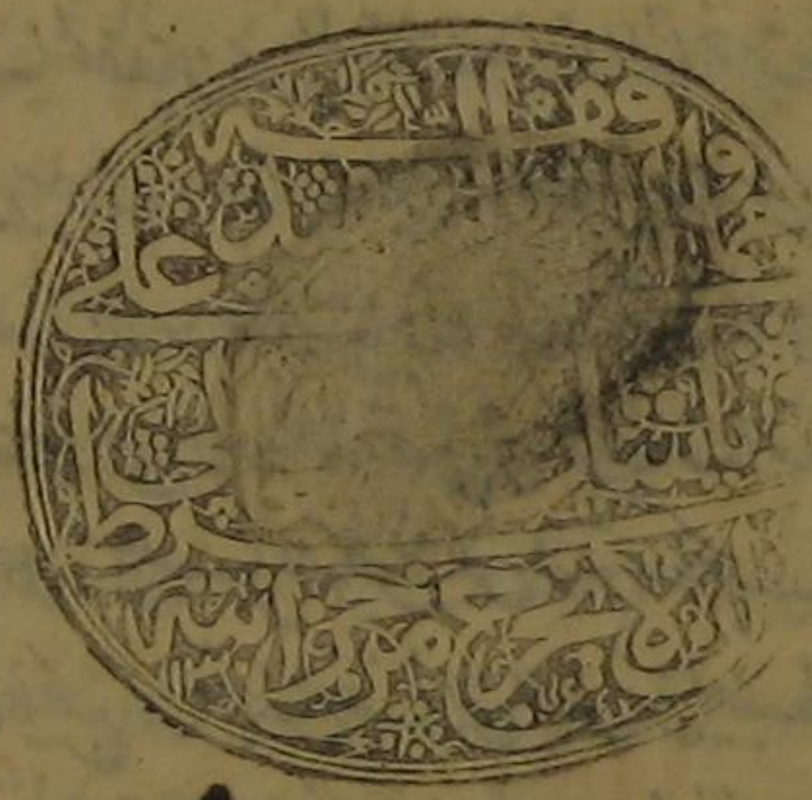
شرح اصول الامام ابی حنیفه المسمی باشارات الامام فی عبارات
الامام لبیاضی زاده افندی ره

شرح اصول الامام ابی حنیفه المسمی باشارات الامام
فی عبارات الامام لبیاضی زاده افندی

اشارات المرام من عبارات الامام

لبياضی زاده بخطّه



١٥٦٨

Süleymaniye [illegible]
Kitâb-ın Schid Ali Paşa
Vakf-ı 1568

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين رب يسر يا معين

حامدًا لمن شيد اصول الدين بمحكمات كتابه المبين ومصليا على من
سدد قواعد اليقين ببينات خطابه المتين وعلى آله وصحبه الهادين
الى سنن سننه داعين والائمة الذين بعين لهم باحسان الى يوم الدين
لاسيما سابقهم فى اظهارها بالبدوين امام الائمة ابو حنيفة
الكوفى اكرمه الله تعالى فى عليين حيث املاها على اصحابه المتقنين
فى الفقه الاكبر والفقه الابسط والرسالة وكتاب العالم والوصية
المروية فى كتب المحققين من المتقدمين والمتاخرين وهى طوالع
مسائل تشرق ببهجتها وجه اليقين ومطالع دلائل يهتدى بلمعانها
الى دقايق اصول الدين سلك فيها منهاجًا بديعا فى اشارات
التحقيق واستولى على الامد الاقصى فى تلويحات التدقيق فكلام
الامام امام الكلام لاهل التوفيق لكن لوقوعها بحسب السوال،
لم يلاحظ فيها الجمع والتاليف فسالنى بعض من يضبطها ونشرها
يليق فجمعت بينها بترتيب ابنق ضمامًا اليها بندا مما روى عنه
ائمة التحقيق فى تنقيح به يتبين اصول الدين صباحًا وتتبين قواعد
المتكلمين صراحًا وترتيب به تتبختر دلايل اليقين اتضاحًا و
تتساقط شبه المخالفين افتضاحًا ثانيا للقصد الى شرح
مدلولات الكلام فى تقرير المسايل وتحرير دلايل المرام وكشف
مرموزات الحاظ الامام فى ازاحة شبه المخالفين فى كل مقام
مؤكدا فى جميع ذلك بالنقل عن محول ائمة الكلام منبها فى الحواشى
على ما زل فيه اقدام الاقوام ناقلا فيها لمسانيد الامام اكثر الطرق

