الى خطاب المكونين يعني قوله كن فيكون كما دل عليه
قوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وانما لم يجزم بذلك
لاحتمال ان يكون المراد علمه بوقوعه وهو عبارة عن الفعل
مع زيادة اتقان اي تطبيق له على ما يقتضيه الحكمة وتعريفه له عن
مظان الخلل ولهذا وجب الرضاء بالقضاء وانما اعتبر الفعل
في معنى القضاء لانه معتبر في وضعه اللغوي قال في الصحاح القضاء
الصنع والتقدير كما قال ع فقضاهن سبع سموات في يومين ومنه
القضاء والقدر ومن قال انه عبارة عن الارادة الازلية المتعلقة
بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فعله البتة اي الكفر مقتضى لا
قضاء وتخصيصه ان الكفر لنسبته الى العبد مما خلقه اياه على مقتضى حكمته و
لا اعتراض عليه فيه لانه مالك الملك يتصرف فيه كيف يشاء لا يتفرد بشيء
كما لا ينتفع به ولنسبته اخرى الى المكلف مما وقوعه صفة له يكتسب باختياره
والاعتراض عليه لانه استخط مولاه واستحق العقوبة الدائمة التي
لا يرجى العفو عنها من تحديد كل محدود عن الذي يوجد به لم
يلتفت الى ما يقال من ان عبارة عن ايجاد الموجودات على قدر مخصوص

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وحد معتبر اذ لم يعتبر مفهوم الايجاد في وضعه اللغوي والنقل
خلاف الاصل ولا دليل عليه كما سلف في القضاء بعنه وهذا
شنيع جدا فارجع والظاهر انه لا يصير على ذكر رئيس قرية من عباده
ثم قالوا التفتيش عن ذكر بانه اراد من العباد الايمان والطاعة بدون
اختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية في عدم وقوع ذلك
كالملك اذا اراد دخول القوم دار دعبة واختيارا لا كرها واضطرارا
فلم يدخلوا ليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد ووقع مراد العبيد
والخدم وكفى بهذا مغلوبية ونقيصة دخل على الصاحب هو
اسمعيل بن عباد صحب ابن العميد في وزارته وتولا بعده ولقب
بالصاحب الكافي جمع بين الشعر والكتابة وفاق فيهما على اقرانه و
توفي سنة خمس وثمانين وثلثمائة وكان غالبا في الرفض والاعتزال
ساعيا في تربية اهل هاشم الجبائي ورفع قدره واعلاء ذكره وقد
مسك من الجانبين بالآيات اما من جانبنا فمثل قوله مع ما كانوا ليؤمنوا
الا ان شاء الله ومن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد
ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ان كان الله يريد ان يغويكم ولو
شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء لهديكم اجمعين الى غير ذلك واما
من جانبهم فمثل قوله مع وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يأمر
بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد وكذلك
وتاويلنا ظاهر لان افعاله مع لا يوصف بالظلم على اي وجه كان فالمراد

نفي الظلم ينفي لازمه اعني الارادة لان ما يفعله المختار لا يكون الا مرادا
واما نفي الامر والمحبة والرضى فلا يفيد المقصود لان كلا منها
اخص من الارادة ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم واما اوليائهم
فقد قاربوا ان العمدة القصوى لهم في ذلك على المشبهة في اكثر الآيات
على مشبة الفسر والالجاء وحين سألوا عن معنى ما اختير وافقوا
المعتزلة خلق الايمان في العباد من غير اضطرارهم فالزم بانه يلزم
ان يكون المؤمن هو الله مع لا العباد على ما هو اصلهم فقال الجبائي
معنى ما خلق العلم الضروري بفتحة الايمان واقامة الدليل المنبه
لذلك العلم وزعم بان هذا لا يكون ايمانا فقال ابنه ابو هاشم معناها
ان يخلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا
ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس
ولم يؤمنوا لا كما زعمت الجبرية ثم فرقتان جبرية خالصة
لا تثبت للعبد قدرة للمؤثرة ولا كاسبة بل يجعل بمنزلة الجمادات
كالجهمية وجبرية غير خالصة تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة بل كاسبة
كالاشعرية والنجارية والضرارية والمراد منها هي الفرقة الاولى
ويعلم ان الاول ياختيار اي تابع للاختيار واقع على نهجه وانه
ممكن من تركه بخلاف الكافر فان وقوعه ليس على وفق اختياره وانه
غير ممكن من تركه والعلم بهذا القدر ضروري واما ان وجوه على
موجباته قدرته وارادته او لا تاثير لشئ منهما سوى مقارنتهما اياه

فالبديهة معزولة هنا كما فلا بد من الاستعانة بامور اخر من دلالة
العقل او النقل لو لم يكن للعبد فعل اصلا اى لا خلقا ولا كسبا
بل كان بمنزلة الجمادات وعلى هذا فعدم صحة التكليف ظاهر وكذا عدم
ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله فى غاية الوضوح
لكن الجبرية بفرقتيهما لا يقولون باستحقاق بل الثواب عندهم تفضل
من الله والعقاب عدل منه والاسناد الافعال التى يقتضى
سابقة القصد والاختيار يعنى ان اسناد الافعال الى ما يسند
اليه وان كان باعتبار اتصافه بها لا صدورها عنه ولهذا صار كاسناد
مثل صلى وصام الى العبد حقيقة ولم يجز اسناده الى الله لكن اسناد
بعض الافعال يقتضى ان يكون لمحله خيار فى الاتصاف به وضعا
فلو كان العبد مجبورا محضا فى افعاله لما جاز اسناد شىء اليه
حقيقة والحق انه لا مدخل لوضع اللسان فى ذلك الاقتضاء وانما عليه
الى التفرقة البديهية وتبادر الافهام اليه نظرا الى ظاهر الحال
والنصوص القطعية بنفى ذلك اى ما زعمته الجبرية من انه لا فعل
للعبد اصلا فان قيل بعد تسليم علم الله تعالى هذا السؤال و
الذى سبق ذكره من انه يلزم ان لا يصح تكليف الكافر متقابلان بان
مدارهما على ان تعلق ارادة الله تعالى وعلمه باحد الضدين يجعله واجب
الوقوع فيمتنع وقوع الضد الآخر والفرق بينهما ان ذلك اغراض
على كونه تعالى خالقا لافعال العباد بقضائه وقدره انه يلزم عدم صحة

تكليف الكافر بالايمان لان ضد الكفر واقع بارادته تعالى فيكون
واجبا والايمان ممتنعا والتكليف بالممتنع غير جائز وهذا الغراض
على كون العبد مختارا فى فعله بان الطرف الواقع واجب الوقوع
بارادته تعالى فيكون الطرف الآخر واجب الارتفاع والمختار يجب ان يكون
متمكنا من الفعل والترك ولا يمكن مع الوجوب والامتناع
لا من قبله وحاصل جوابهما منع مدارهما فان تعلق ارادته تعالى
وعلمه فى الازل بان العبد يفعل باختياره فعلا مخصوصا فيما
لا يزال لا يجعله واجب الوقوع ولا ضده ممتنع الوقوع فسقط
الاعتراضان اما ان تعلقا بوجود الفعل فحال او بعدمه
فيمتنع بناء على ان امتناع انقلاب علمه تعالى جهلا وامتناع تخلف
مراده عن ارادته كما هو المذهب قبل عدم فعل العبد ازلى والازلى
لا يكون متعلقا للارادة لان اثرها حادث والجواب منع ذلك فان كثيرا
من ذلك حادث ولو سلم فيمكن تعلق الارادة بالعدم الازلى
باعتبار الاستمرار واما ان الارادة من على الوجود والعدم
تكفيه عدم علة الوجود فذلك كلام آخر متلقى بالقبول من
النحول وكلام الشارح مبنى على ان العدم مستند وكما ذهب اليه
البعض فيكون فعل الاختيارى واجبا او ممتنعا ضرورة
ان الله تعالى اذا علم فى الازل ان العبد يختار فيما لا يزال فعلا معينا
فيتصف به هذا الاختيار والاتصاف المتفرع عليه لا بد من وقوعهما

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فيما لا يزال اذ لو كانوا متبعين فيه لكان علمه بها متعلقا بانتفائها
لما عرفت من انه تابع للمعلوم مطابق له فتعلق علمه بوجوده
يستلزم وجوده بنحو من استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى يرد
عليه انه لا مدخل للعلم في وجوه الحوادث على ما سبق وكذا اذا تعلق
ارادته بوجوه لابد من وجوه بناء على امتناع التخلف وليس
تعلق الارادة مسفرا عن تعلق العلم بالامر بالعكس فلا اعتبار
وايضا منقوض بافعال البارئ مع فانها اختيارية بالاتفاق
الملتين مع ان الدليل جار فيها بعينه فانها معلومة له مع ومرادة
له ايضا لو فيما لا يزال فكونه وقوعها واجبا وانتفاؤها ممتنعا
فلا يكون مقدورا له مع فظهر ان جريان هذا الدليل في افعاله مع لا يوقف
على كون تعلق ارادته ازليا كما ان تمامه في افعال العباد لا يتوقف
على ذلك احتجنا في التفصي عن هذا المضيق وهذا البحث من
مداحض علم الكلام وقد اضطربت اراء المتكلمين فيه بناء على
تعارض المقدمتين القطعيتين اللتين ذكرهما فاخذ اكثر
المعتزلة بالمقدمة الثانية واسندوا افعال العباد الى قدرهم
بطريق الاختيار وجعلوا المختص بالله مع خلق الجواهر لا خلق
الاعراض ايضا واعتمدوا في ذلك على شهادة الضرورة وردت
بان الضرورة حجة القدرة لا تاثيرها ولا ان ذلك بطريق الا
ختيار وستظهر وا ايضا بحج عقلية ونقلية وقد سمعت طرفا منها

ستظهر به استعداده

باجوبتها واخذت الجهمية بالمقدمة الاولى فلم يثبتوا للعبد قدرة
لا مؤثرة ولا كاسبة وجعلوا الحيوانات في ذلك بمنزلة الجمادات والفرق
العقلية يكذبهم وتصدى ما عدا الطائفتين للجمع بين المقدمتين
فقال الاستاد افعال العباد واقعة بمجموع القدرتين على ان يكون
كل منهما مؤثرا في وجوها ولا يخفى ضعفه وقال القاضي على ان
يتعلق قدرة الله مع باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه
طاعة او معصية وفيه ان هذه الصفة امر اعتباري يلزم فعل
العبد من موافقته لما امر الله به او مخالفته له فلا معنى لكونه
اثرا لقدرته وقال امام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب
بما خلق الله مع في العبد من مبادئها من غير اختيار منه وهو
مذهب الحكماء وقال اكثر اهل السنة وافقهم الضرورة والوجدان
هي واقعة بقدرة الله مع ايجادا وبقدرة العبد كسبا وذكر الشيخ
مع في بيان معنى الكسب اقوالا مختلفة لكن حاصلها يرجع الى اثنين
احدهما قيل من ان اثر القدرة العبد تعيين احد طرفي الفعل والترك
ولا يلزم منها وجود امر حقيقي فلا ينافي استبداد الواجب مع بالخلق
وفيه نظر والثاني ما سمعت من ان للقدرة بالنسبة الى المقدور
تعلقين سمي الكسب ان خلق الله مع في العبد قدرة متعلقة بالفعل
تعلقا لا يترتب عليه وجود المقدور وقد مر منها قبل لم يثبت من معنى
الكسب غير مقارنة القدرة للفعل والذي يلوح بالتامل الصادق

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ان الانسان اذا فعل فعلا اختيارا فلا محالة بتصور اولا بوجه
ملايم وهذا التصور ليس من قبل نفسه عند غير المعتزلة على
انه قد يقع ذلك في نفسه من غير توسط اختيار منه ثم ينبعث من
ذلك التصور شوق اليه فيشتاق نفسه الى وصوله وهذا الشوق
ايضا من قبل الفياض لكنه سنا وت قوة وضعفا حسب تفاوت
التفات النفس الى ذلك المتصور والاستحسان فربما يعرض عنه
ويتصور بوجه آخر غير ملايم على وجه ما فيضعف شوقه اليه
ويقل رغبته فيه وربما يجيء ذلك الامر زيادة اعجاب فيديم ملاحظته اياه على ذلك الوجه ويكب فيتكمل شوقه اليه على حسب ذلك
فينبعث منه طلب الى فعله وقد الى تحصيله فيترتب الفعل عليه
انما خلقه الله على مجرى عادته او تاثير قدرة العبد ثم ان تمكن الانسان
من الفعل والترك انما يتوهم لامرين من هذه الامور الاول
الاعراض عن تصور المطلوب على الوجه الملايم والالتفات الى
وجه آخر له وترك ذكره وينبغي لمن يقول بكسب الانسان قادرا
ان يقول بذلك اذ ليس فيه ما يناقض الابتداع الخالق بخلق الموجودات
لكن الاظهر ان ذكرا يضا تابع للهيئات المزاجية والعوارض النفسانية
بجبلة او المكتسبة الخلقية او الغير الخلقية كما هو مذهب الحكماء وامام
الحرمين وان كان له ان يغير تلك الهيئات ويبدلها بتوفيق الله
بان يتأمل في افعاله وما هو داع اليها من احواله والى الطلب

عليها
صح

المسور

المنبعث عن الشوق المسمّى بالقصد والارادة وينبغي
ان لا تسند ذلك الى الانسان ولا تجعل منكرا من تركه لترتبه
على ما ليس من فعله من انكماش الشوق وارتفاع الموانع و
لوجود الحياة والكل ترتب سائر العاديات على اسبابها و
لقد نبهناك بهذا الاطناب على ما هو اصل الباب وكشفنا
عن معنى الكسب والاكتساب والله الموفق للصواب
مثل ان الكسب واقع بآلة يتناول الآلة الظاهرة كالجوارح و
الباطنة كالقلب والعقل حتى ان القصد والمعرفة آلة واما
صفات الله تعالى فلا تسمى آلة والكسب مقدور واقع في محل قدرته
ان الكسب مقدور واقع في محل قدرته بخلاف المخلوق وملخصه ان
الكسب الكسب والتحصيل للمقدور تأثير وانفعال من الغير والخلق
تأثير وافادة على الغير والكسب لا يصح انفراد القادر به اذ في
وجود المكسوب بل يحتاج في ذلك الى المحل وهو مستغن عن الكسب في ذلك
وكفعل العبد نسب الى الله تعالى فان قلت كل منهما منفرد بما له من الخلق
والكسب خصوصا على مذهب الاستاذ فان كلا منهما منفرد بما له من تأثير تا
قلت الممنوع هو الشركة في الخلق بان يستبد غير خالق شيء تا اذ الادلة
القطعية دلت على انه لا خالق الا هو ولم يلزم ذلك في شيء من المذهبين
قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم هذا بعد تسليم حكم العقل
بالحسن والقبح في الجملة والا فقد ثبت الحسن والقبح في الكسب شرعا

ولم يثبت ذلك في الخلق وبعد تسليم ان العقل يستقبح منه تعريض نفسه
والاول سمعنا انه مالك الملك على الاطلاق فلا يقبح تصرفه على اي
وجه كانت ولا يسأل بكيف ولم تشمل المباح فان الاكثرين على ان
المباح من قبيل الحسن وهو راضيا برضاء الله وفي حقيقة
القدرة التي بها الفعل انا فسرناها بان الاستطاعة قد يطلق
على سلامة الآلات كما سيجيء وهي متقدمة على الفعل لا معه واما
ان ذلك علة للفعل او شرط لم نجد منهم كلاما متعلقا بذلك
الا ما ذكره اصوليو الفقه من القدرة شرط لوجوب الاداء لا للفعل
الوجه لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وقد
صرحوا بان المراد بالقدرة سلامة الاسباب بحيث يتمكن
تمكنه من ادنى ما يتمكن به من اداء المامور به من غير حرج حتى
جعلوا الزاد والراحلة منها دائمي ميسرة يوجب اليسر على الاداء
كالنماء في مال الزكوة فقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا مع
انه اشارة اليه لكنه لا يكاد يصح لما عرفت ولانهم انما جعلوها شرطا
لوجوب الاداء فلا ينافي كونها علة لنفس الفعل على ما في كلام المتبصر
على انه ليس معنى كونها علة للفعل انها موجدة له الا يرى الى قولهم في
الافعال الاختيارية فعل الفاعل هو الحيوان فرجع معنى العلة
الى معنى الشرط على ان الجمهور قد فسروا القدرة بهذا المعنى بالصفة
المؤثرة وفق الارادة فلا وجه لقوله والجمهور على انها شرط لاداء

الفعل وبالجملة فلم يظهر لي وجه هذا الكلام بعد وبالجملة هي
صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل فان قلت فتر الاكتساب
فلا يسبق تصور القدرة ومعلوم ان القصد الى صدور القدرة انما
يكون بعد وجود القدرة والعلم به فكيف يكون خلق القدرة عند
قصد اكتساب الفعل بل يلزم من كونها مع الفعل خلقها بعد القصد
على انا نعلم بالضرورة انا نقدر على بعض الحركات وان لم نقصدها
قلت فما جرى عادته تعالى على خلق القدرة عند القصد الى اكتساب
بعض الحركات ظن ان القدرة حاصلة قبل القصد فلذلك صح القصد
اليها وان لم تكن القدرة حاصلة والواقع بناء على ذلك الظن
الراسخ واذا كانت الاستطاعة عرضا الخ لما رتب وجوب
مقارنة القدرة للفعل على كونها عرضا سقط ما ذكر المعتزلة
من انه يلزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدور والالزم
وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة وهو خلاف ما ثبت بالقرون من
ان وجود الافعال الاختيارية مقارن لقدرة تامة من ذهل عن هذه
النكتة زعم ان هذا الزام على المعتزلة والا فكل محال في وقوع الفعل
بدون الاستطاعة على اصلنا فعليك البيان لهذه الدعوى فانا
من وراء منعها اذ القرون لم يشهد الا بوجود القدرة التي هي الفعل
وقد اعترفتم بمقارنتها للفعل وهذا يصلح الزاما لمن يقول بوجودها
قبل الفعل كيف ولا يتم به الدلالة على نفيها والتحقيق له ذكر الاعراض
على حده

قبل عدم حدوث معنى فرنا لا يدل على عدم بقائها وبقائها بحالها
بجواز ان يجتمع لها حالة اضافية والجواب ان تلك الحالة لا يجوز
ان يعتبر خرابها من القدر المؤثر فيعود ذلك الى استكمال الشرائط
على ما سيشير اليه ومن ذهب بعضهم بديهة ان الامام الرازي
مع لمحافظ الى ضعف ما استدل به على مذهب الشيخ اراد التوفيق
بين القولين فقال قد يطلق القدرة على القوة المبنية في الفعلان طلاقا
من مبدأ للافاعيل المختلفة بانتظام ارادات شتى ومن متعلقة
على الفعل من غير شرط فعلى المعتزلة اراد واذلك وقد يطلق على القوة
المجتمعة بشرائط التاثير ولا يتصور تقدمها على الفعل بالزمان
والا لزم تخلف الاثر عن المؤثر التام ولعل الشيخ اراد ذلك
وهذا انما يستقيم لو ساعد الشيخ على القوة العضلية وتقدمها
على انه قد قيل ان الشيخ لا يعود تاثير القدرة فكيف يستقيم ان يقال
اراد القوة المجتمعة بشرائط التاثير ولهذا وجه دفع
على مقدمات صعبة السان وقد عرفت ضعف المقدمتين الاولتين
والمقدمة الثالثة لا دليل عليها اذ يجوز عند العقل ان يقوم المعنيان
بعين ويكفي لاحدهما تعلق ناعت بالنسبة الى الآخر قلنا المراد
سلامة اسبابه وآلاته يعني ليس المراد هو السلامة المضافة الى اللبيب
فانها من احوالها بل المراد سلامة اللبيب المضافة الى المستطيع اعني
الهيئة الحاصلة عند ذكر فان اطلاق المصادر على الهيئات التابعة لمبادئ