عن الائمة الاعلام وسميته اشارات المرام من عبارات الامام سائلا
من الملك العلام السديد والتوفيق في كل مقام اما بعد حمد الله
كفاء افضاله والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله
فهذا ما سئلت جمعه وترتيبه وتهذيبه عن
المكررات وتقريبه " " " "
بحذف الاسئلة لكون الاجوبة جملا تامة من الاصول المنسقة
للامام ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه وهو اول من دوّن الاصول
الدينية واتقنها بقواطع البراهين اليقينية في مبادي امره
بعيد راس المائة الاولى وانما كانت رسائل من تقدمه في ردّ
الخوارج والقدرية ففي التبصرة البغدادية ان اول متكلمي
اهل السنة من الفقهاء ابو حنيفة الف فيه الفقه الاكبر والرسالة
في نصرة اهل السنة وقد ناظر فرق الخوارج والشيعة والقدرية
والدهرية وكان دعاتهم بالبصرة فصنف اليهانيفا وعشرين مرة
وقصمهم بالادلة الباهرة وبلغ في الكلام الى ان كان المشار اليه
بين الانام واقتفى به تلامذته الاعلام ففي المناقب الكردرية
وغيرها عن الامام خالد بن زيد العمركي انه كان الامام ابو حنيفة
وابو يوسف ومحمد وزفر وحماد بن ابي حنيفة قد خصموا
بالكلام الناس اي الزموا الخصم وهم ائمة العلم وعن الامام
ابي عبد الله الصيمري ان الامام كان متكلم هذه الامة في زمانه
وفقيههم في الحلال والحرام اخذ العلم عن سبعة من الصحابة و
ثلثة وتسعين من التابعين ادرك ابا الطفيل عامر بن واثلة
الكناني وانس بن مالك الانصاري والهرماس بن زياد الباهلي
ومحمود بن الربيع الانصاري ومحمود بن لبيد الاشهلي وعبد الله
بسر المازني وعبد الله بن ابي اوفى الاسلمي رضي الله عنهم ولزم
الامام حماد بن ابي سليمان الاشعري زمانا طويلا فعرف به

للامام عبد القاهر البغدادي م ا
امام الحرمين كما في الطبقات

فعرف به والا فهو اخذ عن اصحاب عمر رضي الله تعالى عنه عن عمر
وعن اصحاب علي رضي الله تعالى عنه عن علي وعن اصحاب بن مسعود
رضي الله تعالى عنه عن ابن مسعود وعن اصحاب بن عباس رضي الله تعالى
عنهما عن بن عباس ممن يبلغ العدد المذكور بالكوفة والبصرة والحجاز
في حجه سنة ست وتسعين وبعده وظهر فيه مصداق قوله عليه
الصلوة والسلام طوبى لمن رأني وآمن بي وطوبى لمن رأى
من رأني رواه كثير من الائمة عن علي وانس وابي موسى
الاشعري وابي سعيد الخدري وواثلة بن الاثقع ووايل
ابن حجر رضي الله تعالى عنهم ومصداق قوله عليه الصلاة والسلام
لو كان العلم معلقا بالثريا لناله رجال من ابناء فارس رواه
احمد بن حنبل وابو نعيم عن ابي هريرة والطبراني عن بن مسعود
وابو بكر الشيرازي عن قيس بن سعد بن عبادة رضي الله تعالى
عنهم وفي رواية لاحمد لتناوله قوم من ابناء فارس و
مصداق قوله صلى الله عليه وسلم يبعث الله تعالى لهذه الامة
على راس كل سنة من يجدد لها دينها رواه احمد بن حنبل
وابو داود والطبراني والحاكم والبيهقي عن ابي هريرة رضي الله عنه
فانه اكملهم الذي عينه الوجود ومفردهم الذي يدخل دخولا
اوليا في ذلك المقصود حيث لم يوجد من فارس مثله في اعلام
معالم اليقين واظهار الاحكام بالاستنباط والتدوين
اذ بلغت مسائله المنقولة عنه نصا خمسمائة الف كما ذكره الامام
ابو الفضل الكرماني وغيره واخذ عنه خمسمائة وستون شيخا بلغ منهم
رتبة الاجتهاد ستة وثلاثون اماما وكتب ما املاه من الاصول
والاحكام اربعون اماما كما في رسالة الامام حافظ الكردري
والظاهر المتبادر من بعث المجدد على راس المائة ابتداؤه
في اثنائه ويمتد الى آخر عمره كما في شرح الجامع الصغير للمناوي

والحمل

وكفى بنا حاسبين فمن قال لا بهذا القول فانه يصف الله تعالى
بالجور وقد آمن الله الناس من الظلم والجور حيث قال فلا تظلم
نفس شيئاً ولا تجزون الا ما كنتم تعملون وقد سمى نفسه شكورا
لانه يشكر الحسنة وهو ارحم الراحمين واما الحسنات فانه
لا يهدمها شئ غير ثلث خصال اما الواحدة فالشرك بالله لان
الله قال ومن يكفر بالايمان بالله فقد حبط عمله والاخرى
ان يعمل الانسان فيعتق نسما او يصل رحما او يتصدق بمال
يريد بهذا كله وجه الله ثم اذا غضب او قال في غير الغضب
امتنانا على صاحبه الذي هو كان المعروف منه اليه الم اعتق
رقبتك او يقول لمن وصله الم اصلك وفي اشباه هذا
يضرب به على راسه ولذلك قال تعالى ولا تبطلوا صدقاتكم
بالمن والاذى والثالثة ما كان من عمل يرائي به الناس
فان ذلك العمل الصالح الذي رأى به الناس لا يتقبل الله منه
ويبطل اجره وكذلك العجب فما كان سوى هذه السيئات
فانه لا يهدم الحسنات **فصل** قال في الوصية والجنة
والنار حق وهما مخلوقتان الآن لاهلهما خلقهما الله تعالى
للثواب والعقاب لقوله تعالى في حق المومنين اعدت للمومنين
وفي حق الكفرة اعدت للكافرين **وقال** في الفقه الابسط و
من قال انهما ليستا بمخلوقتين يقال له هما شئ او ليستا بشئ
وقد قال الله تعالى خالق كل شئ وقد قال الله تعالى انا كل شئ خلقناه
بقدر وقال تعالى النار يعرضون عليها غدواً وعشيا وهما
لا يفنيان ابدا لان الله تعالى وصف نعيم الجنة بقوله لا مقطوعة
ولا ممنوعة **وقال** في الفقه الاكبر ولا يموت الحور ولا يفنى
عقاب الله ولا ثوابه سرمدا **وقال** في الوصية واهل الجنة
في الجنة خالدون واهل النار في النار خالدون لقوله تعالى

وكذلك سيئات

لقوله تعالى فى حق المومنين اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون
وفى حق الكفار اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فمن قال
انهما يفنيان بعد دخول اهلهما فيها كفر بالنص تعالى لانه انكر الخلود
فيهما وقال فى رواية محمد والحارثى والخوارزمى حدثنى علقمة
ابن مرثد عن ابن بريدة عن ابيه عن النبى عليه الصلاة والسلام
انه قال لاصحابه ابشروا فان اهل الجنة عشرون ومائة صف
امتى من ذلك ثمانون صفا وحدثنى يحيى بن عبيد الله بن موهب
عن ابيه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم سئل عن اولاد المشركين فقال الله
اعلم بما كانوا عاملين وحدثنى عبد الرحمن بن هرمز الاعرج عن ابى
هريرة ان رسول الله عليه الصلوة والسلام قال كل مولود
يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه قيل
فمن مات صغيرا قال الله اعلم بما كانوا عاملين وحدثنى قيس بن مسلم
عن طارق بن شهاب عن عمر رضى الله تعالى عنه انه سئل خبر
عن قوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض قال فاين
النار فقال عمر اذا جاء الليل ملأ السموات والارض فاين
الاخر فقال فى علم الله فقال عمر فكذلك النار حيث شاء الله
فصل قال فى الفقه الاكبر واعادة الروح الى العبد فى قبره
وضغطة القبر وعذابه حق جايز كاين للكفار كلهم ولبعض
العصاة من المسلمين وقال فى الوصية وسوال منكر ونكير فى القبر
حق كاين لورود الاحاديث وقال فى الفقه الابسط ومن قال
لا اعرف عذاب القبر فهو من الطبقة الخبيثة الجهمية الهالكة
لانه انكر قوله تعالى سنعذبهم مرتين يعنى عذاب القبر وقوله تعالى
وان للذين ظلموا عذابا دون ذلك يعنى فى القبر فان قال
اؤمن بالآية ولا اومن بتاويلها وتفسيرها فهو كافر لان من القرآن