علیها می الاحداث مسلک ملحوظ لهم وذلک الهیئة من صفات المستطیع بذلک
فذلک الکمال فی کون الاستطاعة عبارة عنها فلا یلزم استحالة تکلیف
العاجز فان قلت المقصود من التکلیف هو الاتیان بما کلف به ولا
یمکن ذلک بدون القدرة بالمعنی الاول قلت لو سلم فیکفیه وجودها
حال مباشرة الفعل فلو جرت عادة الله علی خلقها فی ذلک الحال عند
سلامة الاسباب فاقامت مقامها وجعل وجودها فی وقت وجودها ولم
یجر عاده بمثل ذلک فی سلامة الاسباب شرط وجودها بالفعل قبل
التکلیف ولا یخفی ان فی هذا الجواب تسلیما لکون القدرة قبل الفعل
فان صح عن ابی حنیفة یعنی ان القدرة صالحة للضدین وان الاستطاعة مع
الفعل فالوجه فی الجمع بین کلامیه هو ما ذکر الامام الرازی وقد
استحسنه المولی الشارح فی بعض تصانیفه ونسبه الی المحققین
ولا تکلف العبد بما لیس فی وسعه ای لیس بما یصح تعلق قدرته به
عادة لا فی الحال فقط بل وفی الاستقبال ایضا کخلق الجواهر مثلا
واما مثل ایمان الکافر فهو وان کان غیر مقدور فی الحال لکن یصح تعلق
القدرة به فی الجملة ومنهم من قال یکفی فی صحة التکلیف تعلق القدرة بالفعل
او بضده بدلا عنه فایمان الکافر وان کان غیر مقدور لکن ترکه
الایمان والکفر مقدور لیس بترک خلق الاجسام ثم عدم التکلیف
بما لیس فی الوسع متفق علیه ای بالمعنی الذی سبق ممکنا کان فی نفسه
او ممتنعا لکن جواز التکلیف به علی الاطلاق لیس مما اتفق علیه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مع الاشاعرة لهم فيه تردد واختلاف واما مثل ايمان الكافر و
طاعة الفاسق فقد عدّ الشيخ من قبيل المحال بناء على تعلق علمه
وارادته بخلافه وهو عندنا من قبيل ما لا طاق بناء على صحة تعلق
القدرة الحادثة به مع انه واقع لوجود عقيبه وهذا نزاع لفظي
لانه لا يقبح من الله شيء ولا يدل على صحة التكليف بالممتنع لذاته ايضا
كما احتج به بعضهم لا الممكن فقط كما هو رأي بعضهم ومنهم من
استدل على جواز التكليف بالجمع لذاته بدليل على وقوعه كتكليف ابي لهب
بالايمان مع انه ممتنع لذاته ويعرف من جهتين الاولى انه لو فرض
انه آمن والايمان تصديق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به وهو في حال ايمانه
مكلف بان يعتقد في عدم اخباره عنه بان لا يصدقه بل يموت كافرا
فيكلف به بالايمان حال الايمان اي امن بادامته وابقائه تكليف
بالتصديق بما علم من نفسه خلافه بوجدانه والثانية ان يكلف بالايمان
تكليف بالجمع بين التصديق والتكذيب وذلك لان تصديقه في النبوة
تصديقا يقينيا تكذيب له في ذلك الخبر الخاص وتكذيبه في شيء من
اخباره تكذيب له في النبوة وقد اعترض عليه بان الواجب هو
التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ويحتمل
ان لا يعلم ابو لهب بهذا الخبر فلا يجب عليه التصديق به وهذا
الاعتراض لا يرد على الوجه الثاني على ان الشارح قد صرح بان الكلام
فيمن وصل اليه مثل هذا الخبر ودل ايضا الايمان في حقهم التصديق

فيما

فيما عدا هذا الخبر ومداره غاية السقوط ووجهه مما سبق من ان تكذيبه
اي علم تصديقه في شيء من اضعاف تكذيب له في النبوة وربما قيل
على السير الاول يجوز ان لا يعد عن نفسه تصديقا اذ لا يلزم منه
الا خرق العادة وهو ممكن في نفسه فلا تكليف بالممتنع لذاته وليس شيء
اذ التكليف ليس بعدم الوجدان بل بالتصديق بعدم التصديق
حاصل وجدان التصديق وهو حاصل بقضاء الفرون العادة و
احتمال انقلاب العادة لا يفرقه ونظير انه يمتنع ان يعتقد احد
ان اواني بيته انقلبت بعد ذهبا وان ولد الوضيع قد احاط
قنوز الغضا بل لانه اعتقاد للنقيضين بناء على انه معتقد نقيضها
بقضاء العادة ولا نفرق في ذلك احتمال انقلاب العادة وهذا واه
ضعيف على ذكر القائل لكنه في غاية الوضوح مع انه يلزم من فرض وقوعه
يعني في الوقت الذي يعلق قدرته واختيار بوجوده في فتد
مذكر ليصلح محلا للخلاف فان الالم الغير المترتب على ضرب انسان و
كذا الالم والغير المترتب على كسره لا صنع للعبد فيه اصلا اتفاقا
لا صنع للعبد فيه اصلا فيه بحث لانهم عدوا العلوم الحاصلة عقيب
النظر متولدات مع انها مقدورة لمكتسبه عندنا وسيجيء لهذا زيادة
تفصيل في بحث الايمان فلا تغتر بما كتب هاهنا مما ليس قابلا لمحل القدرة
ومن المعتزلة من امتنع عن القول بان التوليد فيما ليس قابلا لمحل القدرة
كفعل وجعفر الفرق فلم يظهر مما ذكر عدم الكسب في المتولدات على رايهما

قد تترتب ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله
الاختيارية فظهر ان المتولدات منها وترد عليه النقض بالعلوم
الكسبية فانها معدومة عند هم مع انه لا يتمكن من عدم حصولها
بعد النظر والحق ان مباشرة السبب المستعقب للمسبب بمنزلة مباشرة
نفس المسبب كما ان عدم تمكن العبد من عدم حصول السبب بعد
المباشرة لا ينافي مقدوريته فكذا اعدام التمكن من عدم حصول
المسبب بعد مباشرة السبب لا ينافي مقدوريته السبب اي الوقت
المقدر لموته بمعنى ان لكل حيوان وقتا قدر الله تعالى موته فيه بسبب خاص
فهو يموت فيه بذلك السبب البتة لو قدر عدم وقوع ذلك السبب في ذلك حتى ح
الوقت فلا قطع بوقوع الموت فيه كما لا قطع بانتفائه وان كان
عدم كل من الموت وسببه مستحيلا بالنظر الى علمه وتقديره لا كما زعم فيه
بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل هكذا وقع عبارته ح
في النسخ الواصلة الينا والصواب ان القاتل قطع عليه الاجل
كما وقع في شرح المقاصد لان موت المقتول عند هم فعل القاتل بطريق
التوليد لا صنع لله تعالى فيه فهو الذي قطع عليه الاجل اي لم يتركه يستوفيه
كله كما قطع فلان علينا الطريق على ان المراد بالاجل جميع متن
حيوته كما في قولك اجل الدرس شهر ان لا الوقت المقدر لموته كما في قولك
اجل الدرس راس الشهر اذ لا يناسب المقام فالمقتول عند هم مات
قبل الوقت المقدر لموته حتى انه لو لم يقتل لامتد حيوته الى ذلك الوقت

البته فلا يكون عند هم وقت معين يكون الموت فيه قطعا وهذا
يناسب انكارهم القضاء والقدر في افعال العباد من غير تقييد
اي من غير تقييد بعدم القتل ونحوه واحتج المعتزلة المذكورون
في المواقف انهم لدعوا الضرورة في تولد موته من فعل القاتل
وما ذكر في معرض الاستدلال تاييد لشهادة البديهة لكن لما كان
جمهور المعتزلة على ان القول بالتوليد مستدل الى جعل الشارح
الوجوه المذكورة احتجاجات لا تنبيهات والجواب عن الاول
ان الله تعالى قادر على هذا الجواب يعود الى القول بتعلق الاجل وفيه
بحث اذ لم يقل احد من المسلمين لكن بسبب صدقة يؤتيها فيما لا يزال
معلوما له تعالى في الازل وذكر ايضا انها اخبار آحاد لا تعارض
القواطع وان المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة ماهية
كما تقرر ذكرنا غنى عن الدا واما بالنسبة الى اثبته الملائكة فقد ثبت
في الشرع مطلقا وهو في علم الله تعالى مقدر ثم يؤل الى موجب علم الله
واليه الاشارة بقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
ان للمقتول اجلين القتل والموت وزعم ان المقتول غير
ميت لان القتل فعل العبد والموت صنع الله تعالى ولا يخفى ان
مراده ان فعل العبد توليدا فكيف يعبأ به في بطلان الحيوة
المتولد من فعل القاتل فلا يرد عليه ان القتل حال القاتل
والنزاع في حال المقتول وهو الموت لا غير لكن مذهبه لا يلائم الكلام

القضاء والقدر ٢ افعال العباد ... هو وقت موته بحلول الرطوبة الغريزية ٢ اى الجوهر الغالب عليها الاجزاء الرطبة من مركب الحيوان الغريزية بمنزلة الدهن للفتيلة المشتعلة فهى دايما يفنيها ويعيش عليها ٢ ذلك الحرارات المستفاده من خارج وكلما انقصت تبعتها الحرارة الغريزية ٢ ذلك حتى اذا امعنت ٢ الانقاص وتم امر الجفاف انطفأت الحرارة الغريزية انطفاء السراج عند نفاد دهنه فحصل الموت الطبيعى فذلك هو الاجل الطبيعى وهو مختلف بحسب اختلاف الامزجة وهو فى الانسان فى الاغلب تمام مائة وعشرين سنة وقد يعرض من الآفات مثل البرد المجمد والحر المذيب وانواع السموم واصناف تفرق الاتصال وسوء المزاج ما يفسد مزاج البدن ويخرجه عن صلوحه لقبول الحيوة اذ شرطها اعتدال المزاج فهلاك بسببه قد يكون هو الاجل الاختراعى والظاهر ان النزاع بيننا وبينهم فى هذا المقام لفظى اذ هم لا ينكرون القضاء والقدر فالوقت الذى علم الله فيه بطلان الحيوة بأى سبب كان واحد عندهم ايضا وما ذكروه من الاجل الطبيعى نحن ايضا لا ننكره لكنهم يجعلون اعتدال المزاج والحفاظ للحرارة والرطوبة ونحو ذلك شروطا حقيقية لبقاء الحيوة ونحن نجعلها اسبابا عادية وذلك بحث آخر وكذا بيننا وبين المعتزلة اذ قالوا بالقضاء والقدر ٢ افعال العباد وان انكروا منها كما هو

المشهور ٢ اذ قالوا ان الله لا يعلم الحوادث قبل وقوعها كما ذهب اليه بعضهم فالنزاع حقيقى ... اسم لما يسوغه الله ع فيأكله ويدخل فيه المشروب ٢ قال ع وهذا اعرف واللغة اعم من ذلك ولهذا قالوا فينتفع به بدل قوله فيأكله واما تسمية المنفق رزقا على ما دل عليه قوله ع ومما رزقناهم ينفقون فبناء على انه بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق دلالة على ان فصل الانفاق انما هو فيما اذا كان مما اعد للانتفاع وصرف اليه حاجة تاجج كما روى انه ع سئل اى الصدقة افضل فقال ان تصدق وانت صحيح شحيح تخشى الفقر وتأمل الغنى ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان ... معنى انه معتبر فى مفهوم الرزق فان الرزق فى الاصل العطاء مصدر قولك رزقه الله الحلق على ما ينتفع به باعتبار انه معطاه ع ... ان لا يكون ما اكله الدواب والعبيد والاماء رزقا وبرده قوله ع ومما رزقناهم ينفقون فانه يدل على ان للدواب رزقا ... وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزق ٢ اصلا وهو ظاهر مما اجمع عليه الملة قبل ظهور المعتزلة كذا فى المواقف وقد استدل عليه بقوله ع ومما من دابة الا على الله رزقها واجب بان الله ع قد ساق اليه كثيرا من المباحات لكنه اعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل شيئا ... وفى هذا الاختلاف ذكر فى مقدمات تحصل منها ان

تغليبا لكثرة تخرج عنه غير المأكول والمشروب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الحرام ليس برزق بان يركب قياس من الشكل الاول هكذا الرزق
مسند الى الله سبحانه واسناد الشيء للشيء مرتكبه الذم والعقاب
ينتج ان الرزق لا يستحق اكله الذم والعقاب فيضم اليه قولنا
الحرام يستحق اكله الذم والعقاب ينحصل قياس من كبر الشكل
الثاني ينتج ان الحرام ليس برزق فنحن بعد تسليم الاستحقاق نقول
ان للرزق اضافة الى الله سبحانه باعطائه للعبد والاستحقاق المذكور
ليس من هذه الجهة ولكن له اضافة اخرى الى العبد بكسبه يمكن
لسببه ومبنى الذم والعقاب عليها الا يرى ان السعي لتحصيل
الرزق يكون واجبا عند الحاجة مستحبا عند قصد التوسعة على نفسه
وعياله مباحا عند قصد التكثر من غير ارتكاب منهي حراما عند
ارتكابه كالسرقة والغصب والربوا . بمعنى خلق الاهتداء و
الضلالة بعنق المقام ان الهدى قد يكون لازما مثل الاهتداء
فيكون بمعنى الارشاد اى سلوك طريق يوصل الى المطلوب ونقابله
الغي والضلال بمعنى سلوك طريق لا يوصل اليه وقد يكون متعديا
بمعنى الارشاد اى جعل الغير سالكا سواء الطريق نحو هداه الله
للدين وهديته الطريق والبيت هداية لكن لما لم يكن لكل من هداياته
الا تسبيبا لاهتداء به جعلت هداية الطريق والبيت
الى الدلالة عليهما وتعريفهما وكذا آل معنى اضله الشيطان الى الضلالة
على طريق الردى فلا جرم شاع عند اهل اللغة استعمال اهدى بمعنى دل

اتبع خ

على ما يوصل الى المطلوب حتى صار ذلك معنى عرفيا وكذا الحال في اضل
ثم انه قد ورد في القرآن لسناد الهداية والاضلال الى الله تعالى وقد عرفت
ان المعنى الاصلي لهداية الجعل جعلا مهتديا ولاضلاله جعله ضالا
ولما كان افعال العباد مخلوقة لله تعالى لم يقبح من شيء عند مشايخنا
حملوها عليهما اذ لا ضرورة في العدول عنهما بوجه ما فجعلوا
الهداية عبارة عن خلق الاهتداء اى الايمان والاضلال عن خلق
الضلال اى الكفر والمعتزلة لما اعتقدوا ان مثل هذا الهداء والضلال
من افعال العباد لا من فعله تعالى لم يكن لترتب المدح والثواب
على الاهتداء وترتب الذم والعقاب على الضلال وجه وان خلق
خلق الضلال قبيح منه تعالى اولوا الهداية المنسوبة اليه تعالى ببيان
طريق الحق بنصب الادلة في الدنيا او ارشاد الناس الى طريق
الجنة على ما هو المعنى الطاري للهداية واولوا الاضلال بوجداه
العبد ضالا او تسميته ضالا او الاهلاك والتعذيب ثم لما لاح
لبعضهم ان بعض هذه المعاني لا يقبل التعلق بالكفر وبعضها لا
يخص المؤمن وبعضها ليس مضافا اليه تعالى دون النبي عم وبعض
معاني الاضلال لا تقابل الهداية على ما لا يخفى اولوا الهداية بالدلالة
الموصلة الى البغية وجعلوا الاضلال اليه تعالى كونه من فعل
الشيطان بناء على ان المعنى الطاري مجازا لما انه بافدائه وتمكينه
ونحو ذلك مما عدول من الحقيقة الى المجاز بناء على اصلهم الفاسد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فساد مبناه على كما سلف فساده ٠ ان الهدايه عندنا خلق الاهتداء
اى معنا ٤ الاصلح ذلك وهو المراد من الهدايه المنسوبه الله ع ومثل
هذا فلم يهتد مجازا اى بالنسبه الى اصل وضعه عمل عليه بمعونه
المقام وان صار حقيقه عرفيه بحسب شيوع الاستعمال وعند المعتزله
بيان طريق الصواب اى ذلك هو المعنى المراد منها بحسب الاستعمال اذ لا
نسلم حملها على معنا ٤ الاصلح فى شىء من موارد استعمالاتها على
اصلهم كما لا يخفى ولقوله ع اللهم اهد قومى مع انه بين الطريق
ودعاهم الى الاهتداء فلا وجه لسؤال ذلك من الله ع ولا لنفيه عنه ع
وقيل ان ذلك بناء فى طلب خلق الاهتداء ايضا ولعل وجهه ان يقوم ع
يهتدون وجوابه منع ذلك فان اكثر قومه اعنى قريشا او امته
لم يكونوا مهتدين فالمعنى عمتهم بالهدايه ولو سلم فالمعنى زدهم
هدى او ثبتهم عليه او اهدهم من بعدنا ٤ على ان العرض لا يبقى
دائما فما المانع من ان اهتدى مطاوع هدى وايضا مدح الرجل
بكونه مهديا فالهدايه خلق الاهتداء فدلالته ع غير محل النزاع
اذ لا نزاع ع ان المعنى الاصلح للهدايه جعل الغير مهتديا وعند
المعتزله هو الدلاله الموصله الى البغيه اى ذلك هو المعنى المستعمل
فيه لفظ الهدايه ع الاغلب وكذا الحال ع قوله وعندنا الدلاله على
طريق توصل الى المط فلا نزاع فى ما ذكره المشايخ من انها حقيقه
ع خلق الاهتداء وانه المراد الظاهر فيما ينسب اليه ع فتدبر هذا كله

والا لما خلق الكافر الفقير المعذب ع الدنيا بانواع الآلام
واصناف الاسقام وفى الآخره بالخلود فى نار الجحيم وشراب الغسلين
والحميم فان العدم اصلح له من الوجود من غير شبهه ولو سلم
فالاصلح اماته او سلب عقله قبل تكليفه فان قيل الاصلح
تكليفه وتعريضه للنعم الدائم الكونه اعلى المنزلتين قلنا لو لم
لم يفعل ذلك لمن مات طفلا فان قيل علم انه عاش ضالا واضل
فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان
ونمرود وذا ردشت وغيرهم من الطاغين المضلين اطفالا وكيف
لم يكن منع الاصلح عمن لا جنايه له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما
كما ذكرتم اذ قد اتى بالواجب يريد ان ما هو من مصلحه كان
واجبا عليه فلا محاله يكون قد اتى به فلما لم يات به فلا يكون من
مصلحه فيلزم ان لا يبقى له شىء مقدور مما هو من مصالحه وللبحث
بطلانه لان اتى قد يضبط من مصالحه فالمزيد عليه ممكن وقد تم
الدليل ايضا عن مناهيه فتامل وجوابه ان منع ما يكون حق المانع
نريد انه وثبت انه ع كريم حق وجواد مطلق وانه عليم بالعواقب
كلها وافعاله واقعه على ما ينبغى وبلائه عقول العقلاء وان خفى
علينا وجه الحكمه ع بعضها فاخر ذلك فعلا نظن انه اصلح بحال
عبد من عبيده بل هو اصلح له ع الواقع فله ان يحكم بالغه وعاقبته
حميده وليس ذلك لقصور ع الكرم او لعدم رعايه مقتضى العدل او الحكمه

ابداء

اذ ليس فيه منع لحق احد فلا توهم في ذلك شايبة بخل او جهل او سفه او
ظلم ثم لا يخفى ان ما ذكر الزام لهم في وجوب الاصلح بالنسبة الى كل احد
بعد تسليم حكم العقل بالتحسين والتقبيح فلا يرد عليه ان فيه الزاما
بوجوب الاصلح في الجملة ثم ليت شعري هو مصدر شعرت بالشئ
بالفتح اشعر بالضم شعرا اى فطنت له وعن سيبويه ان اصله شعور
حذف الياء كما حذف في قولهم ما بو عذرا وخبر ليت منا واجب
الحذف بلا سادّ مسدّه اذا كان مردّدا بالاستفهام اى ليت علمي بما سال
عنه هذا الاستفهام حاصل وقد يحذف الاستفهام ايضا كقوله ليت
شعري مسافر بن ابي عمرو وليت بقوله المخزوي اى اعتمع ام لا وذكر
ابن الحاجب ان الاستفهام قايم مقام الخبر كالجار والمجرور في لبتك
في الدار وتقريبان الاستفهام في المعنى مفعول المصدر فكيف يقع خبرا
عنه وقال اى نعيش انه سادّ مسدّ الخبر وتقريبه ايضا بان موضع
خبر المصدر بعد جميع ذيوله من فاعله ومفعوله والاستفهام لا يمكن
في موضع الخبر فكيف يسد مسده فالصعاب ما ذكرناه اولا
اذ ليس معناه ان الحقاق تاركه الذم بريد من غير لزوم صدوره عنه على
كل الوجوب الشرعي لانه رفض لفاعدة الاختيار فيه بحث لان
هذا وجوب مترتب على الاختيار وقد مر انه لا ينافي الاختيار بل يحققه
فاذ قلت هذا انما تصور لو امكن تعلق الاختيار لكل واحد من
الطرفين قلت لا بد عندهم للطرف المختار من مرجح يرجح احسان على

احسان الطرف الآخر وقد يكون لكل واحد من الطرفين احسان
من وجه فيجوز تعلق الاختيار لكل واحد منهما بدلا عن الآخر نظرا الى وجهه
رجحانه وقد يكون احد الطرفين راجحا مطلقا فلا تتعلق الاختيار
الا به فيكون وجوبه من الله واجبا باختياره فهذه النزاع راجع الى
النزاع في وجوب المرجح في الطرف المختار وعدمه واما ما اخبر الله عز
بوقوعه فانما لم يقولوا بوجوبه لاحتمال ان يكون في الطرف المخالف
جهة رجحان يجوز تعلق الاختيار به فلم يكن وجوبه الا بمرجح تعلق
الاختيار بخلاف ما اختاروا وجوبه عليه تع فانه راجح مطلقا في زعمهم
فلا تتعلق الاختيار الا به ومن هنا لزمهم بعض الموافقة للكلام
ولا باس اذ قد سمعتانهم قد تشبثوا باذيالهم في كثير من الاصول

الطاهر العوار اى العيب يقال سلعة ذات عوار بفتح
العين وقد يضم كذا في الصحاح على ان النصوص الواردة
فيه اى على الغير اكثر فالتعذيب بالذكر اجدر بفرع على كثرة
النصوص فيه وعلى كثرة مستحقه معا وسوال منكر ونكير هما
ملكان سميا بذلك لكونهما على هيئة منكر لم يعرف مثلها والنكير
بمعنى المنكور يقال نكرت الشئ بالكسر انكرته بمعنى وقد انكر
البلخي والجبائيان تسمية الملكين بالمنكر والنكير وقالوا المنكر ما
يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير تقريع الملكين له بسبب
بمعنى الانكار لانها امور ممكنة اخبرها الصادق بوقوعها ليس

لامتناعها دليل من حمه العقل على ما يزعمه منكروها وقد دل السمع
على ثبوتها فوجب القول بها وبطلان ما دل الظاهر الدال عليها
قال الله النار يعرضون عليها ومعلوم ان عرضهم على النار بعد
لهم من قولهم عرضهم على السيف اى قتلهم به وهو قبل يوم القيمة
بدليل عطف عذابه عليه فيكون في القبر وقولهم اغرقوا فادخلوا
نارا يفيد ان ادخالهم النار عقيب اغراقهم فيكون في القبر
وقال ابن الخ عم بثبت الله الذين امنوا نزلت اى هذه الآية في
عذاب القبر اى في شانه وان الله يثبتهم عنده وقوله اذا
قيل ظرف ليثبت من حيث المعنى اى يثبتهم اذا قيل وقوله فيقول
بتفصيل له فيكون القول الثابت هو قوله ربي الله الى اخر الآية
يعني قولهم فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل فيقول هو عبد الله
ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول فيقولان قد كنا
نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين ثم ينور له
فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس
الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه من مضجعه ذلك وان كان منافقا
قال سمعت الناس يقولون فعلت مثل لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك
تقول ذلك فيقولان للارض التأمي عليه فتلتئم اضلاعه فلا يزال فيها معذبا
حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك لان الميت جماد لا يحيى ولا ادراك
فتعذيبه محال والصعوبة هذا الاشكال افترق الناس فرقا فانكر فرقة

عذاب القبر رأسا واعترف به آخرون ثم اختلفوا فمنهم من انكر
احياء الميت في القبر وجوز تعذيب الميت وهو خروج عن المعقول
وبعضهم لم يجوز ذلك بل قال يجمع الآلام في جسد الميت فاذا حشر
احتى بها دفعة وهو انكار لعذاب القبر جملة ومنهم من قال
باحياء ه ايضا لكن اختلفوا في اعادة الروح والمعقول ان آخر هو
هو التوقف فيه وانكر ابن الراوندي كون الميت جمادا وكون الموت
ضدا للحيوة وجعله آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير
منافية للعلم والحيوة قال وانفقوا على انه لم يخلق في الميت
القدرة والافعال الاختيارية ويشكل هذا الجواب للمنكر والنكير
حين قال ارجع الى اهلي فاخبرهم بحورمان خلق الله فيه جميع اللحماء
هذا مختار القاضي واتباعه او في بعضها على ما اختاره بعضهم
والمانع في بطون الحيوانات اذا الحيوة عندنا غير مشروطة
بالبنية فلا يبعد خلق الحيوة في الاجزاء المتفرقة في بطون الحيوانات
اتفاقا في جميعها او في بعضها وان لم يبق فيها جثمان مجتمعة اصلا
بان يجمع اجزاء هم الاصلية فيه اشعار بان الاجزاء الاصلية
لم تنعدم بل زال اجتماعها وتالف بعضها ببعض فحشرها جميعها
وتاليفها تاليفا ثانيا وترتيبا رابعا لعلى الله يحفظ تاليف الاجزاء
الاصلية عن البطلان فلا يحتاج حينئذ الى تاليف ثان لامتعاد ولا
ابتداء وهو بعيد في مثل من احرق وذرت رماده الرياح ومنهم

من قال ان اجزاء البدن تتعدم بر تمامها بعد ممتنع لقولهم كل شيء
هالك الا وجهه وفيه ضعف اذ هلاك الشيء لا يقتضي انعدامه بالكلية
قال صاحب المواقف والحق الوقف في ذلك اذ لم يتعرض دليل على واحد
منهما بخصوصه لا نفيا ولا اثباتا واما حديث اعادة الروح فمبني
على ان الروح مغاير للبدن لا الهيكل المحسوس والاجزاء الاصلية
على ما هو المختار عند كثير من المتكلمين بل اما اجسام لطيفة
خفيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد
على ما هو المشهور من النظام وقد عزاه بعضهم الى جمهور المتكلمين
واما جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف
كما هو اختيار المحققين من الحكماء والمتكلمين وان
لا دليل لهم عليه معتد به فان ادلتهم على كثرتها مدخولة كلها لا يصح
شيء منها للتعويل عليه وقد فصلنا ذلك في المطولات فمن اراده
فليرجع اليها وربما ادعوا الضرورة في ذلك قالوا التخلل العدم بين
الشيء ونفسه ضروري البطلان اذ لا تصور التخلل الا بين
الاثنين والاثنينية تستلزم التغاير واجيب بان اللازم
ان الشيء كان موجودا ثم صار معدوما ثم صار موجودا والمعاد
فيه اذ التخلل بالحقيقة لزمان عدمه بين زماني وجوده وهما
متغايران على انه يجوز ان يغاير المعاد المبتدأ بالعوارض
الغير المشخصة ايضا لتم ما ذكر لزم عدم بقاء الشيء زمانا والا

لزم تخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه لانه موجود في طرفيه وما
تقدم من ان التغاير بالعوارض الغير المشخصة لايدفع تخلل
العدم بين المشخصات ونفسها ولا بين كمالات الشخص ونفسه بل انما يدفع
تخلله بين الشخص الماخوذ مع جميع عوارضها ونفسه فان اريد
بذلك انه لاستلزم الاثنينية المصححة للتخلل بين الشخص ونفسه
ولا بين مشخصاته ونفسها فساده ظ اذ المعتد بقيد غير المعتد
ماخوذ في الجملة وهذا القدر يكفي بصحة التخلل وان اريد انه لايندفع به
التخلل فيها وان كان مع تغاير ما فبطلانه مم وكذا ما تقدم من ان
التخلل انما يتصور بتقطع الامصار والوقوع في الخلال فلا تخلل في
الآن سخيف جدا اذ الباقي موجود في طرفي زمان بقائه وزمان بقائه
متخلل بين زماني وجود الطرفين ولا فرق بين وجود في الزمان
المتوسط وعدمه فجوان جوان وفساده فساده كما لايخفى على ذوي
بصيرة لان مرادنا ان الله ع الاجزاء الاصليه ويعيدها الا
رواح وليس في هذا اعادة المعدوم بالمعنى الذي يدعون امتناعه
حتى لو سمي ذلك اعادة المعدوم كان اطلاقا لهذه العبارة على معنى
اخر لم يعم على بطلانه شبهة فضلا عن حجة انما هو الاجزاء الاصليه
الباقيه من اول العمر الى آخر صفحة كاشفة للاجزاء الاصليه الاظهر
منها ما تقدم انها الاجزاء الحاصلة في اول الفطرة اي اول تعلق
الروح بالبدن مما لايتعلق بدونه عادة لان وجود اجزاء في البدن

اصليه ح

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ما فيهم من اول العمر الى آخره حتى المنع مع علم كل احد ببديهة ان ذاته
من اول عمره الى آخره باق بعينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الثاني
احراء من بدنه الجواز ان يكون خارجا عنه على ما سمعت بل ذلك هو
الظاهر اذ من المعلوم بديهة وكسبا لا ان البدن متغير متبدل
فلا يكون نفس الباقي ... والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل فاذا
اذا صارت الاجزاء المأكولة منيا للآكل ويكون منه بدن آخر
يلزم المحذور فلا يجوز ان يحفظ الله تعالى ذلك الاجزاء عن ان
يصير منيا ولو سلم فيجوز ان يحفظ ذلك المني عن ان يصير بدنا
لشخص فان قلت لعل نقض زوجين اكلا طول عمرهما لحم الا
نسان وتولد منهما ولد قلت للمأكول جزء اصلي وفضلي فيجوز
ان لا يخلق الله تعالى من الفضلي والمعدوم قد اوجب ذلك عليه
ليتمكن من ايصال الاجزاء الى مستحقه وان الجهني ضربه الله لا يخلق الله
مثلي احد قيل لا يجوز ان يكون ذلك بانضمام الاجزاء من خارج وحفظ
والا لزم تعذيبها من غير شركة في المعصية وهو قبيح بل ذلك بطريق
انتفاخ والجواب بعد تسليم القبح ان المعذب هو الروح وهو
واما مغاير للبدن بالكلية فلا اشكال ثم لبيت شعري ما معنى الانتفاخ
منها ان اريد به انفراج ما بين الاجزاء فمعلوم ان مثل هذا الانفراج
يبطل التأليف وان اريد به تخلخل الاجزاء فهو مختص بالمتوارد
على ان اصحاب الجزء لا يقولون لو لم يكن البدن الا مخلوقا

آخره

من الاجزاء اعلم ان التناسخية منهم من يقول بقدم النفوس وبتعلقها
بالابدان بطريق التناسخ الى ما لا نهاية ومنهم من يقول بان
النفوس اذا استكملت بقيت مجردة والحظت في سلك
المجردات واما اذا لم يتم استكمالها فربما يتصاعد فتعلق
بالابدان الشريفة حتى ربما يتعلق بالاجرام السماوية لاستتمام
بقية كمال لم يحصلها وربما يتنازل في ابدان الحيوانات الخسيسة
بحسب اخلاقها الرديئة وردائلها الكسبية فمن خالد على ذلك
ومن ناح بالاخرة من لم يقل بقدم النفوس ولم ينكر المعاد
الاخروي ولم يقل بتعلق الروح ببدن بعد بدنه في الدنيا فليس
من مذهب التناسخ في شيء قوله والعقل قاصر عن ادراك كيفيته
قال بعض ذهب كثير من المفسرين الى ان الميزان واحد له كفتان و
لسان وسائر ان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث
تفسيرهم بذلك واما ذكر لفظ الجمع كما في قوله فاما من خفت
موازينه فلذلك استعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الواحد
هو الميزان الكبير اظهارا لجلالته الامر وعظمة المقام قوله
قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن حتى سئل
عمن ذكر ويدل عليه ما قال بعض في ساقه حديث طويل فيوضع
السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت
مع بسم الله شيء قال بعض وقيل يجعل الجسد الجسماني نورانيه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والسنا نا جسما ماظلمانية فيوزنان وهو لم يسكت عن ذكر الحساب
اكتفاء بالكتاب وبيان العادة قد جرت على ذكر الحساب مع هذه الاشياء
لكن لما ذكر الكتاب ومعلوم انه للحساب فهم هو به ايضا فلم يذكر الحساب به
قوله والجواب ما مر من ان على تقدير كونه افعال الله معللة لعل في
حكمة لا نطلع عليها وقد بقي بوجه حكمة يعم امثاله فليطلب من موضعها
وسيأتي والحوض اختلفوا في انه هل هو الكوثر او غيره ويدل على الاول
ما روى انه عم قال في اثناء حديث انه درون ما الكوثر قلنا الله ورسوله
اعلم قال عم فانه نهر وعدنيه ربي عليه خير كثير يتبعه حوض ترد
عليه امتي الحديث وهذا وقع في بعض الكتب الحوض في الجنة حق
وصرح في شرحه بانه عبارة عن الكوثر ويدل القاضي الكوثر نهر في الجنة
وقيل حوض فيها ويدل على الاول ان الكوثر في الجنة اتفاقا والحوض
فيما يقال في المحشر ويدل عليه ما روى عن انس قال سألت النبي عم ان
يشفع لي يوم القيمة فقال انا فاعل فقلت يا رسول الله فاين اطلبك فقال
اطلبني اولا على الصراط قلت فان لم القك قال فاطلبني عند الميزان
قلت فان لم القك قال فاطلبني عند الحوض فاني لا اخطى هذه الثلثة
المواطن ويدل عليه ايضا ما روى في وصف الحوض يثقب فيه ميزابان يمدانه
من الجنة احدهما من ذهب والآخر من ورق وبالجملة وجوه الكوثر يدل
على وجود الحوض لانه اما نفس الكوثر او مستمد منه ينصب فيه ماؤه
ولهذا ورد في وصف ماء احدهما مثل ما ورد في ماء الآخر وادرد مما

انمة الحديث في الفصل المعقود لبيان الحوض وادرد ائمة التفسير
في بيان الكوثر الاحاديث الدالة على وصف النهر والدالة على وصف
الحوض ثم انه قد قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من
النار وقد قيل لا يشرب منه الا من قدر له السلامة من النار وقيل
ان من شرب منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لا يعذب
فيها بالظماء بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع
الامة يشربون منه الا من ارتد من المسلمين وهو جوهان مكررين
وتوكيدان لان كونهما مخلوقين يستلزم كونهما موجودين الآن فالمقابل
بقاؤهما بعد وجودهما لكن لم يرد نص صريح في تعيين مكانهما دالا
كثير على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اخذا من قوله ع
عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عم سقف الجنة عرش
الرحمن والنار تحت الارضين السبع والله اعلم والحق تفويض ذلك
الى علم العليم الخبير . لنا فقد آدم وحوا والسكانهما الجنة قاطع
وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والملحة
لاجماع المسلمين ثم للفاسل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها .
اذ لا فرق في العدول عن الظاهر كان الحمل على التعبير عن المستقبل
بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب
الجنة اصحاب النار ونحوهما . قلنا نحتمل الحال والاستمرار ولا
احتجاج مع الاحتمال وقد اجيب بان الاستدلال موقوف على كون الجعل

المراغمة المهاجران والقاعد
والمباغضة راغمهم ان نابذهم
وبهجرهم وعاداهم ٥

بمعنى الخلق ويحتمل ان يكون بمعنى التقدير فيكون المعنى تخصيص الجنة يوم
القيمة للذين لا يريدون علوا في الارض ومفاد الاية وجوه الآن
وما قيل من ان المتبادر من جعل الدار ليوم تمكينهم من التمكن فيها
ومفاد المعنى لازم لوجود الجنة فغير ملائم لكل شيء اما الاول فجعله
اى كل موجود فان المعتزلة وان جعلوا المعدوم شيئا لكن لفظ الشيء
مستعمل ههنا بمعنى الموجود اتفاقا اما بطريق الحقيقة او بطريق المجاز
وعلى كل تقدير فالجنة والنار خارجتان عنه عندهم لكونهما معدومتين
عند وجود هذا الكلام عنه ع له وانما الملوا والدوام بان اذا فني منه
شيء جيء ببدله يعني ان المراد دوام نوعه بضمن افراده لا دوام
شخصه فلا اشكال ع على ان الهلاك لا يستلزم الفناء اى العدم بعد
الوجود بل يكفي فيه الخروج عن الانتفاع بان لا يترتب عليه الآثار المطلوبة
منه وهذا يحصل بمجرد تفرق اجزائه وبطلان تركيبه من غير انعدام بالكلية
الشرك بر اى اتخاذ الشريك لا بد من تقدير عليه ما ورد في رواية ابن مسعود
بعد وان تدعو له ندا وقد خلقك وانما خصه بالذكر لانه افحش الكفر
كما انه خص في رواية قتل الولد خشية ان يطعم معه وان يزاني حليلة
الجار بمثله ذكر معه ان مطلق القتل والزنا من الكبائر المذكورة في
شروح الاحاديث انه لا تناقض في الروايات الواردة في الكبائر اذ ليس
في شيء منها ما يؤذن بالحصر فلا يبعد ان يلحق بها شيء آخر بدليل آخر كالاجماع
مثلا وما ذكر بعض من انها تسع فلم يوجد في لفظ الراوي والسحر

لاختلاف في انه من الكبائر وانما اختلفوا في حكمه فقتل بحد قتل الساحر
وقتل مرتدا وقال الشافعي اذا اعترف الساحر بانه قتل
شخصا بسحر وبان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود وبه
يكفر احد فكان اجماعا قوله وقتل كل ما توعد عليه الشارع بقرب
منه ما روى عن علي رضه انها كل ذنب ختمه الله بنار او غضب او لعنة
او عذاب ع انها اسماء اضافية لكن قوله ع ان يجتنبوا كبائر
ما تنهون عنه يكفر عنكم سيئاتكم يدل ظاهرا على ان الكبائر بعض
من الصغائر بالذات اذ لولاه لم يتصور اجتناب الكبائر لانعدام
ارتكاب جميع ما يصدق عليه انه صغيرة منه ذاتي للشيء ذكر كواذكن
ع وقد قيل ان الكبيرة عند الفقهاء كل ما يوجب حدا قوله وقيل
كل معصية اصر عليها العبد ويقرب منه ما روى ان رجلا سأل
عن ابن عباس رضه اسبع الكبائر فقال الى السبعمائة اقرب الا انه
لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار ع وهذا هو المنزلة
بين المنزلتين اشار بصيغة الحصر الى رد ما توهم من ان مرتكب
الكبيرة ليس في الجنة ولا في النار عندهم اخذا من قولهم له المنزلة
بين المنزلتين خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء
العفو والعزم على التوبة فان قلت يفهم من سياق كلامه ان
اقتران الكبيرة بقيد من هذه القيود ليس بكفر ايضا مع ان
الامن واليأس كفر بلا خلاف قلت ليس الامن وخوف العقاب

شبكة الألوكة www.alukah.net

طرف نقيض وكذا الرجاء في العفو اذ قد يرتفعان كما في حالة
الذهول عن العقاب مثلا على ان يحتمل ان يكون مراده خصوصا
اذا اقترن به جميع الامور المذكورة منه لكونه علامة للتكذيب
اما اذا كان بطريق الاستحلال فظاهر واما اذا كان بطريق الاستخفاف
فلان من اعترف بحقية الشرع كيف يستخف ما يوجب العقوبة
النارية في اعتقاده قوله وعلم كونه كذلك اي ايمان المكذب فعطف
على ما قبله فهو من عطف التفسير وفي التلفظ بكلمات الكفر اشارة
كان مدلولا لها تكذيبا صريحا للنبي عليه السلام او لا قوله او منافي النفاق
اظهار الايمان وابطان الكفر واصله من نافق اليربوع اخذ في نافقاء
وهي احدى جحرته بكمنها ويظهر غيرها وهو موضع رقيق فاذا اتي
من قبل القاصعاء وهي جحره الذي يقصع فيه اي يدخل ضرب النافقاء
برجله فانتفق اي خرج وسمي النفاق ضربان احدهما ما ذكر والثاني
ترك المحافظ على معالم الدين سرا ومحافظتها علنا قوله والجواب
ان هذا احداث للقول المخالف يريد ان ما ذكروه ان كان اخذا بالجمع
عليه فمسلم فساد لكنه ترك له من وجه جعلي الفسق منزلة بين المنزلتين
فان الكفر من اعظم الفسوق وذلك لان الفسوق هو الخروج
الخروج عن طاعة الله يقال فسقت عن امر ربها اي خرجت وكمال الخروج
عن الطاعة هو الكفر والحديث وارد على سبيل التغليظ فكذا
المعنى ان موجب الايمان المنع عن الزنا وحفظ الامانة والايمان

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الذى لا سرت عليه ولكن ملحق بالعدم ومن عادة البلغاء ان يجعلوا
النوع فى فوق الكامل وان يقولوا للقليل انه ليس بشئ ولا كذب فى
اذ حاصله اخراج الفرد الناقص عن الجنس لاعتبار خطائى
فلما علم لابى ذر لما بالغ فى السؤال ردنى على لابى ذر انه قال
اتيت النبى ﷺ وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ
فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة
فقلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت
وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى
وان سرق على رغم انف ابى ذر وكان ابو ذر اذا حدث
بهذا الحديث قال وان رغم انف ابى ذر وصلى الى الرغام
وهو التراب فعلت ذلك على الرغم من انفى اى على كراهة منه
والجواب انه متروك الظواهر بدليل ان تلك الايات ظواهرها
وقعت فى معارضة القواطع فيجب تاويلها فيقول المراد بما
انزل الله هو التوراة بقرينة قوله ﷺ انا انزلنا التوراة فيها هدى
ونور يحكم بها النبيون الى ان قال ومن لم يحكم بما انزل الله فالمراد
من لم يحكم منهم اليهود اذ لم نتعبد نحن بالحكم بالتوراة ولو سلم عموم
من لم يحكم فالموصول فيما انزل الله للجنس فالمعنى ومن لم يحكم بشئ
مما انزل الله ولا شك فى كفر وقوع فى عبارة المولى الشارح على ابنه
لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر وفيه حزازة والاظهر عموم