ما تاويله تنزيله فان جحد بها فقد كفر وقال في رواية الحارثي
والبلخي والخوارزمي حدثني علقمة بن مرثد عن سعد بن عبيدة
عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم اذا وضع المؤمن اتاه الملك فاجلسه فقال من ربك
فقال الله قال ومن نبيك قال محمد قال وما دينك قال الاسلام
قال فيفسح له في قبره ويرى مقعده من الجنة فاذا كان كافرا
اجلسه الملك فقال من ربك فقال هاه لا ادري كالمضل
شيئا فيقول من نبيك فيقول هاه لا ادري كالمضل شيئا
فيقول ما دينك فيقول هاه لا ادري كالمضل شيئا فيضيق
عليه قبره ويرى مقعده من النار فيضربه ضربة يسمعها
كل شيء الا الثقلين الجن والانس ثم قرأ رسول الله صلى الله
عليه وسلم يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحيوة
الدنيا وفي الاخرة ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء
وحدثني هيثم بن حبيب الصيرفي عن الحسن البصري عن ابي
هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من مات
يوم الجمعة وقي عذاب القبر فصل قال في الوصية والله تعالى
يحيي هذه النفوس بعد الموت ويبعثهم في زمان مقداره
خمسين الف سنة للجزاء والثواب واداء الحقوق لقوله تعالى
وان الله يبعث من في القبور ووزن الحسنات بالميزان يوم
القيمة حق لقوله تعالى وان الله يبعث من في القبور ونضع
الموازين القسط ليوم القيمة وقال في رواية الانصاري
والبلخي حدثني حماد عن ابرهيم قال يجاء بعمل العبد فيجعل في
ميزانه فتخف فيجاء بشيء كالسحاب فيوضع في ميزانه فيرجح
فيقال له هل تدري ما هذا فيقول لا فيقال هذا علمك علمته
فتعلموه وعملوا به بعدك وقال في الوصية وقراة الكتب حق

لقوله تعالى اقرار كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا وقال
فى الفقه الاكبر وحوض النبى حق والقصاص فيما بين الخصوم
يوم القيمة حق فان لم تكن لهم الحسنات فطرح السيات عليهم
حق وقال فى رواية محمد والحارثى والبلخى والخوارزمى
حدثنى عطاء بن السايب عن محارب بن دثار عن ابن عمر رضى الله عنه
عن النبى عليه الصلوة والسلام انه قال اياكم والظلم
فان الظلم ظلمات يوم القيمة فصل قال فى الفقه الاكبر
وشفاعة الانبياء عليهم الصلوة والسلام حق وشفاعة النبى
محمد صلى الله عليه وسلم للمومنين المذنبين ولاهل الكبائر منهم
المستوجبين للعقاب وقال فى رواية محمد والبلخى وابن مظفر
والحارثى حدثنى نوح بن قيس عن يزيد الرقاشى عن انس
قال قلنا يا رسول الله لمن تشفع يوم القيمة قال لاهل الكبائر
واهل العظائم واهل الدماء وحدثنى سلمة بن كهيل عن ابى الزعراء
عن ابن مسعود وزيد بن صهيب عن جابر عنه عليه الصلوة
والسلام انه قال يخرج حتى بشفاعتى من النار اهل الايمان
حتى لا يبقى فيها احد الا اهل هذه الاية ما سلككم فى سقر
قالوا لم نك من المصلين الى قوله فما تنفعهم شفاعة الشافعين
وحدثنى عطية بن سعد العوفى عن ابى سعيد الخدرى وعبد
الملك بن عمير عن عبد الله بن عباس وحماد عن ربعى بن حراش
عن حذيفة رضى الله تعالى عنهم وهم عن النبى صلى الله عليه وسلم
انه قال فى قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا
المقام المحمود الشفاعة يعذب الله قوما من اهل الايمان
بذنوبهم ثم يخرجهم بشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم فيؤتى بهم
نهرا يقال له الحيوان فيغتسلون فيه ثم يدخلون الجنة فيسمون
فى الجنة الجهنميين ثم يطلبون الى الله تعالى فيذهب عنهم ذلك