قال وان زنى وان سرق ع

انه ليس بمؤمن ع

الذى لا يرتب عليه ذلك ملحق بالعدم ومن عادة البلغاء أن يحذروا
النوع فى فوق الكامل وان يقولوا للقليل انه ليس منه ولا كذب فيه
اذ حاصله اخراج الفرد الناقص عن الجنس لاعتبار خطائى
فلما علم لابى ذر لما بالغ فى السؤال روى عن ابى ذر انه قال
اتيت النبى ﷺ وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ
فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة
فقلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت
وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان رغم
انف ابى ذر وكان ابو ذر اذا حدث بهذا الحديث قال وان رغم انف ابى ذر قال فخرج ابو ذر وهو يقول وان رغم انف ابى ذر قال فجاء وانا جالس وعليه ثوب ابيض فقال ما لك عليه فقلت والله ما لى عليه شىء
والجواب انها متروكة الظواهر يريد ان تلك الآيات ظواهرها
وقعت فى معارضة القواطع فيجب تاويلها فيقول المراد بما
انزل الله هو التوراة بقرينة قوله ﷺ وانا انزلنا التوراة فيها هدى
ونور يحكم بها النبيون الى ان قال ومن لم يحكم بما انزل الله فالمراد
من لم يحكم منهم اليهود اذ لم نتعبد نحن بالحكم بالتوراة ولو سلم عموم
من لم يحكم والموصول فيما انزل الله للجنس فالمعنى ومن لم يحكم بشىء
مما انزل الله ولا شك فى كفر وقع فى عبارة المولى الشارح على انه
لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر وفى خزانة الاكمل عموم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

السلب بدله وقيل ان الحكم بالشيء هو التصديق به والانكار ان
من لم يصدق بما انزل الله فهو كافر وهو غلط وقع من استعمال
لفظ الحكم في الاصطلاح بمعنى التصديق بل المراد بالحكم بما انزل
الله هو القضاء فما بين الناس بما انزل الله وليس المراد ومن قوله
تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر مطلق الفسق
في الكفر بعد الايمان بل حصر كمال فيه كقوله تعالى ذلك الكتاب على وجه
وكذا المراد حصر العذاب القطيع او الخالد على الكافرين واما شهناك
الحديث مع كونه من قبيل الآحاد وارد على سبيل التغليظ مع
احتمال ارادة الاستحلال والخوارج خوارج عما انعقد عليه
الاجماع جواب عما نقل من ان لا اجماع مع مخالفة الخوارج وحاصل
الجواب ان الخوارج لخروجهم عن الجماعة وسلوكهم طريقة البدعة
ليسوا من اهل الاجماع فلا اعتداد بخلافهم وذهب بعضهم
الى انه يجوز عقلا قاطبة وعليه الاشاعرة وكثير من المتكلمين
وبعضهم الى انه يمتنع عقلا فاذهب شرذمة الى عدم جواز العفو
عنهم والحاكمة على ما يشعر به قوله افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم
كيف تحكمون وغير ذلك من الايات لكن المذكور في بعض الكتب ان
اهل السنة لا يجوزون العفو عن الكفر خلافا للاشعري وهو المناسب
لما روي عن ابي حنيفة من ان الله تعالى يجازي عباده على افعالهم ثبت
على الايمان والطاعات ويعاقد على الكفر والمعاصي انه لا يجوز ان يتجاوز الله

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ان يعذب من لا ذنب له لانه حكيم عادل والعقاب من غير سابقة
ذنب سفه لا يليق بالحكمة والعدل ثم ان الادلة المذكورة في الشرح
انما يتم عند من يقول بالحسن والقبح العقليين في الجملة كالمعتزلة
والماتريدية وهم اريد وا باهل السنة في هذا المقام لان
قضية الحكمة اي حكمها وموجبها التفرقة بين المسيئ والمحسن
فالعفو عن الكفر في الجملة مع العقاب على الكبيرة في الجملة خروج
عن الحكمة فلا يجوز نسبته الى الله تعالى لاخلالها بما ثبت بالقواطع من
حكمته في افعاله وقد سقط بما قررنا ما تعارف من انه يجوز التفرقة
بينهما بوجه آخر مثل انابة المحسن دون المسئ وما تعارف من انه
يجوز ان تكون في عدم التفرقة حكمة خفية لان ذلك ينافي شهادة البداهة
نهاية في الجهالة هذا الدليل خطابي مع انه معارض خطابة
اخرى مفادها ان كل عفو يجب العفو فلا سعادة ان تصدر عنه ما هو نهاية
في العقوبة اعني العفو عما هو نهاية في الجناية وقوله لا يحتمل الاباحة
ورفع الحرمة غير مسلم عند الخصم ولو سلم فترتب قوله فلا يحتمل العفو
ورفع الغرامة عليه ممنوع واعلم انه لم يصدر قوله والكفر نهاية الخ بلفظ
ايضا كما صدر الدليلين المذكورين فيما بعده فيحتمل ان يكون ذلك
من سياقم قوله لان قضية الحكمة فيكون المجموع دليلا واحدا فتدبر
وايضا الكافر يعتقد حقا وهذا لا يشتمل المعاند كما دل
عليه قوله وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وهو ايضا

اعتقاد الابد يعني ان الكافر يعتقد ان الحق ما هو عليه ابدا وليس
في عزيمته الرجوع عن ذلك اصلا فيجب ان يكون جزاؤه على وفق
معتقده وهذا ايضا خطائي وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية
الدالة على ثبوته ولو غاية ذلك لم يبال بتخصيص الحكم بالشرك
بالله وأن شاركه في ذلك سائر انواع الكفر على ان في قوله ما دون
ذلك دون ان تقول ما سوى ذلك او ما عداه اشارة الى ذلك اذ الكفر
ملة واحدة وانواعها مشتركة في بعض صاحبها للعقوبة
النارية فليس بعضها دون بعض وهذا فسره بقوله من الصغاير
والكباير فان الكبيرة في العرف يراد بها ما عدا الكفر وانما خص
في الآية الكريمة ذكر الشرك لما ان كفار مكة كانوا مشركين فكان
ذكر الشرك في قوة ذكر مطلق الكفر حتى كانوا ينذكرون المسلم في مقابلة
المشرك ويسألون احدهم اذا التقى اخوان مسلم اتم ام مشرك
والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة اما الآيات فمثل قوله هو
الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات او يوبقهن
بما كسبوا ويعفوا عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا انه الله
لذو مغفرة للناس على ظلمهم واما الاحاديث فكقوله نعم في اثناء
حديث شفاعتها عليك في الدنيا وانا اغفر لك اليوم وقوله ومن
جاء بالسيئة فجزاء سيئة مثلها او اغفر وقوله ومن لقيني بقراب الارض
خطيئة لقيته بمثلها مغفرة وقوله فيقول فاشهدكم اني قد غفرت لهم

واعطيتهم ما سألوا وآجرتهم بما اجتهدوا يعني اهل الذكر
والمعتزلة يخصصون بها اي النصوص الواردة في هذا المعنى من
الآيات والاحاديث وقد دأب علماؤنا على انهم ما ذكرتم خلاف
الظاهر ولا ضرورة في العدول اليه وبان تعلق المغفرة بما دون
الشرك وبمن شاء يمنع عن ذلك اذ المغفرة بعد التوبة عم الشرك
وجميع المعاصي وكذا مغفرة الصغاير عندهم وما اعتذروا عنه
بان المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح تعليقها بالمشيئة تمسك للاعتزال
او بان الفعل الواجب بالاختيار يصح تعليقه بالاختيار جهلا بما يفيده
الاسلوب من خصوص الحكم بالبعض وبان ذلك انما يستقيم لو لم
يتعين الارادة والفعل لو كان له الخيرة بين ان يريد ويفعل وان
لا يريد ويترك وقد تواتر القسم بخصوصها عايد الى المغفرة المدلول
عليها بقوله ويغفر للاير ما دون ذلك لمن لا طائل تحته اذ المعتزلة قد
أولوا النصوص المذكورة بما ذكروه مع ورود عليهم بما ذكرنا
على التفصيل سواء حمل هذا الكلام أشأن اليه لو لا تم ان المغفرة
هو التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغاير
اصلا ولا بالكاير بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة مع تحقيقها
بهما ويمسكوا بوجهين لما خصصوا النصوص الدالة على
المغفرة بالصغاير والكاير المغفورة بالتوبة ظاهر انهم لا يجوزون
العفو عن الكاير من غير توبة فبين تمسكهم وذلك من العقل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والنقلي فاجاب عن تمسكهم بالنصوص بانا لانسلم عمومها ودلالتها
على ان كل عاص يعاقب بل لابد الا على ان العاصي يعاقب في
الجملة ولانسلم دلالة عفران بعض العصاة ولو سلم عمومها فيجب
تخصيصها واخراج المذنب المعفو عنها بعد تناولها اياه جمعا
بين الادلة . وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم ذهب
الاشاعرة الى ان العفو افضل من الانتقام قد وعد به المطيع فيفي به
من غير وجوب عليه لان الخلف في الوعد نقص يجب تنزيهه
عنه وان العقاب عدل أو عد به العاصي ولم يعف عنه لان
الخلف في الوعيد لايعد نقصا بل كرما يتمدح به على ما دل عليه قوله
واني وان اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي واعترض
عليه بان فيه كذبا وقد دل الاجماع على امتناعه وتبديلا للقول وقد
والرابع لايبدل القول لدي وما قيل من ان الكذب انما يكون في الماضي
دون المستقبل فلا يخفى فساده والذي يحتاج اليه ان الوعد ليس
باخبار عن وقوع الموعود في المستقبل بل انشاء عزم على ايقاعه
وكذا الايعاد فلا كذب في الاخلاف في شيء منهما بقي الامر في النقض
وقد عرفت الحال فيه وأما قوله فلا يبدل القول لدي فالمعنى المراد
هو القول البات كقوله لأملان جهنم واما عموما الوعيد مع
التنصيص على العفو في الجملة فليس من ذلك كيف والعمومات
الواردة في الوعيد صرح بما ذكرنا من ان الايعاد عام فيكون المعفو

الانجاز حاجة
وواكون

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اخلافا في الوعيد لدخولها تحت قوله ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء وجه الاستدلال بهذه الآية ان فيها مغفرة ما دون الشرك
في الآية على من شاء وتفهم منه ان ذلك غير مغفور للبعض وكذلك
معاقبا عليه فيكون الصغير معاقبا عليها في الجملة وبهذا ظهر بطلان
ما توهم من ان ما ذكر الشارح من الادلة انما يفيد جواز المغفرة
والنزاع فيه لا جواز العقاب كما مر لما مر والعجب انه كيف يتوهم
ذلك في الادلة الاربعة فيما اجمل ذكره من الآيات والاحاديث مثل
قوله ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومثل ما روى انه عليه
مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان في كبير اما احدهما
فكان لا يستنزه من البول واما الآخر فكان يمشي بالنميمة
وذهب بعض المعتزلة المشهور ان المعتزلة لا يجوزون العقاب
على الصغير ويدل عليه ما تقرر عندهم ان الثواب منفعة خالصة
دائمة والعقاب مضرة خالصة دائمة فهما متنافيان وكذا استحقاقهما
ومتى ذهبوا الى ان صاحب الكبيرة مخلد في النار وقالوا بالاحباط
واجب بان الكبيرة المطلقة في الكفر ترد عليه ان يلزم ان
لا يجوز العقاب على ما عدا الكفر صغيرة كانت او كبيرة فقيل المعنى
يكفر عنكم سيئاتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطاب للكفر
وقيل الاستثناء منقطع اى يكفر عنكم سيئاتكم ان شيئا وقد ورد عليه
ان تقدير الاستثناء يغني عن حمل الكبائر على الكفر احسب بانه لولا ذلك

وحاصل ما

لم يتب وتقدير الاستثناء اولاد ليدل عليه ولانه يأبى عنه قوله تعالى
يجتنبوا ولا يخفى عليك بعد مذهب الوحشى والاقرب الى المجرى
الآية على ظاهرها ويحقق منها المعاصى المعاقب عليها بالخصوص
الدالة على عقاب عصاة المومنين وانما وجب حمل الكبائر على
اكفر السيئات او الجملى باجتنابها فايدين والشفاعة اهل الشفاعة
وعندهم لما لم يجز اى العفو والمغفرة لانه كما عرفت سبحانه التجاوز
عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بغير الكبائر واصحابها
خلود فى النار عندهم لم يجز اى الشفاعة لاسقاط العقاب وفى
هذا الكلام دلالة على انه لا يجوز العقاب على الصغيرة عندهم كما هو
المشهور والمستغفرين للذنب والمومنين والمومنات دلت الآية
على ان للاستغفار للذنوب اهل الايمان نفعا والا لما امر الله عز
وطلب المغفرة للذنوب شفاعة لاسقاط عقابها فثبت المطلوب
بعد تسليم دلالتها على العموم والاشخاص اشارة الى ما قيل من
ان الضمير للهود اذ الآية نزلت فيهم فيكون عدم قبول الشفاعة
مختصا بهم والتخصيص بالزمان ظ لان لا تجرى جار على ما مر اى فى
ويحتمل ايضا ان يكون مخصوصا ببعض الاحوال كحال الامر بالنار
وحال تطاير الكتب وكذا الحال فى الآية الثانية وقد قيل ان النفس
نكرة وقعت فى سياق النفى فيكون عاما فالضمير العائد اليها كذلك
عام عن النفس المبهمة فيعم ايضا لوقوعها فى سياق النفى كما اذا قلت

لينظر لتعليق تكفير صح

بلغ

لم يسمع رجلا دخل الدار ولم أدخل والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب ولهذا جعل نوع الجواب المقول عليه ان بحث تخصيصها
بالكفار جمعا من الادلة وهذا ما قاله الامام الرازي وليكلم لابد
ان يكون عاما في الاشخاص والازمان ودليلنا يجب ان يكون
خاصا اذ لا نقول بثبوت الشفاعة على الوجه العام فالترجيح
معنا اذ الخاص مقدم على العام ولما كان من تسليم عموم الاشخاص
واختصاص الحكم بالكفار نوع منافرة اقتصر نوع في شرح المقاصد
على تسليم عموم الازمان والاحوال لكن قد سمعت ان التخصيص
قد العام على بعض ما تناوله هو مقتض للعموم لا منافر له
لاستحقاق العقاب عندهم فلا معنى للعفو هذا تصريح
بالمشهور من مذهبهم وقد سمعت ان العفو هو التجاوز عن
العقاب المستحق فحيث لا استحقاق لا عفو وما قيل من ان العفو انما
هو عن صغرة من لم يجتنب الكبائر جوابه انه لم يثبت منهم القول
باستحقاق العقاب بارتكاب ما هو مكفر الصغيرة اصلا وان توهم
كلام الشارح فمما سبق تذكره اجمالا لكنه قد جرى ههنا على المشهور
فلا غبار على كلامه ههنا . لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار
ولا يمكن لنا فيما ان يرى ذلك في النار بتخفيف العذاب مثلا لان جزاء
الايمان مثلا هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هي الجنة . ان
الذين امنوا وعملوا الصالحات فانهم رتبا لهم نزل جنات الفردوس

نعم لا نافي مطلق العموم ولكن بنافي
ان يزيل كل العموم ١٢

على مجرد الايمان والعمل الصالح من اشتراط الاجتناب عن الكبائر
قدر على ان اهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار والالما دخلوا
الجنة ولا فاصل بين مرتكب الكبائر وتارك الاعمال الصالحة فيكون نحو
الآتية من النصوص الدالة على كون المؤمن من اهل الجنة مجرد الايمان
كما شير اليه سياق كلامه قوله وايضا الخلود في النيران من اعظم
العقوبات مدار سان لوجه الحكمة وعدم خلو اهل الكبائر في النار
بعد ثبوت اصل الحكم بالنصوص فلا بد عليه ان يقول ان يكون ان يكون
مراتب النيران متفاوتة في الحرارة وان يعذب الكفار انواعا
من العذاب خالدين في النار بالشدة من مجرد الخلود فيها وان يقال لا نم
ان مجرد الخلود في النار جعل جزاء للكفر مع ان النص قد دل على ذلك
وان يقال لو كان كذلك لزاده على قدر الحاجة فلا يكون عدلا لو سلم
لزوم فقد لا نم بطلانه بـ الجواب منع قيد الدوام في العقاب والثواب
ايضا قلي اذا انقطعت المضرة بالذ بانقطاعها فلا يكون خالصة
وكذا المنفعة يتالم بانقطاعها واجيب بالمنع اذ يجوز ان لا يشعر بالانقطاع
فلا يتالذ ولا يتالم بل يقول فقد الخلود ايضا نم ولو سلم فدوامه
نم والتمسك بان قد الخلود هو المميز للثواب والعقاب عن المنفعة و
المضرة الدنيا وتبين ضعيف جدا ومن الناس من قال جعل
الشيء واجبا كان المطيع جعل الثواب بطاعته واجبا عليه تفضلا
يقبح منه تركه عقلا وكذا العاصي جعل العقاب واجبا لا يتركه مع

عدلا والاستحقاق بهذا المعنى منتف عند اهل السنة واما اللاحق
بمعنى ان الثواب ترتب على الطاعة تفضلا لمقتضى الوعد
وكذا العقاب قد يترتب على المعصية بعد لا وفق الوعيد من غير
وجوب نهو وان كان مسلما عندنا لكنه لا يجدي هم قوله والجواب
ان قائل المؤمن لكونه مؤمنا مريدا ان يعلق الحكم بالمشتق منه
بعلية ما اخذ الاشتقاق فيجعل علة جعليا من الادلة نحو فالخلود
قد يستعمل فيشير الى علية ان الشايع استعمال الخلود في التابيد
لكنه ربما يستعمل في المكث الطويل ايضا فيجعل عليه ههنا جمعا
بين الادلة ثم ان المكث الطويل يعم الخلود فيصح تعميم النصوص
المذكورة للكفار وغيرهم ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة
على التابيد بالكفار لئلا يلزم ترك ما يعارضها بالكلية وقد افاد
من الامن بعد امنته وامنني غيرك فالهمزة فيه للتعدية الى المفعول
الثاني ويعد آمنه اذا صدقه وحقيقته آمنه التكذيب والمخالفة كذا
ذكر الزمخشري وقد تعديته بالباء لتضمنه معنى اقروا عترف
واما تعديته باللام كما ذكره الشارح فلتضمنه معنى انقاد واذعن
لحماة قوله وما انت بمؤمن لنا هذا ليس كالشهادة بل
تمثيل فلا يرد عليه ما قيل انه يحتمل ان يكون اللام مزيدة لتقوية
العمل فالاولى ان يستشهد بمثل فان لم يومنوا لي فاعتزلون على
ان كونه صلة ظاهر فيصلح للتمسك وليس حقيقة المصدر الخ

www.alukah.net

بد ان التصديق ليس عبارة عن العلم بصدق الخبر المخبر
والا لزم ان يكون كل عالم بصدق النبي عليه السلام مؤمنا وليس كذلك
فان كثيرا من الكفار كانوا عالمين بصدقه عليه السلام كما دل عليه قوله تعالى
والذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان
فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وان الذين اوتوا الكتاب
ليعلمون انه الحق من ربهم وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
الى غير ذلك من المواضع فعلم ان العلم والانقياد له وسكون النفس اليه
واطمينانها به وقبول ذلك بنوع من الجحود والعناد وبناء الاحكام
عليه وغير ذلك امر زايد على العلم على ما يتعلق بالملفوظ والمعتقد
انفسنا ولهذا بنى العمل عليها واما ان ماهيته ما هي فمنهم من
جعله من مقولة الفعل وسيجئ تفصيل مقالته ومنهم من جعله
كلاما نفسيا ومنهم من جعله عبارة عن العلم مع زياده اعتماد
والشارع يأبى الا ان يجعله من الكيفيات النفسانية ومن قبيل
العلم ولهذا صح من ابن سينا ما جعله احد قسمي العلم واما ما ظهر
من ازاي قطعي صرح به في شرح المقاصد فكيف يصح جعله احد قسمي
العلم مع شمول الظن فقد عرف فساده وكم يوجد من كلام الشارح
ما يدل عليه بل دقق على من قال بوجوب النظر في باب الايمان ومال
الى ان الظن الذي لا يخطر معه احتمال النقيض يكفي في ذلك كما
ذكره صاحب المواقف مع بت القول بانه لا بد فيه من التصديق

والاذعان بل انما تتوقف كلامه على انه هل يمكن حصول التقابل بين عدم
التصديق كما يشعر به كلامه في هذا المقام او لا كما سيجي ما يدل عليه
لا عكسه من امارات التكذيب والانكار القلبي كالانكار
باللسان وشد الزنار مثلا فانا نحكم بالظاهر ونجري على ما تقتضيه
الامارات من كونه مكذبا لا مصدقا كما نحكم بالسلام المنافق ونجري
عليه احكامه وانما انه هل هو كذلك فيما بينه وبين الله فان لم يكن
الامارات مما جعله الشارع من امارات الكفر فظاهر انه ليس كذلك
والا فهو كافر وقفا وشرعا اذ التصديق وان كان موجودا
حقيقة لكنه لا اعتداد به شرعا فهو في حكم العدم كما مر الكلام في هذا
فاقرع لا اعتداد بالتصديق مع تلك الامارات فلا منافاة بينه
وبما ذكر في الكتاب كما يوهم ـ الا ان التصديق ركن لا يحتمل
السقوط اصلا بل فان المكلف بالتصديق على كل حال على الاقرار
فانه قد يسقط في بعض الاحوال واما الصبيان والمجانين فهم
ليسوا بمكلفين باصل الايمان حتى يتصور سقوط ركن التصديق
او الاقرار بل ايمانهم وكذا كفرهم امر حكمي هو ـ التصديق بالقلب
الذي انما لا نسلم ان ليس بادراك بل هو كلام نفسي على ما وقع في كلام الاشاعرة
وكلام المنافات بينه وبين النوم وانما لانه لا منافاة بين نوم المرء
وادراكه اما لانه لا مفادة منهما على ما هو راي الفلاسفة وانما لعدم
اتحاد محلهما على ما شعر به قوله عم بنام عيني ولا ينام قلبي كما هو راي

الاسناد ولو سلم المنافاة كما هو رأى الشافعي فالشارع جعل
التصديق المحقق حكم الباقي مالم يطرء عليه ما يضاده وكذا الملكي
ان يعتبر مثله في الاقرار لكن الظاهر ان معنى كون الاقرار ركنا
من الايمان انه لا يتم بدونه الاقرار منّ فلا حاجة الى اعتباره بقاءً
اصلا كما ان حكم الايمان عندهم بجعلها ركنا مثل حكم سائر الاركان
وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لكنه قد يكتفى بدليله
كوجوده في دار الاسلام وسائر امارات التدين اذا لم يكن له
كفر معلوم فاعلم ان الاقرار بهذا الغرض لابد وان يكون
على وجه الاعلان للامام وغيره من اهل الاسلام بحلاف ما اذا جعل
ركنا فانه يكفي له مجرد التكلم وان لم يظهر على غير هو له والقصور
معاضدة للكل انما جعلها معاضدة له لا محجاً عليه لما انه يحتمل
ان يكون تخصيص القلب بالذكر رئيس الاعضاء ومستتبعاً لما عداه
على ما دل عليه قوله عم الا وان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد
واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب والحديث ايضا يفيد
اعتبار عمل القلب لاعدم اعتبار اللسان ومن ههنا حملنا شرح
المقاصد مذهب النصوص حجة على من يجعل الايمان عبارة عن مجموع
الاقرار باللسان كالكرامية ... فان قلت نعم الايمان هو التصديق
حاصله انا سلمنا ان الايمان عبارة عن التصديق بشهادة العقل
عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل الشرع الى معنى اخر

لا يخفى عم

تكونه صح

عمله صح

اذ لا دليل عليه ولانه قد كثر خطاب العرب به في الكتاب والسنة من
غير بيان بمعناه فلو اريد به غير ما يعرفونه من لغتهم لكان ذلك
خطابا لهم بغير ما صح استعمالهم من غير استفسار ولهذا قال عم
الايمان ان تومن بالله وملائكته وكتبه ورسله فظهر انه لم يعتبر فيه
شرعا الا المخصوص باعتبار متعلقه بعد ما اريد به المعنى اللغوي
لكن التصديق عند اهل اللغة هو اللفظ بكلمة تدل على قبول
الخبر فيحسن بجعل الايمان عبارة عن الاقرار باللسان لا عن
التصديق القلبي او عن مجموعهما حتى لو فرضنا عدم وضع
لفظ التصديق آه وقد علم بان هذا انما يدل على ان فعل اللسان
من غير اعتبار دلالته على فعل القلب لا يعد عرفا ولغة ايمانا
ولا تصديقا لكن دلالة الالفاظ على معانيها دلالة وضعية على
تخلف مدلولاتها عليها فاعتبار الدلالة لا يستلزم اعتبار المدلول
والحق ان العبرة بالمعاني اذ بها تناط الاحكام والالفاظ انما
وضعت دلائل عليها ووسائل الى ادائها وما ذكر من تنبيه عليه وقد
ما ذكره السائل من ان اهل اللغة لا يعرفون من غير الاقرار
باللسان ومتوقف لا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة وذلك لان
الايمان في اللغة كما يطلق على التصديق القلبي يطلق ايضا على الاقرار
باللسان لكونه دليلا عليه حتى تمام الكرامية انه لا يطلق على غير ذلك لغة
وقيل معنى كلامه ان اهل اللغة يطلقون لفظ المومن على المقر باللسان

فيه ح

لان اللسان معبر عما في الضمير
فتعليق الاقرار منضما الى
التصديق ركنا من الايمان في
احكام الدنيا والاخرة حتى
اذا صدق بقلبه وحرم
لسانه بعد التمكن منه
لا يكون مؤمنا
عند الله

وحده حقيقة بناء على وجوه امارته فان ذلك كاف في اطلاق الالفاظ
على سبيل الحقيقة في الامور الخفية كالغضبان والفرحان وفاده
غنى عن البيان لا يكفي في الايمان فعل اللسان بل يجب منه
فعل الجنان سواء جعل نفس شطر أو شرط على ما ذهب اليه
الوقاشي من اشتراط المعرفة لكنه لكونها ضرورية لم يجعلها جزءا
من الايمان المكتسب وكذا القطان اشترط التصديق والمعرفة
لكن جعل الايمان نفس الاقرار ان الايمان تصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان ذكر في فعلي هذا المذهب ويجعل
تارك الاعمال خارجا عن الايمان داخلا في الكفر اليه ذهب الخوارج
او غير داخل فيه ايضا وهو التوسط بالمنزلة بين المنزلتين واليه
ذهب المعتزلة وقد لا يجعل خارجا من الايمان بل يقطع بعدم خلوده
في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من
المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي رحمهم الله وعليه
اشكال وهو انه كيف لا ينتفي الشيء بانتفاء ركنه واجاب بان الايمان
يطلق على ما هو الاساس والاصل في دخول الجنة وهو التصديق
وحده وعلى ما هو الكامل المنجي وهو الذي عد العمل ركنا منه
موضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول او للثاني وعدم دخول
المعطوف في المعطوف عليه بظاهره يقتضي ذلك فيجب العمل به ما لم يرد
عنه قاطع البرهان كسائر الظواهر فلا يرد عليه ما قال لم لا يجوز ان

الله

الشرعي صح

الى العطف صح

لكون عطفه عليه اهتماما بشانه وتحريضا عليه لكونه كمال الايمان
وسبالترتب يثمر عليه لامتناع اشتراط الشئ بنفسه فان
المشروط بشئ مشروط بكل جزئي لجزائه فلو دخل المشروط في الشرط
الشيخ ح لزم اشتراط نفسه والقول بان المراد بالشرط ح ماعدا المشروط
عدول عن الظاهر والقول بان المراد من الايمان في الآية هو اللغوي
فنحن نلتزمه ونزيد عليه ان الشان ذلك في جميع استعمالات الشرع
وسيمر بك ذلك لما سمعت من الوجوه وان اراد بذلك انه لم يعتبر
خصوصية باعتماد المتعلق فبطانظ . لما مر من ان التصديق
التصديق ح القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان او يكتسب ان التصديق ليس
عبارة عن وقوع الصدق ح القلبي الجزم بذلك من غير اذعان
وقبول بل عن اذعانه وقبوله بعد علمه ثم ان اعتبار الجزم في الايمان
هو المشهور فيما بين الجمهور وقد عرفت ان ميل الشارع وصاحب
المواقف الى اعتبار الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض
فيه ايضا وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرايض يمكن
ح عند عموم النبي ﷺ وجوابه ان تلك التفاصيل لما كان الايمان بها
بوجه ما اجمالا حاصلا فيما لا اطلاع عليها لم يستلزم الايمان من
النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل فقط بخلاف ما في
حق النبي ﷺ فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به
النبي ﷺ فكلما ازداد تلك الجملة ازداد التصديق بها لا محالة وبما

ذكر من ان التفصيلي ازيدهم وقوله والكل مسلم وغير مفيد
وستقف على مزيد تحقيق لهذا المقام * وفيه نظر لان حصور
المثل بعد انعدام الشئ لا يكون من الزيادة وجوابه ان الزيادة
تتصور من وجوه كالشدة والعدة والمدة ولا يجفى ان الموجود
في زمان اكثر ان كان باقيا فهو ازيد بحسب المدة وان كان منجدا
فبحسب العدة وان لم يكن ازيد بحسب الشدة * ومن ذهب الى
ان الاعمال من الايمان فقوله الزيادة والنقصان اما اذا
اريد بالاعمال مطلق الطاعات فرضا كان او نفلا تركا كان او
فعلا كما ذهب اليه الخوارج وابو الهذيل وعبد الجبار من المعتزلة
فازديادها وانتقاصها بحسب المواظبة عليها وتركها مواظبتها
في غالب الظهور واما اذا اريد بها ما هو المعروف من الافعال
والتروك كما ذهب اليه الجبائيان واكثر معتزلة البصرة فازديادها
انما هو بحسب ازديادها وانتقاصها بحسب اسقاطها ولعدم وجوبها
كما في الحج والزكوة فلا يرد الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول
الجنة بترك المندوب ينبغي ان لا يكون مذهبا لاحد بل تفاوت
قوي وضعفا مذاهب لكن لا طائل تحته اذ النزاع انما هو في تفاوت
الايمان بحسب الكمية اعني العدد والكثرة فان الزيادة والنقصان
اكثر ما يستعمل في الاعداد واما التفاوت في الكيفية اعني القوة
والضعف فحادث عن محل النزاع ولهذا ذهب الامام الرازي

على ياء

بلغ

وكتبه

وكثير من المتكلمين الى ان هذا النزاع لفظي راجع الى تفسير الايمان
وهو التحقيق الذي يجب ان يقول عليه عبارات عن ربط القلب
على ما علم خ
على ما ازعم من اخبار المخبر اي تسكين النفس عليه وتوطينها
على العمل بمقتضاه وكفها عن ان تتلقاه بالرد والانكار والعناد
والاستكبار ويقرب منه ما قيل من ان التصديق القلبي غير كاف
بل لابد من الاقرار باللسان لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ولهذا اندفع الاشكال الذي اورده علينا فتامل
وبهذا الاعتبار يصح التكليف بالايمان يعني ان مقتضى ما ذكر
ان لا يصح التكليف بالايمان اذ لا تكليف الا بالافعال الاختيارية
اتفاقا لكن لما اجرى الله سبحانه عادته على خلق الايمان عقيب
اعمال مخصوصة لنا اختيار به صح التكليف به بذلك الاعتبار كما
صح النهي عن القتل والاعتراض عليه على ما سلف بيانه
ولا يكفي المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك فيلزم ان لا يعتبر تصديق
من شاهد المعجزة وانتقل ذهنه الى صدق مدعي النبوة انتفالا
دفعيا وتكليفه بتحصيل ذلك بالاختيار تكليف بتحصيل الحاصل
على انه قد حصل له المعنى المسمى بكونه مكلفا لانه مومن انا لفرض
ان التكليف بالايمان تكليف بتحصيله ان لم يكن حاصلا وبجميع
مقابلته بالرد والانكار بعد حصوله كما اشرنا اليه سابقا واليه
سبق قول وعلى تقدير الحصول تكبيرهم بانكارهم باللسان

واصرارهم على العباده والاستكبار وما هو من علامات التكذيب
والانكار ويؤيده قوله ع فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فان كلمة غير يجب حملها على معنى
الا اذ لا يستقيم جعلها صفة بمعنى المغاير وهو ظاهر فيكون الظرف فاوجدنا
فيها من المؤمنين الا اهل بيت واحد من المسلمين فقد استثنى
المسلم من المومن فوجب ان يتحد الايمان والاسلام وانما جعله
مؤيدا لانه لا يكفي في صحة الاستثناء تصادق المؤمن والمسلم
في الجملة وان كان المؤمن اعم ولا نفي بوحدتهما الا مفاد بيد
انه ليس المراد بوحدتهما ما يتبادر فيهما اذ لا نزاع في مغايرة مفهوميهما
بحسب اصل اللغة فان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد و
الايمان عبارة عن التصديق بل المراد بوحدتهما وحدة ما يراد منهما
في الشرع وتبادرهما بحسب الوجود بمعنى ان كلا من النصف بالحدها
هو متصف بالآخر ومن زعم ان المراد بوحدتهما عدم صحة سلب احدهما
عن الآخر وهو اعم من التبادر في التبادر فقد اخطاء ولعله
ظن وحدتهما راجع الى المومن والمسلم لا الى الايمان والاسلام كما
هو المدعى فاورد منع الخضوع والانقياد بقبول الاحكام والاذعان
وجعل حقيقة التصديق فهذا صريح في التبادر فلت هو سان للاتحاد
مؤيدا مما وحاصل معنييهما هو لا استلزام التبادر وقد استدل
على التبادر بقوله ع ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه

ان ضمير صح

من عمل

فان الايمان مقبول ممن يتبعه بلا شبهة ولو كان غير الاسلام لم
يكن كذلك واجيب بان المفهوم من الآية ان الدين المغاير
للاسلام غير مقبول ممن يتبعه لكل شئ يغاير والايمان ليس
بدين اذ الدين كما عرفت اول الكتاب يشتمل الفروع والاصول
ولا يتخصص بالفروع والايمان عبارة عن الاصول الاسلام
والاسلام هو هذا الدين فيكون مشتملا على عمل الجنان والاركان
او خاصا بعمل الاركان ومن ههنا شاع فيما بينهم دين الاسلام
ولم يسمع دين الايمان فهو غير الايمان بحسب المفهوم عند من يجعله
عبارة عن التصديق فقط او مع الاقرار لكن الايمان جزء منه
او شرط له فلا ينفك عنه فلا يكون غيرا بالمعنى المراد فان قلت
يلزم على ما ذكرت ان يكون المصدق المخلى بالطاعات مومنا غير مسلم
قلت المتدين بدين هو الملتزم لسلوك طريقه وان كان مغفرا
وذلك ومن ههنا لم يبن بين الاسمين كثير فرق في المعنى وكان منشأ
التوارد هذا والظاهر ان من ادعى التوارد فاراد عدم التغاير
لا بحسب الاسلام عبارة عن ديننا بل عن الانقياد والتسليم و
ذلك اما نفس التصديق او مسبب عنه لازم لا يفارقه وقد وقع
في كلام الشارع ان الدين عبارة عن الطريقة الثابتة عن النبي عم
والايمان ايضا كذلك فيكون دينا مثل الاسلام فتامل والاسلام
هو الانقياد والخضوع لا لوهية اي التسليم لكونه خالقا للكل ومتوجبا

الفروع والاصول
المراد من الفروع والاصول الاعم
والاعتقاد بل اصليا كان او فرعيا منه

على تقدير شمول الاسلام الفروع والاصول

للعبادة منهم سواء فانه مزيح بحقن الاسلام بدون الايمان وذلك
لانه لم يقبل قولهم آمنا بانه كذب وهو قبل نهيهم عنه ولهذا
استدرك عليهم فامرهم بان يقولوا اسلمنا ولو لم يكن هذا صدقا
لما صح نهيهم عنه وامرهم بهذا ومتى ذهب عليه هذه النكتة ذهب
الى ان الاولى ان يقال في الجواب قولهم اسلمنا لاستلزام تحقق
مدلوله ولذا صح ان يقال ولكن قولوا آمنا وهو مبني على ان
الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن وذلك لان الاسلام في
الاصل هو مجرد الانقياد والخضوع لكن المعتبر منه شرعا هو
الانقياد الباطني وذلك لا يتصور بدون التصديق وقد يستعمل
بالنظر الى اصل اللغة في الانقياد الظاهر وان لم يعتد به شرعا
وهو دليل على ان الاسلام هو الاعمال مبنى على اللفظ بكلمة الشهادة
واقام الصلوة وايتاء الزكوة والصوم والحج لا التصديق القلبي
كما شعر به كلام المص ولا الانقياد الباطني اللازم لما يفهم
عنه كلام المشايخ فلا يستقيم لا الترادف ولا عدم المغايرة
بوجوه الايمان بدون الاسلام في الجملة وهو ظاهر اذ لا يمكن
فلا معنى لنفي الجواز بمعنى ان القائل افاد به معنى غير الشكر
من محتملات اللفظ فلا شيء عليه غير ترك الاولى واما الشكر فلظهور
اللفظ فيه لاحتياجه الى النية ولهذا ذكر في الفتوى ان قائله يكفر
ان لم يأت بما روي عن ابي عمر رضه انه اخرج شاه ليذبح فمر به رجل

ايضا

فقال مؤمن انت قال نعم ان شاء الله قال لا تذبح نسكي من
شكر في ايمانك ثم مر به رجل فقال امؤمن انت قال نعم فامر بذبح
شاته فعرف ظاهر الاستثناء الى الشكر ولم يجعل قائله مؤمنا كما
تدري وهو على مثل قول كرامية اذا راشد ومنشؤ ان شاء الله مع ان كلا واحد
من الايمان والرشاد والتقوى مما يكتسب بالاختيار ويرجى
البقاء عليه في العاقبة والمأمول بحصوله تزكية النفس والاعجاب ولكن
بينها فرق دقيق يعرف بالاستقراء في الرشاد والتقوى دون
الايمان وهو ان الرشاد عبارة عن الاهتداء بعمل الصالحات والتقوى
عبارة عن الانتهاء عن المنهيات ليس واحد منهما شاملا محصلا بتمامه
لاحد في وقت معتد به فلئن الرشاد من عمل صالحا في الحال او في حين
من الاحيان وكذلك المتقي ليس من اجتنب المحارم في حين من احيان
كونه مكلفا بل الحاصل منهما ملكة نفسانية تدعو الى امتثال الاوامر
وتزجر عن ارتكاب المناهي وبكل الهيئة تقوى وتضعف وتزول
تثبت والمعتبر منها ما هو في القوة والثبات بحيث يفي بكسر الشهوات
وقهر النفس الامارة ويبقى مدة العمر ومن الانسان بذلك وكيف
لا شكر في حصول واما الايمان فهو اعني التصور الحاصل لمن هداه الله
بتمام دفعه واتاه قوته وثباته فامر آخر خارج عن مدلول قولنا انا مؤمن
فلا وجه للشكر او الاستثناء . لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف

الكامل

فقال

بريدان كل مؤمن وان كان يصدق النبي ﷺ في جميع ما جاء به جاهلا
له اجمالا لكنه ربما يكون ضعيفا فاذا جاء الى التفاصيل وخصوصات
الامور التعبدية الشاقة فربما يكون ليعض التوقف بسبب الخذلان
واتباع الهوى والشيطان شيء من الاستنكار او الاستكراه قلبي او
لساني ينافي اذعانها ويخل بالبعض على تصديقها وان لم يكن لها
شعور بذلك فلهذا قيل ينبغي للمؤمن ان يتعوذ هذا الدعاء صباحا
ومساء اللهم اني اعوذ بك من ان اشرك بك شيئا وانا اعلم واستغفرك
لما لا اعلم فان نجاة عن الوقوع في هذه الورطة بوعد النبي ﷺ فالجزم
للحد يحصل الامان المنجي السالم عن شوب احتمال ذلك فالجزم بجواز
عدم مشية الله ﷻ قادح في هذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه الخصم من
الاجماع ولما ذكر في الفتاوى من الروائح ... وكان من الكاذبين
دلت الآية على ابليس لم يزل كافرا مع صحة ايمانه وكثرة طاعاته قبل
خلق آدم عليه السلام حتى عد من الملائكة وصح بالاستثناء منهم بالاستثناء متصلا
في قوله ﷻ فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فظهر ان المعتبر هو
ايمان الموافاة اي الوصول الى آخر الحياة وآخر مناز ل الآخرة وايمان
الحال وان كان ايمانا حقيقة لكن لما لم يرتب عليه ثمرات الايمان لم يعتد به
فالايمان المعتبر عند مقطوع الحصول فيه ظهر الاستثناء والوجهان الاخيران
يفيدان صحة حقيقة الاستثناء بخلاف الوجه الاول فانه يفيد صحة صيغة

بلغ

الاستثناء وليس النزاع فيها ... دفن الاسعاد والاشقياء فان الله
موصوف ازلا وابدا بالسعادة الحرام وقت سعادته والشقاوة وقت
شقاوته لا تبدل فيها اصلا وانما التبدل في سعادته وشقاوته ومعنى
قولهم السعيد من سعد في بطن امه ان الفائز بالسعادة الحقيقية
من علم الله انه يختم له بالسعادة وهو في بطن امه وكذا المخذول بالشقاء
الابدي من علم انه يختم له بالشقاء في ابتداء فطرته وهذا لا ينافي
ما ذكرنا من تبدل الشقاوة والسعادة عليه ... بمعنى ان قضية
الحكم بمقتضى اي بتوجيه ولا يتم بدونه لكن لما كان دعاء وجه الحكمة
في افعاله ﷻ امرا تفضليا وشيئا عاديا لا واجبا عقليا لم يجب
عليه ﷻ موجبه ومقتضاه ايضا ومن خفي عليه هذا المعنى ولا معنى قول
بمقتضيه بوجه توجيها لا يصل الى حد الوجوب فلزم عدم منافاة الحكمة
لعدم الارسال ثم اعترض باحتمال ان يكون في عدم الارسال حكمة خفية
ورد هذا الاعتراض على ما ذكرنا اظهر وجوابه ادعاء العلم الضروري
بان قضية الحكمة تقتضي الارسال البتة وقد مر مثله ... وليس يمتنع
كما زعمت ايها السمنية والبراهمة المشهور من احتجاج من يدعي امتناع الارسال
انه لا يمكن للمرسل ان يعرف ان من قال ارسلت يقول الله ﷻ اذ لعله من
القاء الجن وهذا مذهب لما يزعم السمنية من انه لا طريق للعلم الا الحس
واما البراهمة فالمشهور من مذهبهم انه لا يجوز الارسال بل قد اعترف
قوم منهم بنبوة آدم وقوم بنبوة ابراهيم وانما ينكرون في العقل