الاسم

الاسم فيسمون عتقاء الله **فصل** قال في الوصية دا فضل
هذه الامة بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق
ثم عمر بن الخطاب الفاروق ثم عثمان بن عفان ذي النورين
ثم علي بن ابي طالب رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لقوله تعالى
والسابقون السابقون اولئك المقربون في جنات النعيم
وكل من كان اسبق فهو افضل **وقال** في رواية البلخي والاثناني
والخوارزمي والحارثي **وحدثني** عطية العوفي عن ابي سعيد الخدري
رضي الله تعالى عنه عنه عليه الصلوة والسلام انه قال ان اهل
الدرجات العلى ليراهم من هو اسفل منهم كما يرى الكوكب
الدري في افق السماء وان ابا بكر وعمر منهم **وحدثني** عبد الملك
ابن عمير الكوفي عن ربعي بن حراش عن حذيفة اليمان رضي الله
تعالى عنهم وسلمة بن كهيل عن ابي الزعراء عن ابي مسعود عن
النبي عليه الصلوة والسلام انه قال اقتدوا بالذين من بعدي
ابي بكر وعمر **وحدثني** حماد عن ابرهيم عن علقمة عن عائشة رضي الله
عنها قالت لما اغمي على رسول الله عليه الصلوة والسلام قال
مروا ابا بكر فليصل بالناس فقيل يا رسول الله ان ابا بكر رجل
حصر وهو يكره ان يقوم مقامك فقال افعلوا ما امرتكم به
وحدثني جامع بن ابي راشد عن زياد بن جدير ان عمر رضي الله
تعالى عنه لما قال ايها الناس قد حضرت امركم الى ستة قبض
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض وقد اجلبتهم
ثلثا يختارون لانفسهم وللامة فان اجتمع الناس على احد منهم
وابى واحد ان يبايع فكونوا عليه وان اشتجروا فكونوا في فرقة
فئة بن عوف **وقال** في رواية الحسن بن زياد وعلي كان مصيبا
في حربه ومن قاتله كان على الخطاء ولشكت عن قتال طلحة والزبير
وعائشة معه ولا نكشف عنه **وقال** في رواية البلخي وابن المظفر

حدثنی عطاء ابن ابی رباح عن ابن عمر رضی الله تعالی عنهم انه قال
ما آسی علی شیء الا ان اکون قاتلت الفئة الباغیة وقال فی الفقه
الاکبر وکانوا عابدین علی الحق مع الحق نتولاهم جمیعا ولا نذکر
احدا من اصحاب رسول الله علیه الصلاة والسلام الا بخیر وقال فی الفقه
الابسط ولا نتبرأ عن احد منهم ولا نتولی احدا منهم دون احد
ونرد امر عثمان وعلی الی الله تعالی وقال فی الوصیة وحبهم کل
مؤمن تقی وبغضهم کل منافق شقی وقال فی روایة ابی مطیع
وابن المظفر والانصاری سألت ابا جعفر محمد الباقر هل شهد
علی موت عمر فقال سبحان الله اولیس القائل ما احد من الناس
احب الی فی ان القی الله تعالی بصحیفته من هذا المسجی وقد زوجه
بنته لولا انه راه اهلا لکان یزوجها ایاه وکانت اشرف
نساء العالمین وحدثنی عبد الملک بن عمیر عن عمرو بن حریث
عن سعید بن زید عنه علیه الصلوة والسلام انه قال عشرة
فی الجنة ابو بکر فی الجنة وعمر فی الجنة وعثمان فی الجنة
وعلی فی الجنة وطلحة فی الجنة والزبیر فی الجنة وسعید فی الجنة
وسعد فی الجنة وعبد الرحمن بن عوف فی الجنة وابو عبیدة فی الجنة
فقیل له وانت فبکی وقال فی الوصیة وعائشة بعد خدیجة
الکبری رضی الله تعالی عنهما افضل نساء العالمین وام المؤمنین
وقال فی الفقه الاکبر وفاطمة ورقیة وام کلثوم وزینب
رضی الله تعالی عنهن کن جمیعا بنات رسول الله صلی الله علیه وسلم
فصل قال فی الفقه الابسط ونامر بالمعروف وننهی عن المنکر
وقال فی روایة البلخی وطلحة وابن المظفر حدثنی عطاء بن ابی
رباح عن ابن عمر قال الامر بالمعروف والنهی عن المنکر فریضة
قلت فیکفر من ترکه قال لا وقال فی الفقه الابسط ولا نری
ان کان فریضة واجبة قد امر الله ورسوله بذلک لکن ما یفعلون