مندوحة عن الارسال لان الحاكم الرباني بالوحي ان كان مخالفا لحكم
العقل يُرد وان كان موفقا لم فلا حاجة اليه ولعله اراد بالامتناع عدم
الوقوع تعبيرا عن اللازم والملزوم ٭ كما ذهب اليه بعض المتكلمين
يريد بهم الاشاعرة فان افعالهم تقع عندهم غير معللة بالعلل والاغراض
ولا يُسأل عما يفعل ولا يُطلب لها لعلية والارسال عندهم لمجرد تعلق
ارادته بذلك لا رعاية للمصالح والحكم على سبيل الوجوب كما هو مذهب
المعتزلة وللحاد وجه التفضل والاحسان على ما هو رأى علماء ماوراء النهر
من الارسال واجب عليه مع قطع النظر عن حكمته وان لم يكن غرض واجب بالنظر الى
ذاته وقدرته كالوجوب الكريم لايأتي من الافعال بما لزوم وحسنة
نفس البتة وان كان متمكنا من فعله نعم فان ذلك مما لا طريق للعقل
اليه فيه اشعار بان للعقل ان يهتدي الى حسن بعض الافعال كما هو
رأى علماء ماوراء النهر لا كما قاله الاشعري من ان العقل معزول
هناك رأسا وقد بينا في الشارح ٢ هذا الكلام كلاما على مذهبهم في
كثير من المواضع متابعة للنص فليتنبه له ٣ وطريق الوصول الى
الاوامر والاحتراز عن الكاذب مما لا يستقل العقل فيه يقع على البراهمة على ما
عرفت من شبههم فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل
اذ الاحكام كانت ثابتة والغرض من الارسال بيانها واظهارها فكان
رحمة محضة وارادة للخير بالنسبة الى الكاذب والمصدق وان لم ينتفع
الكاذب بذلك كمن بُني لقوم سقر قد عرف لهم طريقان ان احد هما طريق

2

وشعب 2

ملحوب موصل الى ما هو مقصود لهم ومطلوب وان الآخر طريق
ضلال وهلاك فانه عطف عليهم وارشاد لهم وتسبب لفلاح من
اتبع الهدى لا لهلاك من سلك طريق الردى فلا حاجة الى ما نقل عن
ان كونه عبثا للكفار وهو محتوم امتناعه بمكابرة مثل المسخ والخسف
والانفصال ٤ ومن امور تظهر بخلاف العادة الخ اشترط في المعجز
سبعة امور تتضمن هذا التعريف الاشارة اليها الاول ان تكون
فعلا ٥ او ما يقوم مقامه من الترك ليتصور كونه تصديقا منه مع قولهم
ذلك من قوله امر نظير اذا امر بتناول الفعل والترك ويفهم استفادة
الدعوى مما سبق من ان كل ما يظهر ويحدث في اجزاء العالم فمحدثه هو
الله مع التأمل ان يكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه وقد دل عليه
قوله بخلاف العادة الثاني ان ظهوره على يد مدعي النبوة ليعلم
انه مصدق له وقد صرح به الرابع ان يكون متعاقبا للدعوى اذ لا شهادة
قبل الدعوى وان لا تاخر عنه بزمان متطاول آنة الكذب وانما التأخر
بزمان يسير فهو في حكم العدم ودل عليه قوله عند تحدي المنكرين الخامس
ان يكون موافقا للدعوى اذ المخالف لا يعد تصديقا كقلب الجبل بعد
دعوى فلق البحر السادس ان لا يكون مكذبا له كما اذا قال معجزتي نطق
هذا الجماد فنطق بتكذيبه فانه ادل على كذبه من صدقه وقد دل على
هذين الشرطين لفظ التحدي على ما قاربع من ان التحدي طلب
المعارضة مما جعله شاهدا للدعوى ولا شهادة دونها كما عرفت السابع

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ان ينعقد معارضته كما يفصح عنه قوله على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان
بمثله فان ذلك حقيقة الاعجاز نعم بطريق جرى العادة بان الله يخلق
العلم بالصدق الخ ظاهر كلامه شعر بان العادة المفيده للعلم بصدق
النبوة عند ظهور المعجز شيء عادته الجارية بخلق العلم عند وذلك وفق
والا لزم ان يكون جميع العلوم المنسوبة الى الاسباب العادية عادية عندنا
بل الحق ان خلق المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا لكنه يمتنع
عادة فهذه العادة هي الخاصية بحصول العلم بصدق النبوة عند
مشاهدة المعجز على ان منهم من قال بامتناع ذلك عقلا وبنوا ذلك على
اصول مختلفة فصل القول فيها في شرح المقاصد ولا يقدح في ذلك
لان ذلك يحصل عند مشاهدة المعجز بطريق الضرورة لا بطريق الا
ستدلال والنظر حتى يحتاج فيه الى نفي الاحتمالات ودفع الشبهات
وقد عرفت تحقيق ذلك فالكتاب الدال على انه قد امر ونهى مثلا
قوله ع اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا
هذه الشجرة فتكونا من الظالمين وهذا الاستدلال لو تم دل على نبوته
قبل خروجه من الجنة والاكثر وقعوا على خلافه ونسكوا في ذلك بالعقل
والنقل اما العقل فلانه لو لم يكن له اذ ذاك امة والارسال الى الواحد
كحوا مثلا غير معهود ولهذا قالوا في تعريف النبي عم هو من قال الله ع
ارسلتك الى الناس او الى قوم كذا واما النقل فقوله ع فغوى ثم اجتباه
ربه فان كلمة ثم تفيد ان اجتباءه بالنبوة كان بعد ما بدر منه بادرته

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فيكون بعد خروجه من الحبة وقد اعترض ايضا بان الوحي لا يستلزم
النبوة لقوله تع واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه الآية ولا يقتضي
نبوتها وجوابه ان المفهوم من الكتاب في حق آدم هو استماع الكلام
المنظوم في اليقظة حيث قال واذ قلنا يا آدم اسكن الآية وهو المسمى
بالوحي الظاهر والوحي المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبي بل ربما جعل
ذلك من خواص الرسول واما القاء المعنى في الروع في اليقظة او الالهام
الكلام في المنام ويقال له الوحي والايحاء لغة وهو المراد بما ورد في حق
ام موسى على ما مر مع ما في كتب اللغة غير مختص به قطعا واما
نبوة محمد صلعم فقد استدل عليها بوجوه ثلثة حاصل الاول التمسك بدلالة
المعجز فانها كما عرف تفيد العلم بصدق المدعي بالضرورة العادية
وحاصل الثاني الاستدلال بكونه اصناف الكمالات العلمية والعملية على ما
فصل مع ان هذه الكمالات لو سلم حصول كل واحد منها لغير النبي
كالشجاعة والسخاء اجتماعها فيمن هو مقر عليه بالكذب بل في غير النبي
مطلقا وحاصل الثالث انا لما فتشنا عن حقيقة النبوة وحصلنا ما
حاصله لم نعلم لحكمنا بنبوته وصدق دعواه قال الامام الرازي هذا
برهان اللمي فان معنى النبوة اذا حصلت وجد فيه اكمل فيكون هو من
سائر الانبياء افضل واما اثباتها بالمعجز فمن باب البرهان الآن
فلا حاجة اليه وهي ونصب احكام فان طلب فقد ورد في الحديث
ان عيسى عليه السلام ينزل حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع

وجد ما ليح

برهان من باب البرهان

الجزية ويؤيده الحلال اجب بانه ليس في شيء من ذلك نصب حكم اما
كسر الصليب وقتل الخنزير فظاهر انه على دينا فان الخنزير تكون
بحس العين يحرم اقتناؤه والانتفاع به فيباح اتلافه واما وضع
الجزية فقيل انه من شريعتنا ايضا لما ثبت في علم الاحاديث من ان
ينسخ حكم الجزية وقت نزول عيسى عم ولا يبقى الا الاسلام او السيف
وقيل انما يضعها لان المال ينفق حتى لا يقبله احد كما ورد
في الحديث وذلك لنماء البركات والخيرات وقلة الرغبات في الاموال
لقرب الساعة وتتابع العلامات وينبغي ان يكون هذا مراد
من قال انه من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل معنى يضع الجزية
يفرضها على كل كافر لا يحارب بل يسلم اذ لا يبقى في محارب مقاتل
قيل الصحيح هو الجواب الاول واما قوله يزيد في الحلال فقد قيل
انه يتزوج بعد نزوله فيكون ذكر زيادة له عم في الحلال اذ لم يتزوج قبل
ثم انه قد ورد في اثناء حديث طويل فيما موكدا كما اذا وحى الله الى عيسى
اني قد اخرجت عبادا لا يدان لاحد بقتالهم يعني ياجوج وماجوج
فقوله لا يكون اليه وحي اما ان يكون المراد الوحي لنصب الاحكام
ويكون قوله ونصب احكام عطفا عليه تفسيرا للمراد او يكون المراد
الوحي المتلو والدليل في الحديث عليه ثم الاصح انه يصلي
بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى
فاكتفى لانه وان كان من اتباع النبي عم لكنه غير منعزل عن
عيسى

النبوة

النبوة وغاية علماء الامة الشبه بانبياء بني اسرائيل وورد
في اثناء حديث فبينما هم يعدون للقتال يسوون الصفوف
اذا اقيمت الصلوة فنزل عيسى بن مريم فاتمهم قال وفي هذا
دليل على ان عيسى هم يؤمهم في تلك الصلوة لكن اهل الحديث
قالوا معناه قصدهم عيسى هم لاخذ سنة رسولهم والاقتداء بهم
وورد في الحديث كيف انتم اذا نزل عيسى بن مريم فيكم وامامكم
منكم وفي حديث آخر فنزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال
فصل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله هذه
الامة قالوا في الحديث دلالة على انه لا يؤمهم عيسى هم ولا كونه
من امة محمد هم لم يكن مفوتا الدنيه وعونا على امته ومنزله
الخليفة له على تقدير كونه على جميع الشرائط الراوي وهي
العقل والضبط والعدالة والاسلام عمدا تا عمدا فالاجماع
واما سهوا فعند الاكثرين هذا في الكذب فيما تعلق بالتبليغ
والارسال اذ قد دلت المعجزة على صدقهم فيه دلالة قطعية لكن
القاضي ابا بكر خصصها بما يعمدونه ويتذكرونه لجواز صدور
الكذب عنهم سهوا او نسيانا في الامور التبليغية بناء على انه
لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عن ذلك واما الكذب فيما عداها فالحق
انه من عداد سائر الذنوب على التفصيل الذي مر في
معصومون عن الكفر قبل الوحي وعمدا او سهوا ولم يسمع
تعمد

وقبل الضمير يعود الى الدجال
وصح وبهذا قال عيسى فاذا
رآه عدو الله ذاب
كما يذوب الملح في الماء

خلاف صرح في ذلك غير ان الازارقة من الخوارج جوز واصدوره الذنب
مع قولهم بان كل ذنب كفر ... وانما الخلاف في ان امتناعه لدليل
السمع او العقل فالمحققون من الاشاعرة على ان ذلك مستفاد
من السمع والاجماع والمعتزلة على انه يمتنع عقلا لانه يؤدي
الى النفرة وعدم الانقياد فلا يكون البعثة لطفا لهذا لا نا
ملا نجوز ذلك عليهم في حق الكل اذ فيهم من ينفع فيه اللطف
فيكون تركا للاصلح بالنسبة اليه وما تقدم من ان الصدور يستلزم
الظهور والافساد الآتي فجوابه ان جواز الصدور يستلزم جواز
الظهور بالفرض العادة وملزوم الفاسد فاسد هذا كله
اي من قوله وكذا عن بعد الكبائر الى ههنا والحق منع ما يوجب
النفرة سواء كان معصية لهم كالفجور مثلا او لا كعيوب الآدميات
فانه لا ذنب للانسان في زنى امه لكن الطبع ينتفر عن اتباع اولاد
الزنى خصوصا في امر الدين لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية لان
اظهار الاسلام في افناء النفس في التهلكة وتقدم بانه يفضي الى اخفاء
الدعوة بالكلية اذ الاوقات بالتقية ويتعذر الدعوة لفوات
الموافق اذ قلته او كثرة المخالف وشوكته وايضا منقوض بدعوة
ابراهيم وموسى في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك
وما تقدم من انه يجوز دفع الخوف باعلام من الله كما قال في حق
نبينا عصمك من الناس فجوابه ان العصمة غير لازمة

ولكنه

فكيف اعلامرا الاترى ان الكفار قد اقروا فرقا من الانبياء ولم يسمع من
احد منهم اظهار الكفر المصروف عن ظاهره ان امكن نريد ان كان لم يحمل
آخر لا يلزم نسبة الذنب الى الانبياء يحمل عليه وان كان خلاف الظاهر
صونا من الاذلة والا فيحمل على انه ترك الاولى او على الصغيرة سهوا
او عمدا او على انه قبل البعثة مثلا قوله ووضعنا عنك وزرك الذي
انقض ظهرك يدل ظاهرا على انه عليه السلام اقترف وزرا اي ذنبا
وانقاضه ظهره بشعوبكيرة فنقول لانسلم ان الوزر هنا بمعنى الذنب
اذ قد يستعمل بمعنى الثقل كما في قوله حتى تضع الحرب اوزارها
فالمراد ما كان يغشاه من الغم الشديد والحزن المفرط لاصراره قومه
على تكذيبه والشر كما سبق سلمناه لكن المراد انه نكبه من ترك الاولى
وسيئة وزر المستعظام له منه عم الاترى ان حسنات الابرار
سيئات المقربين وكذلك انقاضه ظهره تهويل لذلك المراد من
الصغيرة سهوا او عمدا او ما كان منه قبل النبوة فالآية على الوجه
الاول مصروفة عن ظاهرها بخلاف الوجه الاخير اذ ليس فيها اخراج
عن ظاهرها بالكلية فتدبر ورد قوله عليها نظائرها ولا شك ان
خير الامة بحسب كمالهم في الدين يريد ان اضاف الخير الى الامة فحكمه
المراد خيرتهم من حسناتهم امة اي ذو امة ودين فان الامة في
الاصل الدين قال الاخفش وربما كنتم خير امة يريد اهل امة اي
خير اهل دين فاضمحل ما توهم من ان خيرية الامة يجوز ان يكون

لا عجب الكمال في الدين بلى بوجه آخر ومنهم من قال دلت الآية الكريمة
على ان امته عم خير الامم فكيف عم خير الانبياء لان فضل النبي
لفضل امته فيما يلي قوله لان يدل على كونه افضل من آدم وطريان
العرف على اطلاق ولد آدم واولاده على النوع كما في ابن آدم
وبنيه لو سلم فلا يخرجه عن ضعفه وكذا القول بان في اولاده من
هو افضل منه لان ذلك مما اختلف فيه واما هو عم من قال انا خير
من يونس بن متى فقد كذب فقد قيل انه تواضع منه عم وهذا
حسن لكنه بمعزل عن التطبيق بين المذهب ومعنى الحديث
وقيل المراد غير النبي عم كما اذا قلت دخلت الدار وخرجت من
فيها فان المراد غير المتكلم وفيه ايضا ضعف وقيل المقصود
نفي الخيرية في الرسالة والنبوة لا في الرتبة والدرجة ولا يخفى بعده
والاصوب ان يقال لما حكى الله عز من قائل صبره على اذى قومه وذهابه
مغاضبا كان مظنة ان يقع في نفس احد انه اشد صبرا منه
واثبت جزعا حتى اوذي ما اوذي فابتلي عليه ابتلى لصبره وشكره فنهى
النبي عم عن ذلك وبين انه ظن فاسد فلعل يونس عم قد ابتلى
بما لم يلق انسان للصبر عليه بدان ومعنى قوله ولا تكن كصاحب
الحوت موالنهي عن الوقوع في مثل واكتساب ما نفضي اليه افضلية
نبينا عم لا يقتضي ان يطيق الصبر على البث . ولا يستحسرون
اي لا يعيون من حسر البعير وتعب واستحسر اعيا فهو كقوله لا يسجمون

لوجه

الليل والنهار لا يفترون ثم بط جمع بينهما كان البطلان نظر الى
الى كونهم بنات واستحالة نظر الى اضافة الله تعالى تقريط وتقصير في جنب
فان الظواهر قد دلت على عصمتهم عن المعاصي ومواظبتهم على الطاعات كما
سبق بيانه وكيف حيث اختلفوا في عصمتهم عن غير الكفر ايضا من المعاصي الدالة
بدليل صحة استثناء منهم فان الاستثناء اخراج ولا اخراج بدون
وحمل الاستثناء على الانقطاع وان كان لا يمكنهم قالوا ان صيغة الاستثناء
مجاز فيه فلا يصار اليه الا بدليل كيف وقد تناول الامر بالسجود للملائكة حيث
عوتب بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك قلنا بل كان من الجن ففسق
عن امر ربه والاظهر في تقريركم الآية الدالة على نبوته وحمل كان على صار
بمعنى انه انقلب جنا او انه كان بنوع من الملائكة مستبد بالكون عدو الغير الطاهر
من غير دلالة والحق انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة او لم
منهما الا عفاوتيا يسير السخر ولا العمل به ولا غيره من المعاصي بل قد ائتل عليهما
السحر ابتلاء للناس فمن كافر تعلمه وعمل به ومن موحد تجنبه وتوقاه ولم يكن منهما
غير التعليم بإذنه تعالى وسواء لما عرفت ان كلام الله صفة واحدة
حقيقة واحدة ازلية والكثرة انما هي في تعلقاته واقسامه الحاصلة باعتبارها
وفي الالفاظ الدالة على تلك الاقسام واراد بتعدده تكثره ليعم العدد الذي
عرفته في صدر الكتاب وتفاوته تفاصيل آحاده في ترتب الثواب على قراءتها
بل وفي بلاغتها ايضا وقول من قال ان هذا العطف قرينة التغير من غير
يكون مبتدعا خارجا عن السنة بضلال ولا يكفر هذا في انكار المواظبة على

معاطيتهم
ن

مجاز صح
اه صيغة
عاه

على التفصيل المذكور واما انكار اصل المعراج هو كفر بلا شبهة وسيفصل الكلام فيه
واجيب بان المراد بالاية الرؤيا بالعين جمعا بينها وبين ان الاسراء واما
حديث عائشة رض فقد قيل انه لا يصلح للاحتجاج اذ لم تحدث به عن مشاهدة
اذ لم تكن ومن المعراج روحه عم والاصح ان الضبط بل لعلها لم تولد بعد اذ قد
قيل ان المعراج كان قبل البعثة وقيل ان يوحى اليه وقيل بعد مبلغه بخمس سنين وقيل
لثلث بسبع وعشرين من ربيع الاول قبل الهجرة وتزوج عائشة بعد الهجرة وقد تزوجها
خديجة السن ومنهم من قال المعراج مرتين ما رواه مالك بن صعصعة وهو كان
في اليقظة من الحطيم او الحجر وقد ورد فيه ذكر البراق والتسبيح وما رواه ابو ذر رض
وكان في المنام من بيت ام هاني رضي الله عنه وربما اضافه عم ليلة اذ كان
مسكنه ولم يذكر فيه البراق بل ان جبرئيل اتاه فاخذ بيده وعرج به الى السما
في الشهوات واللذات اي المباحات من قبيل حز قبل الويل بالتفسير المذكور
وبهذا يمتاز الكرامة عن المستدرج ويسمونه امانة وهو ما يقع والة على يكذب
الكاذبين كما روي عن مسيلمة الكذاب انه دعا لاعور ليصير عينه العوراء صحيحة فصارت
عينه الصحيحة عوراء وبعكسه ايضا عما يسمونه معونة مثل ما يظهر من قبل العوام خلصها
الله عن المحن والبلايا قال رح ومن قال ان الخوارق اربعة انواع معجزة وكرامة ومعونة
وامانة وكانهم لا يذكرون المستدرج لانه امانة بالنظر الى المآل ولا التي اما
لانه يخيل وتمويه وارائة عالا اصل له كما ذهب اليه كثير من المتكلمين واما لانه
راجع الى المستدرج او الامانة والارهاصات فقد صرح صاحب المواقف بانها
من قبيل الكرامات قال الانبياء قبل النبوة لا يقصرون عن درجة الاولياء

واعلم

والكتاب ناطق بظهوره تارة من حيث انه ذكر جملة من غير ذكر ووجد عندها الرزق
من غير سبب ظاهر وتارة قطع عليها الرطب الجني من النخلة اليابسة والاكوان جعل ممكن
بمعجزة لزكريا عم حيث لم يقدر ويحيى ولا ارثا لعيسى عم والا تا على مستمع
من اين حصلت فكل على معنى انه لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف
بالله وصفاته معونا بالعمل الصالح من غير موت بدعوى النبوة وذكر في الفصان
صاحب سليمان اتى بعرش بلقيس من مسافة البعيدة قبل ارتداد الطرف وتسمى تلك
معجزة لسليمان بل سوكل انه لصاحب لعين ما قرح وهو اصف بن برخيا وزير سليمان
وقيل كاتبه وكان صديقا عالما واسمه اسطوم وانما قال على اصح لانه قيل انه
الخضر عم وقيل جبرئيل وقيل او ملك امره الله تعالى وقيل سليمان نفسه بينا وصل
يسوق البقرة كلمة بينا ظرف لازمة الاضافة الى الجملة وقد تضاف الى الجملة كقوله
حيث جاء الكافة لان الاضافة الى الجملة كلا اضافة اما بالفا فانما قد يكون للوقف
كما في انا فيغني غناءها ويقع بعض الجملة الاسمية والفعلية كما في بيت تمامه فبينا
يسوس الناس والامر امرنا اذا بنحن فيهم سوقة ونتصف وقد جاء اضافة بينا
الى المصدر كقوله تعالى بينا الكمأة وردنه قوما اتبع له وهي سلفع ولتضمنها
معنى الشرط لم يكن له بد من جواب وصح دخول اذ واذا الفاجأة فيه جوابا اذا لم يتصل
الكمأة الفاجأة واذا وصلت فان جعلت ظرف مكان كما هو مذهب بلدرد في ظرف مكان
بما بعدها وبين ظرف زمان له فان جعلت ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج فاما ان
يجعل خارجة عن الظرفية مضافا اليه ما بعدها مرفوعة على الابتداء ويجعل بين خبرا لما
بعدها او يجعل ظرفا لا اسمها وذهب اليه بعضهم وهو مختار كم الآية والزمخشري