ان یتبع من یامر بالمعروف وینهی عن المنکر
ناس فیخرج علی الجماعة لانه ح

من دله

من ذلك يكون اكثر ما يصلحون من سفك الدماء واستحلال
المحارم وانتهاب الاموال وقد قال الله تعالى وان طائفتان من
المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى
فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله وقال في رواية البلخي وابن
المظفر والخوارزمي وحدثني زياد بن علاقة عن عرفجة
عنه عليه الصلوة والسلام انه قال سيكون بعدي هنات
وهنات فمن اتاكم وامركم جميع على رجل واحد يشق عصاكم او يفرق
جماعتكم فاقتلوه كائنا من كان
وقال في الفقه الابسط فقاتل الفئة الباغية بالسيف على ما
قاتلهم الائمة من اهل الخير علي وعمر بن عبد العزيز وقال في رواية
ابي يوسف رحمه الله وعلي بن ابي طالب حجتنا عند الله يوم القيمة
ولولا علي ما علمنا كيف نقاتل اهل القبلة وقال في الفقه الابسط
ثم امرو تنهى فان قبل والا قاتلته فتكون مع الفئة العادلة
وان كان الامام جايرا لقول النبي صلى الله عليه وسلم
لايضركم جور سلطان جار ولا عدل من عدل لكم اجركم وعليه وزره
فقاتل اهل البغي بالبغي لا بالكفر وتكون مع الفئة العادلة و
السلطان الجاير ولا تكون مع اهل البغي فان كان في اهل الجماعة
فاسدون ظالمون فان فيهم ايضا صالحين يعينونك عليهم
وكفر الخوارج كفر بما انعم الله تعالى عليهم ولا غرامة عليهم بعد
سكون الحرب ولا حد ولا قصاص لاجماع الصحابة رضي الله
تعالى على ذلك فان كانت الجماعة باغية فاعتزلهم واخرج الى
غيرهم قال الله تعالى الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها وقال
ايضا ان ارضي واسعة فاياي فاعبدون وحدثني حماد عن
ابراهيم عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم اذا ظهرت المعاصي في ارض ولم تطق ان تغيرها
فتحول عنها الى غيرها فاعبد بها ربك وحدثني بعض اهل العلم

عن رجل من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم من تحول من ارض تخاف الفتنة فيها
كتب الله له اجر سبعين صديقا فصل وقال قال في الفقه الابسط
في الصلوة خلف كل امام بر وفاجر من المؤمنين جايزة فلك
ادرك وعليه وزره والتراويح في شهر رمضان سنة وقال
في الوصية والمسح على الخفين واجب للمقيم يوما وليلة
وللمسافر ثلثة ايام ولياليها لان الحديث ورد هكذا فمن انكر
فانه يخشى عليه الكفر لانه قريب من الخبر المتواتر والقصر و
الافطار في السفر رخصة لنص الكتاب لقوله تعالى واذا ضربتم
في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة وفي
الافطار قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام
اخر الخاتمة في اشراط الساعة وخروج الدجال ويأجوج
ومأجوج وطلوع الشمس من المغرب ونزول عيسى عليه الصلوة
والسلام وساير علامات يوم القيمة على ما ورد به الاخبار
الصحيحة حق كاين وقال في رواية الحارثي وطلحة والبلخي
والخوارزمي حدثني معاوية بن اسحاق عن ذر عن صفوان
ابن غسال عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى
فتح بابا من المشرق مسيرة خمسمائة عام للتوبة وسيغلق
ويفتح بالمغرب حتى تطلع الشمس من مغربها فلا ينفع نفسا ايمانها
لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا وحدثني الهيثم
ابن حبيب عن عامر الشعبي عن مسروق النخعي عن بن مسعود
رضي الله عنهم قال قد مضى الدخان والبطشة على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم وحدثني عبد الرحمن بن الاعرج عن ابي هريرة
عن النبي عليه الصلاة والسلام انه قال يأتي على الناس زمان
يختفون الى القبور فيضعون بطونهم عليها ويقولون وددنا

قال في الفقه الاكبر

من السماء

انا كنا صاحب هذا الفقير فقيل يا رسول الله وكيف يكون هذا
قال لشدة الزمان وكثرة البلايا والفتن وحدثني ابو مالك
الاشجعي عن ربعي بن حراش عن حذيفة بن اليمان رضي الله تعالى
عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يدرس الاسلام
كما يدرس وشي الثوب ولا يبقى الا شيخ كبير او عجوز فانية
تقول قد كان قبلنا قوم يقولون لا اله الا الله والله يهدي
من يشاء الى صراط مستقيم والحمد لله رب العالمين فدبجز
الاصول المنيفة للامام ابي حنيفة رضي الله عنه برواية جامعها
الفقير الى الله تعالى كمال الدين احمد عن ابيه القاضي حسام
الدين حسن بن الشيخ سنان الدين يوسف بن محمد البياضي
من طريقين احدهما عن قاضي القضاة كمال الدين محمد بن احمد
عن شيخ الاسلام حامد بن محمد القنوي عن شيخ الاسلام
ابي السعود محمد العمادي عن القاضي سيدي بن محمد الحميدي
عن شيخ الاسلام علاء الدين علي العربي عن شيخ الاسلام
شمس الدين احمد بن اسمعيل الكوراني عن الشيخ الامام كمال الدين
محمد بن القاضي امام الدين السيواسي عن قاضي القضاة مدر الدين
محمود العيني عن الشيخ الامام امين الدين جبريل بن صالح البغدادي
عن الشيخ الامام مكاتب بن العميد الاتقاني عن الشيخ الامام برهان
الدين محمد الحريقعني البخاري عن الشيخ الامام حافظ الدين محمد
ابن نصر البخاري عن الشيخ الامام شمس الائمة محمد بن عبد الستار
الكردري عن الشيخ الامام عماد الدين عمر بن ابي بكر عن ابيه
شمس الائمة ابي بكر بن محمد الزرنجري عن الشيخ شمس الائمة محمد بن سهل
السرخسي عن الشيخ شمس الائمة عبد العزيز بن احمد الحلواني البخاري
عن القاضي الامام ابي علي النسفي عن الشيخ الامام محمد بن الفضل
البخاري عن الشيخ الامام ابي محمد عبد الله بن محمد السيد مولى