ويجعل خبرا واسمها

تسر جنى من الساعة

وعاملها جوابها

او بحكم بزيادة ما وكونا ذو للفاجاة والعامل في بين هنا المفاجاة وساع
سارية كلامه جعل ذلك كرامة لسارية والاظهر ان جعل كرامة لعمر لرؤية الجيش
من بعيد حيث اوصل كلامه اليه سمع رؤية وليس لسارية الا ادراك ما وصل
اليه سمعه فتدبر والحاصل ان الخارق للعادة وهو بالنسبة اليه عمر
معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل احد امته لدلالته على صدق دعوته وحقية
نبوته فبهذا الاعتبار جعل معجزة له والا فقد عرفت ان حقيقة المعجز ظهورها
على يد المدعي ومقارنتها للتحدي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عم كما ان خص
عيسى عم مع وجود غيره من الانبياء في زمنه الاحياء، والخضر والياس في
وعيسى وادريس عم في السماء، كما ذكره رح من العظام من العلماء، على ان الاتيان
من الانبياء بعد نبينا عم في زمنه الاحياء، انما كان حبوة عم ونزوله الى الارض
واستواره فوق الجودة قد ثبت بالاحاديث الصحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يبق
فيه خلاف بخلاف غيره واما لانه لم يكن لهم وجود ظاهر على الارض كسائر الاحياء
في وقتنا من الاوقات لم يعدهم من الموصوفين بعدنا وجودا مطلقا ثم لا يخفى ان
المقصود بيان التفاصيل فيما بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة الاحياء
بعد النبي عم ما كان من الاحاديث الصحاح في مناقبهم وفضائلهم واستمر امر آخر
والخلاف في تعيين افضلهم وفي خلافتهم ومن هنا اورد جواب اصحاب الامامة في
علم الكلام مع خروجه عن مقاصد فلو اريد كل بشر موجود بعد عم حصل المرام
واستقام الكلام واما فضل رضي الله عنه على التابعين ومن بعدهم من الامة فمع خروجه
عن المقصود فيهم من فضلهم على الصحابة او كالشبهة لما ورد في ان خير القرون قرنه عم

فان

فان الصحابة افضل الامة بل قد استمر ذلك فيما بين الصحابة ايضا حتى قال ابن عمر
كنا في زمن النبي عم لا نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية
قلت لابي اي الناس خير بعد النبي عم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر فاذا كانت
الصحابة افضل الامة وهؤلاء افضل الصحابة فافضلهم افضل الامة بل افضل جميع الامم
من غير تلعثم اي تلكؤ وتوقف كما روي انه عم قال ما عرضت الايمان على احد
الا وكان له كبوة غير ابي بكر فانه لم يتلعثم وانما عدم تردده في امر المواريث فقد
روي انه عم كان نائما في بيت انهاني بعد صلوة العشاء فكلمني به ورجع من ليلته
وقص القصة على اهله وقال مثل هذين البنيين فضلتهم وقام ليخرج الى المجلس
فجلست انهاني بنو به فقال عم ما لك قلت اخشى ان يكذبك قومك بما اخبرتهم
فقال وان كذبوني فخرج الى المجلس فاخبره رسول الله بحديث الاسراء
فقال ابو جهل يا معشر كعب بن لؤي تعالوا فاقبلوا فجاؤا حتى جلسوا اليه مصفقين وواضعين ايديهم على
رؤسهم تعجبا وانكارا وارتدادا ممن آمن به وسمع رجال الى ابي بكر فقالوا ان كان قال ذلك
لقد صدق قالوا اتصدق على ذلك قال اني اصدق عليه ابعد من ذلك فسمي الصديق
الذي فرق بين الحق والباطل بذلك وصحت به بالعارفون وكان رجل
لغوا مهابة وغاية تصلبه في الدين كان الناس يهابونه فلما اتوه باطل الدعوى
وزور الشهادة فلا يجري بينهم الا كلمة الصدق ولا ينطبق فضلا لتاجل
مفصل حق ولم يكن من المسئلة ما يتعلق به شيء من الاعمال حتى يكفي فيه بالظن
ويضطر الى ترجيح احد الطرفين للعمل بموجبه وليس التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات
الدينية او الدنيوية اذ لا يجب ان يكون الامام افضل حتى يكون التوقف فضلا

للصحابة فالاولى التوقف احترازا عن التفضيل وتفضيل المفضول كانوا
متوقفين في تفضيل عثمان بل قد قال بعض منهم انه تفضيل على رضـ فللتوقف
جهة لان الثواب عندنا فضل من الله ليس واجبا من الطاعة حتى يستدل بكثرتها على كثرة
فللاطلاع في موقفها من جهة العمل والاخبار من الطرفين مع كون اكثرها احادا متعا
فالوجه اتباع السلف والتوقف حينئذ وان اريد كثرة ما يعتقد ذو العقول من الفضائل
فالآن فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لاهل زمانه وقد نقل الينا كثيرهم
وكمالاتهم فلم يبق للتوقف بعد ذلك وجه سوى المكابرة وتكذيب العقل فيما يحكم
بديهته بهذا والمنقول عن بعض المتأخرين انه لا جزم بالافضلية بهذا المعنى اذ من ايضاح
فضيلة الآخر وكل لا حد بهم الا ولو يغر بها ذكره فيها وتقدير اختصاصه بها فقد
يوجد لغيره اختصاص بغيرها على انه يمكن ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة
اما الشرف في نفسها او لزيادة كميتها في تضعيف بعض ساعات عن ساعات
الاسود ومنه بيع الرجل وبيع ساعة فوجه الخروج والسيفة بوزن الصيغة
الصفة ومنه سيفة بني ساعدة وهي بمنزلة الدار لهم بعد ورودهم كان منه
وذلك لان لم يتوفع صدد لكل للسطر والاجتهاد ما حشه من الكتابة والجزن مفارقة
رسول الله عم فلما افاق قاتل ودخل فيما دخل فيه الجماعة وترك الخلاف سواء
بسنته اي جعلها بينهم تيشا وروون ويعيشون من سواحق سهامهم كسب رأيهم
وانما جعلها كذلك لان رأيهم افضل من عداهم واحق بالخلافة من غيرهم وقال
في حقهم مات رسول الله وهو راض عنهم ولم يرجح في نظر واحد منهم فاراد ان
يستطير براي عزه في العين ولذلك قال في حقهم ان اتتموا اثنين فكونوا في
الحزب الذي

فيه

عبد الرحمن وما وقع من المحاربات والمخالفات بينهم فقد روى ان جماعة من الصحابة
قد امتنعوا عن نصرة علي الخروج معه الى الحرب وحاربه فرق منهم ومن سائر المسلمين
كحرب الجمل وحرب صفين وحرب النهروان يدل ذلك على عدم صحة خلافته والا
لزم تضليل الصحابة وتفسيقهم فاجاب بان ذلك لم يكن على النزاع في خلافته بل
كان عن خطاء في الاجتهاد كحرب معاوية انكروا عليه ترك القود من قتلة عثمان
بل زعموا انه مال الى قتلة والمخطئ في الاجتهاد لا يضلل ولا يفسق ولعل المراد
ان الخلافة والاولى ان يقال صحة الخلافة اعني النيابة عن رسول الله في ادا،
وضايف الدين واقامة حدوده من غير متابعة سلطان الهدى والتوصل بذلك
الى جلب المنافع الدنيوية والاغراض التخيلية كما هو شان الملوك فيتلثون سنة
واما الخلاف في انه يجب على الله كما ذهب اليه الامامية والاسماعيلية
او على الخلق بدليل سمعي وهو مذهب اهل السنة او عقلي وهو مذهب المعتزلة
والزيدية واعلم ان الخوارج لم يوجبوا نصب الامام لكن طائفة منهم اوجبت عند
الفتنة وطائفة اولى عند الامن الا انه لم يعتد بخلافهم لما عرفت من انهم
خوارج على ما انعقد عليه الاجماع مرات ولم يخل امام زمانه زمان مدة جاهلية
فان العرب في زمان الجاهلية كانوا لم يكن لهم ملة وكانوا يجتمعون على معاملاتهم
رجاء ان تظهر على مراسمها لم يكن لهم ايضا امام مطاع يقوم فيما بينهم بالانتصاف والانتصاف
ولهذا كانوا كالذئاب الضارية والاسود الغابية لا يتبع بعضهم على بعض ولا
يعبدون على سنة ولما ذكر من انه لم يخل امام زمانه وانه في كل امانة فيما عاش
عيشة جاهلية فعدمات ميتة جاهلية قد جعلوا اهم المهمات نصب الامام قال

الصحيح

انه عاتوفي النبي عم خطب ابوبكر فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا
قد مات ومن كان يعبد الله فان الله حي لا يموت للبر لهذا الا وعمن يقوم به فانظروا
وباتوا اراكم الله فيما ورد من كل جانب فقالوا صدقت ولكن تنظر في هذا
الامر فان قيل كيف لم يكتف بذي الشوكة والرياسة العامة ان ما كان او غيره
يريد ان ما ذكرنا انما يفيد عموم الرياسة الدينوية واما شؤولها لامر الدين على ما هو المعتبر
في الامام فلا بنا على ان الامام اعم بان يشترط فيه الخلافة شرائط منها ان يكون
مجتهدا في الاصول والفروع شجاعا ذا راي له بصيرة في امر الحرب وترتيب الجيوش وتسديد
الثغور وغيرها ولا يشترط في الامام ذلك واما بعد الخلفا، والعباسية والامر متسلل
اذ لم يتفق الائمة بعدهم ان يليه امر هم قرشي يجمع شرائط الامامة فيلزم تضليلهم
الواجب عليهم وربما اجاب بانه انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن
عجز واضطرار وههنا جواب آخر وهو انه اذا لم يوجد امام على شرائط وتابع طائفة من
اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرائط من غير تعاون لاحكام وطاعة من العامة لاوامر
وشوكة تنبعث في مصالح العباد ويقتدر على الضرب والغل لمن اراد وقيل يكون ولكن
اثما للواجب وسلط على ذي الشوكة الفطنة مرغوبا في الاطراق المصون بحسن السياسة
والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكرنوا له كسائر الرعية ام لا
فذلك غير معلوم لنا محمد الباقر يتبع في العلم اي توسع فيه والحافظ الفيظ اجتمع عليه
او من الكظوم بمعنى السكوت لا انكار عليهم في انهم سيظهر الهدى ويعلل الامر بسبب سنين
وبلا، الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا وانه من عترة عم من ولد فاطمة رضي الله عنها
اجيب بان الحبة اقيمت الالف تواطئ اسم اسم محمد عم واسلم ابنه اسم ابنه عم ظاهرا ومن اباصار الدالة

الجبهة

على ذلك وانما الانكار عليهم في انه محلوف الآن بخلف محمد عليه السلام اخبار جاءت
عن الهداة وان امام زماننا من ولده وانه ابن الحسن العسكري مع عدم القطع
بعصمته يعني انه قد ثبت باجماع الصحابة امامة ابي بكر مع انه غير واجب العصمة فلو كان
العصمة شرطا للامامة لكان الاجماع على امامته اجماعا على عصمته وكان واجب العصمة مقطوع
الامر بذلك والواقع خلافه وبهذا التقرير يسقط ما قيل من انه لا يفيد الاجماع على عدم وجوب
العصمة بل على عدم وجوب العلم بها لان الاجماع على عدم شرط العصمة وهو عند الخصم ممنوع
وما توهم من ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة على ان عدم العلم بها غير مفيد ومن
الصحابة من وغير المعصوم ظالم اما النفاد ليس ايضا فلا بد ان لعهد الامامة كما هو المراد
بالعهد في الآية بقرينة قول نبينا اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال
عهدي الظالمين وقد منع اذ قد ثبت اكثر المفسرين ان المراد عند البعض فغير المعصوم
لا يلزم ان يكون ظالما اذ ربما يكون مرتكب لمعصية غير مسقطة للعدالة مثل الصغائر
من غير اصرار لو عدت مسقطة وقد تاب عنها واصلها وعلى التقدير فهو غير معصوم
اذ العصمة عند الجمع عن ان لا يخلق الله فيه الذنب في العبد واما تغيير ملكة تمنع
عن الفجور فهو لا يستقيم على اصول اهل السنة لكن اثبت في شرح المقاصد توسعة في
الجواب قال غير المعصوم اي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن
ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم فليس كل عاص ظالما على الاطلاق وبنينا على ما ذكرت
ههنا من ان الظلم ارتكاب معصية اهم من مسقط للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح لا يخفى
ما توهم من ان الظلم هو التعدي على الغير اذ لا يخفى فساده وسند المنع قوله تعالى لطعم انه
ولا يخفى عليك انه لا سبب لتخصيص ما بالملكة لا سيما على ما يجيء من بعض الكاملين

قد فسر العصمة بعدم خلق الزنا
ثم اجاب بان مراده ان ما دل
العصمة وخالفها وكل ما دل
منتهى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لما يتعلق به اى تخبر بهل يعرام بحج والمراد بها منا التكليف باعتبار انه يتحقق به العباد
كما قال تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد ربما
توهم ان معنى جعل الامامة شورى بين عدد نحصب جميعهم اماما يا ورود في الاحكام
ومعلوم بالتفاق صدور الاسلام وهو خلاف الشورى ومن معنى هذا اللفظ وخلاف باشتهر
من عرف وخلاف ما ذكر من ان جعل الامر شورى ممكن الاختلاف الا الى المستحق غير متعين
فيتنازعون ويتفقون على احدهم سلما او ولاية الكافر ما فقد جدا او لا.

قاعدة الولاية ج

للعبد ذكرا او لا ولاية امرأة عاقلا ما بالغا او الجنون والصبي ليس من اهل الولاية
والسلف كانوا يتعاونون ولم يكن اجماعا منهم على صحة امامة اهل الجور والفسق فضلا
اولا لان الرفع اعسر من الدفع وفيه ضعف لان عدم اشتراط العصمة لا يدل على عدم شرط
العدالة كيف وقد صرحوا باشتراط اذا الامام متصرف في رقاب الناس واموالهم فيضيع
والفاسق لا يؤمن ان يتصرف فيها على وجه الشرع فيضيع الحقوق ويجمع سبيل الفسقة كذلك لكن
المتكلمين كما عرفت انما يبحث عن العقايد لا عن كل ما يجب الاعتقاد والامام جعلها من

قول ج

مقاصد علم الكلام وان كانت من لوازم الوقوع عندنا، على ان نصب الامام من الافعال
الواجبة علينا لان السلف اطبقوا عليها صريحا وآخر الكتب الكلامية بنا، على انه قد شاع بسببها
خرافات من اهل البدع والاهواء بحق كبار الصحابة والائمة المهديين فنكتب في المطالع
عنهم عبارات الكلام صونا للعقايد المسنة من الرخنة الذي سبب الميل الى ما يكونه وكذا كون

ويحكمون

ويحكمون ويسدونه على قدر الوجوه في توقيف الكلام حتى قالوا هذا العلم الذي بحث عن احوال
الصانع والنبوة والامامة والمعاد على قانون الاسلام يرجع من حيث هذا العلم حقيقة على اى
الشيعة القائلين بوجوب نصب الامام على الله تعالى لا بسلع مقاصدهم والانصاف فليتدبر

التقطع

الصاع والنصف مكيال دون المدويجئ بمعنى النصف ايضا كما في قوله تعالى العشر اى لما يبلغ
اجر انفاقكم مثل الاصر هو ذهب اجر انفاق قوت الطعام ولا تضفانه وذلك لصدق
ينتهم وخلوص طويتهم مع ما بهم من البؤس والفقر لا يتخوفهم عرضا من بعدي اى يدرف
برمونهم بالمكاره والفواحش فيجتنبون اجتهم الى سبب حتى اوجلب بحتى وكذا في قوله
فيبغضني فانه يعلم من احوال الكل ما لا يعلمه غيره فلعله كان منافقا هذا اذا كان
الملعون معينا واما اذا كان غير معين فقد قيل انه يجوز اللعن عليه كقولهم لعن الله
الواصلة والمواصلة والواشمة والمستوشمة والسارق فان ذلك ليس بلعن على
احد بعينه بل هي نهي عن العمل الذي رتب اللعن عليه وبيان لقبحه والجابر
بعد فاعله عن رحمة الله تعالى وشفاعة رسوله نعم قد يقع تردد في ان مرتبة
البغوة افضل ام مرتبة الولاية فمنهم من قال بالاول بناء على ان البغي تكميل
للغير والتكميل بعد الكمال وتوقف ومنهم من قال بالثاني زعما بان الولاية عبارة
عن القرب من الله وصفاته وقرب من زيد كرامة عنده والبغوة عبارة عن السفارة
بينه وبين عبده وتبليغ احكامه اليه والقيام بخدمته متعلقة لمصالح العبد وقيل
للولاية مراتب متفاوتة وانما التردد بين ولاية النبي عليه السلام ونبوته والترجيح من
جهة ان نبوته متعلقة بمصالح الوقت والولاية لا تعلق لها بالوقت وهذا قريب
فان قلت هذا البحث من مقاصد الفن فكان ينبغي ان يورد في مباحث الفن قلت
لو سلم فليس جميع المباحث التي اشار اليها بعد الفراغ عن مقاصد الفن خارجة
عن الفن بالكلية لان غايتها انها ليست من مهماته ومعظم مقاصده وسيتبين عليك
نبذ من المسايل من هذا الكتاب فلا تغفل عصمنا الله تعالى عن الخطا انه الكريم الوهاب

اصح

او يوفقه للتوبة والاصلاح بعلى ان عدم لحوق ضرر الذنب بان يتفضل بفضل رحمته
لا يستلزم سقوط التكليف عنه كما في المذنب المعفو عنه المراد ما يبقى لسرا يقابل
الظاهر اللفظ اذا طرى منه المراد بستي ظاهرا بالنسبة اليه في اصطلاح اصول الفقه
وان تاييد دلك بشهادة الستوق بستي نقضا فان انضم اليه ذلك ما يدفع احتمال
التاويل والتخصيص بستي نصا وان كان محكما ما يدفع احتمال النسخ بستي محكما واذا
لم يظهر فان كان دلك لعارض بستي خفيا وان كان لنفس اللفظ فان كان مما يدرك
عقلا بستي مشكلا او نقلا بستي مجملا واذا لم يدرك اصلا بستي متشابها والكل واحد
من الاقسام يقابل ما يازاء على الترتيب والمراد من النصوص ههنا الفاظ القرآن
والحديث والمراد من ظواهرها ما يدل عليها بحسب الاوضاع اللغوية على الاستعمال الشايع
وبهذا الاعتبار خفاء المراد بوجه ما النصوص القطعية عن الكتاب والسنة المتواترة
مثل المحكم والمفسر منهما واما الظاهر والنص فيمثل محكميهما ولا يكون اذ لا يعتد ان الكبرا
من الطائفة على الاصح كخبر الاحاد فان محكم التنزيل ناطق به وكذا دل الحديث
عليه بعبارات لا يقبل التاويل حتى صار دلك من ضروريات الدين فانكار
مكابرة محضة وتكذيب صريح للدين وتاويل النصوص الدالة عليه بالامور الراجحة
الى الخرص الغفاني بحت صرف واقل صريح لا يليق عليه لا يكفر الا ان حرمة الخمر
تابعة لمصالح الوقت وصوم رمضان ليس بفريضة فعدهما لا ينافي الحكم كما في الام
السالفة، وعن محمد انه لا يكفر هو الصحيح ولعل هذا مبني على الخلاف في ان حرمة
استحلال الحرام لغيره هل تكون لذاته او لوقوع الجهالة بحرمته الى الاخير
ويستحيل الى التواطؤ بانه لا يكفر على الاصح لانه مجتهد فيه لو امر رجلا ان

وكذا اجه
بان

يكفر بالله او عزم على ان يكفر لانه رضي بالكفر والراضي بالكفر كافر سواء كان يكفر فعله
او يكفر غيره صاحب قوله لا يكفر اصدر من اهل القبلة اي من توجه قبلتنا وصلى
صلوتنا ثم انه لا كلام فيما ذكر من الاشكال الآتي ان الظاهر ان القائل بالكفر من
قال بلفظ لا يحتمل سلك التاويل بتصحيح عن ذلك كلام الموافق حيث حمد سلك العلماء المحققين
المتكلمين المتقدمين، وانتهاء بدليلهم او ورعهم ان ورعهم اقتضى ان لا يكفر فيما يحتمل
واجابوا عنه بما حاصله ان تلك العلماء منهم من زعم ان الرضا بالكفر ليس بكفر فلان اي
من الكفر على فعيل اي متروك تعالى تابعة اي قريب من الكفر بستي والتالي للتقدير وبصدقهم ما روي
انه عليه السلام سئل عن الكهان فقال ليسوا بشيء قالوا يا رسول الله فانهم كانوا يحدثوننا احيانا بالشيء يكون حقا
فقال عليه السلام تلك الكلمة من الحق يخطفها الجني فيقذفها في اذن وليه وقد ارخاه كخلطون فيها اكثر
من مائة كذبة من ان الشيء يراد به الوجود يريد تلازمهما بستي على تعبير لفظ الشيء
ان الوجود كما ذهب اليه الاشاعرة او المعلوم كما ذهب اليه الكاظم والمعتزلة البصرة او الصحيح
ان يعلم ويخبر عنه على ما وقع في كلام جار الله العلامة ونعم ما قيل من سبق به بعضهم صلة
اسما للجنس وبعضهم للقديم وبعضهم للحادث برفع العذاب عن بقية الوتة اربعين يوما
فانه اذا كان مجرد المرور رافعا فالتقرع والانتهال اولى بان يكون رافعا على انه
لا فائدة بالعصر ومن اجابه فان قلت لم لا يجوز ان يكون الاضداد اعم كونه من المتباينين
في قضاء الله تعالى من غير ان يترتب هذا على دعاء قلت يابا ترتيبه على دعائه كما قال انه لو
قال رب اغفر لي اليوم سبعين قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم قال صاحبه
يه في الاصل تصغير حذف مواضع الحذف وهي فتح سود صغار من غنم الحجاز وههنا فصيل
من بعد الصبر بالكسر صار كما بعد في اخلاق وعقار بكسر العين المهملة ابو قبيلة من كنان منهم
قال رسول الله غفار غفر الله لها واسلم سالمها والله عصية عصيت الله ورسوله ذكر ابن

شبكة الألوكة
www.alukah.net

عن حذيفة انه قال يا رسول الله وما الدخان فقال عز وجل فتوعد فارتقب يوم تاتي السماء بدخان مبين تغشى الناس وهذا عذاب اليم اما المؤمن فيصيبه كهيئة الزكمة واما الكافر فيكون كالسكران يخرج من منخريه واذنيه وعينيه ودبره ومعاريض يدخل في سماع الكفرة ويكون رئيس احدهم كرئيس الجبابرة ويكون الارض كلها كنيفا وهو رئيس خصيص والدجال قد ورد في الروايات انه رجل جسيم قصير افحج احمر اعور شاب جعال الشعر حتى قيل قطط كان عينه طافية مكتوب بين عينيه كافر يقرؤه كل مؤمن قارئ وغير قارئ يخرج من ارض بالمشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم المجان المطرقة ويتبعه من يهود اصفهان سبعون الف عليهم الطيالسة يمكث في الارض اربعين يوما يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر ايامه كسائر الايام ثم ينزل عيسى عم فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله والدابة قيل هو رجل والاكثر على انها دابة لها اربع قوائم روي ان لها ريشا وقيل ليس لها ريش وهي خرجي واذن فيل ولون مذوصدر اسد وخاصرة هرة وذنب ايل وقوائم بعير بين كل مفصلين اثني عشر ذراعا وفي الحديث ان طولها ستون ذراعا وعن ابي هريرة ان فيها من كل لون وما بين قرنيها فرسخ للراكب وفي الحديث انها تخرج من صدع او ثنية راسها في السحاب وبرؤسها ريش لا يدركها طالب ولا يفوتها هارب وطلوع الشمس من مغربها عن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين غربت الشمس اتدري اين تذهب هذه قلت الله ورسوله قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فيستاذن فيوذن لها ويوشك ان تسجد ولا تقبل منها فتستاذن ولا يوذن لها ويقال لها ارجعي من حيث شئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى والشمس تجري لمستقر لها قال مستقرها تحت العرش

قوله

وزوال عيسى بن مريم وفي الحديث ينزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق بين مهرودتين واضعا كفيه على اجنحة ملكين اذا طاطا رأسه قطر واذا رفعه تحدر منه مثل جمان كاللؤلؤ فلا يحل لكافر يجد نفس الا مات ونفسه ينتهي حيث ينتهي طرفه فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه ذكر يأجوج ومأجوج وهما ولدا يافث وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم لا يموت احد منهم حتى ينظر الف ذكر من صلبه كلهم قد حملوا السلاح قيل هم صنفان طوال مفرطوا الطول وقصار مفرطوا القصر وروي انهم يأجوج ومأجوج كلهم من آدم وكل من على البحر فيشربون ماءه ويأكلون من دوابه ثم يأكلون البحر حتى ينظفوا به عن لم يحضرهم من الناس ولا يعدون ان يكونوا كلهم ولا المدينة وبيت المقدس هم سبعة ألف نفس في اقفيتهم فيضربون آخرانهم فيموتون خسف بالمشرق في الصحاح يقال خسف الله بالارض خسفا اي غاب فيها وآخر ذلك نار يخرج من عدن الى داليتي وكرمانهم حتى قال اول الاشراط الحقا نار تحشر الناس من المغرب الى المشرق وعنه عم اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها وقوله الدابة على الناس ضحى فايتهما كانت قبل صاحبتها فالاخرى على اثرها قريبا فعند ابي كل اصحاب حماعة قال الراجح في التلويح فحصل اربعة مذاهب الاول انه لا حكم في المشمة قبل الاضاءة الى الحكم ما اوى الى المهد والبه ذهب عامة المؤولة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى انهما آيتان كليهما في الجبهة وبعضهم الى ان احدهما احق الكل ان الحكم معين والدليل عليه والمعول عليه كالمعمول عليه وفيه فلم اصابوا ولم اخطأوا بل الكل وابو الكل وذهب طائفة من العلماء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مامور بطلبه وذهب اليه طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب وان حكم الفاجر باطنا هل ينقض

والرابع ما فصله في الكتاب ما كان تخصيص سليمان وافهامه بالذكر وجه فإن
ما يدل على شيء لا يكون دلالة كلية يدل عليه في هذا الموضع بصورة المقام
كما لا يخفى على من له موهبة بأقاويل الكلام ومبنى هذا الاستدلال على جواز الاجتهاد
على الأنبياء، وجواز الخطأ عليهم فيه وقد أقيم الدلالة على ذلك في موضعه بل يدل
عليه من الآية أيضا فان حكم داود عليه السلام لو لم يكن باجتهاد بل بالوحي لما جاز الرجوع
سليمان عليه السلام ولما جاز رجوعه إلى ما رآه، وقصته مشهورة وقد أجيب بأن المعنى
فهمنا سليمان الحكومة التي هي أحق وأفضل وأنا أعرض عليها نبأ على أن تركه
الأولى من الأنبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم ولهذا قال في غير هذا الموقف بالغير نفيس
ومما يدل عليه قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه لو لم يكن اجتهاد في من الحادثة
حكم وعلما لما كان لهذا الكلام في هذا المقام معنى ولا يخفى انه لا يتم على من قال بتساوي
الحكمين اي العكس مظهر لا مثبت ويجيء بيان العكس عند الخصم مثبت لا مظهر وايضا
الحكم الاجتهادي قد يثبت بغير العكس من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة والادلة
على وصف الحق فيه فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين
لان المجتهد عامل بعين النص او بمفهومه فيكون الحكم المجتهد فيه عاما للاشخاص فعند اصابة
الاجتهاد ينزل ما ذكره وبمبنى هذا الدليل على ان العكس مظهر وان الاحكام
الثابتة بالنصوص او المأخذ المختلف فيها واحد ولئن سلمنا غير مسلم للخصم بالضرورة
اما الدينية والا فبحسب الضرورة العقلية على الافضلية عين كثرة الثواب لا سيما
عند من يرى الثواب تفضلا منه تعالى لا واجبا عليه بل لا يصور وجوبه لذلك
بالنظر العقلي الصرف ايضا على وجه التسفيط والتكريم فقد يتم تقدي الاثابة

شرح

بالدليل

بالدليل دفعا لما قيل من ان امرهم بالسجود للاول على تفضيله عليهم اذ لعلهم لم
يكن لتفضيله بل لابتلاء الملائكة بتمييز المطيع عن العاصي ولم يكن السجود في عرفهم
علامة في التواضع والخدمة بل بمنزلة السلام في عرفنا فان دلالة امثال ذلك
دلالة عرفية تختلف باصطلاح العرف والعادة وتحكم بخلاف سجودهم بمقتضى
وآدم بمنابة الفعلة ودفع هذا الاحتمال بان قوله كرمت يدل على انه اشتاق تكريمه
اذ لم يسبق ما يدل على هذا التكريم سوى الامر بالسجود فيكون تفضيلا له عليهم
الكلام احد مزاحم لسان آه فانه تعالى لما قال للملائكة على صورة
المشاورة اني جاعل في الارض خليفة تاهبوا في حال آدم فلم يقعوا على
وجه الحكمة في استخلافه ولم يردوا الامر وفضاه فقالوا الجعل فيها
يفسد فيها ويسفك الدما، ونحن نسبح بحمدك لكم تعجبا لاستخلاف
المفضول من الفاضل والمستدل الاهلا (الحاجة) بأهل المعصية مع احاطة علمه
وكمال حكمته تعالى فانه سبحانه وتعالى علم آدم الاسماء كلها اراد تفضيله عليهم
واعلام وجه الحكمة في فعله فعرض المسميات على الملائكة فقال انبئوني باسماء
هؤلاء ان كنتم صادقين فيما زعمتم انه لا حكمة في استخلاف آدم فلما عجزوا عن
الجواب وقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا آدم
انبئهم باسمائهم فتبين تهتوا توبيخهم بخطائهم وعلموا ان الخير ما اختاره تعالى
العفو سبق بوتيرة عزيزا، فدل الآية على قضاء الجهل فيكون جميع
الانبياء افضل من جميعهم اذ لا قائل بالفصل يتوقف ذلك بالاجماع
تفضيل عامة البشر على اكثر الملائكة بتريد ان المراد بآل ابراهيم واسماعيل

الشبكة الألوكة www.alukah.net

واولادهما ويدخل فيه بنيتا وم وبآل عمران موسى وهرون ابنا عمران
بن يصهر او عيسى بنت عمران بن ماثان والعالمين عام لاجنس كلهم
الله تعالى فذكر الآية وظاهرها يقتضي تفضيل آل ابراهيم وفيهم نوع البشر
على العالمين وفيهم رسل الملائكة وقد فهض هذه الآية بالاجماع بتفضيل نوع البشر
على رسل الملائكة فبقيت معمولا فيما سوى ذلك والعام اذا فهض منه البعض تعيد
الظن فيما عداه والظن كاف لغرضنا اذ لا اقطع في هذه المسئلة ازيد من الظن
اذ لا قاطع فيه لا نفيا ولا اثباتا وهذا هو الخلاف من كون المسئلة ظنية والا
فلا كلام في اتمام الاصول الاعتقادية والمسائل العلمية والا كتفاء بالظن
في مثل هذا لسهولة الخطب في الفروعي ثم من المذكور في شرح المقاصد انه خص من
آل ابراهيم وآل عمران على ما سبق الملائكة وسقوط ولا شك ان العبادة
وكسب الكمال مع الشواغل والعوائق اشق واوضح في الاخلاص فيكون افضل
لا يقال عبادة الملائكة اكمل وادوم فهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون
والاخلاص الذي في قوله تعالى العمل وهي حي قيوم فيهم اصدق وبينهم اقوى
لان طريقها العيان والمشاهدة لا المراسلة وبهم من البشر الفتح
وعلمهم ازكى لانا نقول قد ثبت في الحديث ان افضل الاعمال احمزها والصحيح
بالكثرة والرواية غير معتدل لان كثرة الثواب ليس بكثرة العمل الا ترى ان كلمة
الشهادة يفوز قائلها بالثواب العظيم بالاترتب على ما يزيد عليها من الطاعات
اضعافا مضاعفة بل في الصفات كونها اقوى وازيد في الملائكة غير
مسلم وما ذكر من انه لا يفيد بالنسبة الى الانبياء على ان الايمان بالغيب افضل

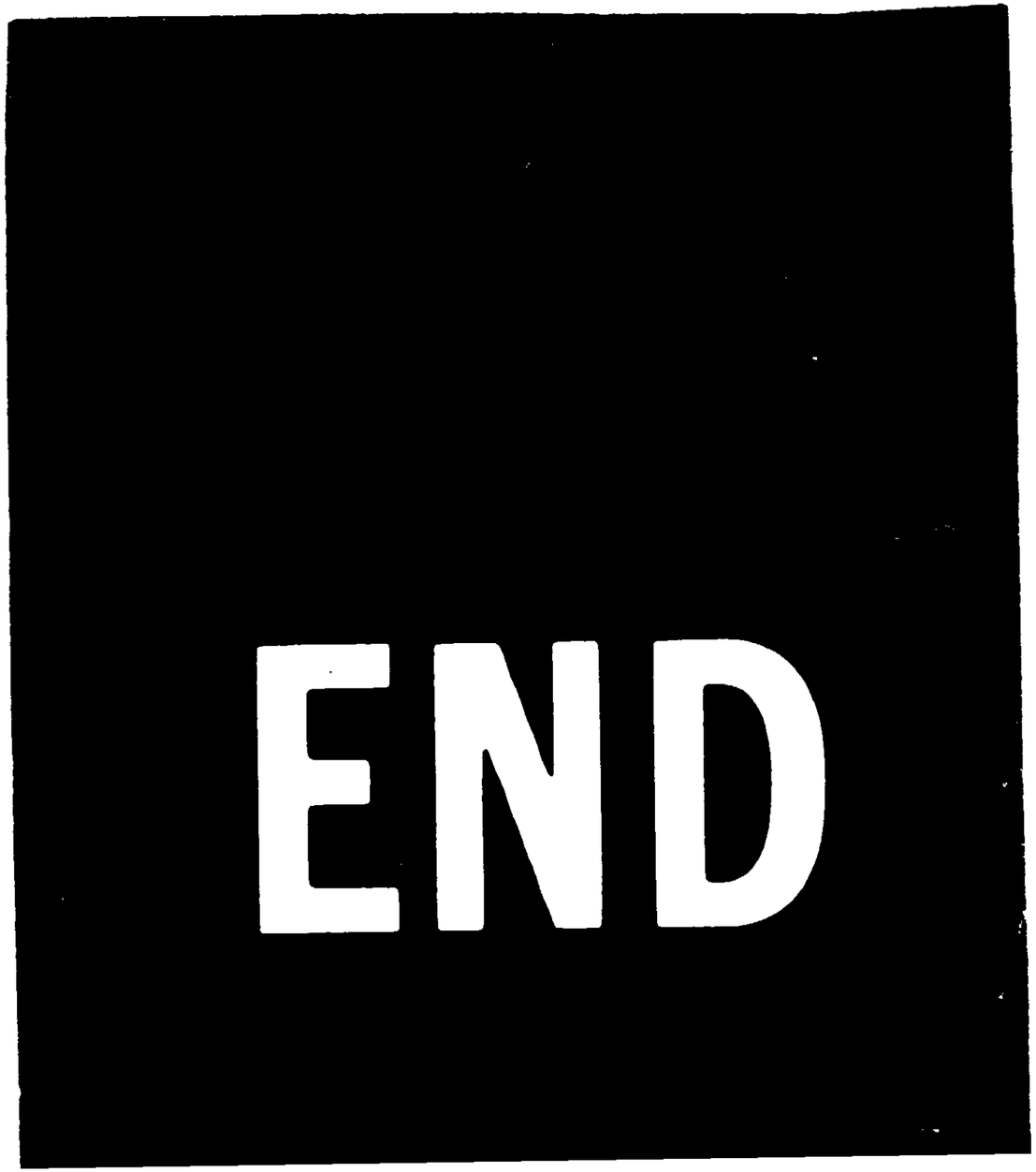
قوله

والجواب ان مبنى ذلك على اصول الفلسفة ... بلاغة قال الملائكة
عندنا ليس من قبيل المجردات بل من قبيل الا... تعقله وكونه كمالهم بالفعل
ايضا عينا انه ليس لهم كمال متوقع منهم عندنا وايضا ... بهم بالكواكب تأثيرا وانتهاء
غير مسلم وبابقاء المعدمات مسلم عندنا ايضا بل نقو... للادلة المذكورة فيما
بعد لو فرض صحتها وتمامها لايدل الا على كثرة فضائلهم وكمالاتهم في نفس الامر
لا على كثرة ثوابهم وعذابه كما هو المطلوب الذي يتبدد في... حققنا الله الفوز
بهذا المرام كما وفقنا لاختتام الكلام ثم الحمد حق... له حق الحمد
وانكر جل... كل الشكر والصلوة ...
حين ... سبعة على الله
النفقة قد وقع الفراغ
الرسالة الشريفة
اوايل شعبان المبارك
سنة ٩١٨

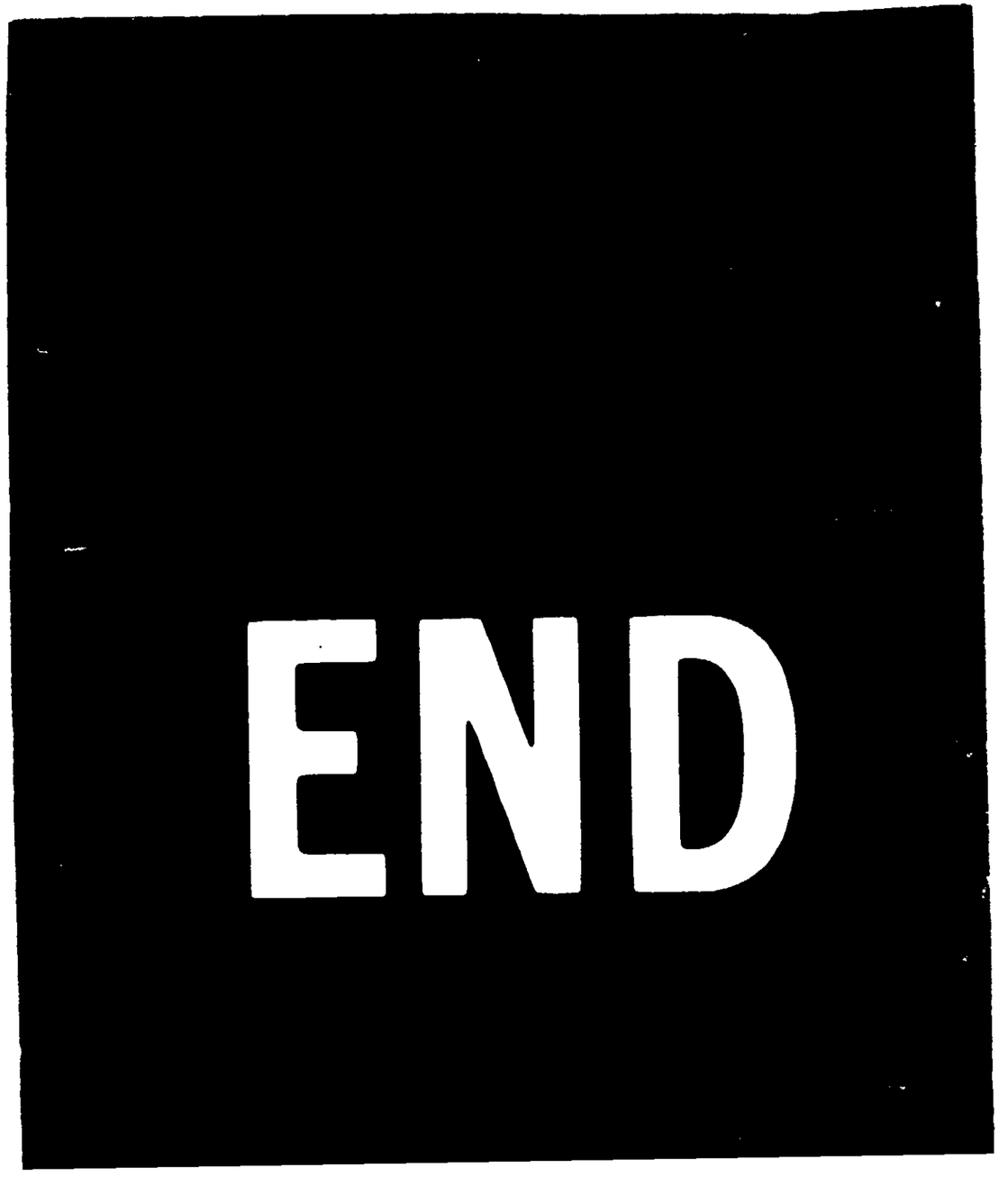
ما أضيها
بيان

وان اختلف المآخذ كما لا يفيد
الافضلية بمعنى كثرة الثواب
بل لو فرض تمام جميع المقدمات
لا يفيد ايضا صحيح

الشكر ...
الحمد ...
بجوار ...



شبكة الألوكة
www.alukah.net



شبكة الألوكة
www.alukah.net