وهو عن الشيخ الامام محمد بن مقاتل الرازي عن قاضي القضاة
ابي يوسف يعقوب الانصاري عن امام الائمة ابي حنيفة الكوفي
وايضا عن القاضي الامام اسمعيل بن القاضي حماد عن ابيه
القاضي حماد عن ابيه امام الائمة ابي حنيفة ح وعن القاضي
الامام ابي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي عن امام الائمة ابي حنيفة
نعمان بن ثابت الكوفي ابن النعمان الفارسي رضي الله تعالى عنه
والطريق الثاني عن قاضي القضاة مصلح الدين مصطفى
عن ابيه القاضي ببر محمد العزمي عن قاضي القضاة سنان
الدين يوسف بن محمد عن قاضي القضاة علاء الدين علي بن
القاضي امر الله الخنابي عن شيخ الاسلام شيخ محمد بن
الياس عن القاضي بالي بن محمد عن قاضي القضاة محيي الدين
محمد عن ابيه القاضي تاج الدين ابراهيم الخطيب عن شيخ
الاسلام محمد بكان البرسوي عن شيخ الاسلام شمس الدين
محمد الفناري عن شيخ الاسلام اكمل الدين البابرتي
عن الشيخ الامام قوام الدين محمد الكاكي عن الشيخ الامام
علاء الدين عبد العزيز البخاري عن الشيخ الامام فخر الدين
محمد المايمرغي عن الشيخ الامام شمس الائمة محمد بن عبد الستار
الكردري عن شيخ الاسلام برهان الدين علي بن ابي بكر المرغيناني
عن شيخ الاسلام نجم الدين ابي حفص عمر النسفي عن الامام
صدر الاسلام ابي اليسر محمد البزدوي عن الشيخ الامام
اسمعيل بن عبد الصادق البيكاري عن الشيخ الامام عبد
الكريم بن موسى البزدوي عن علم الهدى الامام ابي منصور
محمد الماتريدي وهو عن الامامين الشيخ ابي نصر احمد العياضي
وابي بكر احمد بن اسحاق الجوزجاني عن الامام ابي سليمان موسى
الجوزجاني عن الامامين ابي يوسف يعقوب الانصاري ومحمد

ابن الحسن الشيبانی ح وایضا عن الامام ابن الفقیه نصیر بن یحیی
البلخی والشیخ الامام محمد بن مقاتل الرازی عن الامام ابی القاسم
ابی مطیع الحکم ابن عبد الله البلخی وابی مقاتل حفص
ابن مسلم السمرقندی وهم عن امام الائمه -
ابی حنیفه نعمان بن ثابت الکوفی رضی الله
تعالی عنه وعنهم اجمعین والحمد لله
رب العالمین وصلی الله علی سیدنا
ومولانا محمد واله وصحبه
اجمعین

بلغ

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اما بعد الحمد لله كفاء افضاله والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله
فهذا ما سئلت جمعه وترتيبه وتهذيبه عن المكررات وتقريبه
من الاصول المنيفة للامام ابى حنيفه جمعتها من نصوص كتبه التى
املاها على اصحابه من الفقه الاكبر والرسالة والفقه الابسط
وكتاب العالم والوصية برواية الائمة حماد بن ابى حنيفه و
ابى يوسف الانصارى وابى مطيع الحكم بن عبد الله البلخى وابى مقاتل
حفص بن مسلم السمرقندى والحقت بها عشرين مسئلة كلامية
من روايات الائمة واربعين حديثا اعتقاديا من مسانيده
العلية ورتبتها على مقدمة وثلثة ابواب وخاتمة وهى بجميع
الاصول حاوية قال فى كتاب العالم بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد سيد المرسلين
وخاتم النبيين وعلى عباد الله الصالحين المقدمة قال فى
الفقه الابسط اعلم ان الفقه فى الدين افضل من الفقه
فى الاحكام والفقه معرفة النفس مالها وما عليها وما يتعلق
منها بالاعتقاد وبات هو الفقه الاكبر ولأن يتفقه الرجل
كيف يعبد ربه خير له من ان يجمع العلم الكثير وقال فى كتاب
العالم والعمل تبع للعلم كما ان الاعضاء تبع للبصر فالعلم مع العمل
اليسير انفع من العمل الكثير مع الجهل ولذلك قال الله تعالى قل
هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا
الالباب وقال فى الفقه الابسط وافضل الفقه ان تعلم الرجل

الاعمال

الايمان بالله والشرايع والسنن والحدود واختلاف الائمة
وقال في كتاب العالم واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
انما لم يدخلوا فيه لان مثلهم كقوم ليس بحضرتهم من يقاتلهم
فلا يتكلفون السلاح ونحن قد ابتلينا بمن يطعن علينا ويستحل دماءنا
منا فلا نسعنا ان لا نعلم من المخطئ منا والمصيب وان لا ندب
عن انفسنا وحرمنا فقد ابتلينا بمن يقاتلنا فلا بد لنا من السلاح
مع ان الرجل اذا كف لسانه عن الكلام فيما اختلف فيه الناس
وقد سمع ذلك لم يطق ان يكف قلبه لانه لا بد للقلب من ان يكره
احد الامرين او الامرين جميعا فاما ان يحبهما جميعا وهما مختلفان
فهذا لا يكون واذا مال القلب الى الجور احب اهله وكان منهم
واذا مال الى الحق وعرف اهله كان لهم وليا واذا لم تعرف
المخطئ من المصيب لا يضرك في خصلة ويضرك بعد في خصال
غير واحدة فاما الخصلة التي لا يضرك فانها انك لا تواخذ
بعمل المخطئ واما الخصال التي تضرك فواحدة منها اسم الجهالة
يقع عليك لانك لا تعرف الخطاء من الصواب ومن وصف عدلا
ولم يعرف جورا من خالفه فانه جاهل بالجور والعدل والثانية عسى
ان يترك بك من الشبهة ما ترك بغيرك ولا تدري ما المخرج عنها
لانك لا تدري اصيب انت ام مخطئ فلا تنزع عنها والثالثة لا تدري
من تحب في الله ومن تبغض في الله لانك لا تدري المخطئ من المصيب
وقال في الرسالة واعلم ان افضل ما علمتم وما تعلمون الناس
السنة وانت ينبغي لك ان تعرف من اهلها الذي ينبغي ان يعلم منه
ويعلم ولعمري ما في شيء ابعد من اسر عذر لاهله ولا فيما احدث
الناس وابتدعوا امر يهتدى به ولا الامر الا ما جاء به القرآن
ودعى اليه محمد صلى الله عليه وسلم وكان عليه اصحابه رضي الله
عنهم حتى تفرق الناس واما ما سوى ذلك فمبتدع ومحدث

شهاده

وقال فی روایۃ ابی عصمۃ المروزی فاحدث الناس من الکلام
فی الاعراض والاجسام فمقالات الفلاسفۃ علیک بالاثر
وطریقۃ السلف وایاک وکل محدثۃ فانہا بدعۃ وقال فی الفقہ
الابسط وحدثنی حماد عن ابراہیم عن علقمۃ عن ابن مسعود
عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال من احدث
حدثا فی الاسلام فقد ہلک ومن ابتدع بدعۃ فقد ضل
ومن ضل ففی النار وحدثنا حماد عن ابراہیم عن ابن مسعود
انہ کان یقول ان شر الامور محدثاتہا وکل محدثۃ بدعۃ
وکل بدعۃ ضلالۃ وکل ضلالۃ فی النار وروی عن ابی ہریرۃ
رضی اللہ تعالی عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
انہ قال افترقت بنو اسرائیل اثنین وسبعین فرقۃ وستفترق
امتی ثلاثا وسبعین فرقۃ کلہم فی النار الا السواد الاعظم
وروی عن میمون بن مہران عن ابن عباس ان رجلا اتی النبی
صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ علمنی قال فاذہب
فتعلم القرآن ثلاثا ثم قال لہ فی الرابعۃ افیل الحق مما جاء بہ
جیبا کان او بعیضا وتعلم القرآن ولیکن معہ حیث مال

الباب الاول فی معرفۃ اللہ والایمان الاجمالی بہ قال فی
الفقہ الابسط حدثنی صدقۃ بن مرثد عن یحیی بن یعمر عن عبد اللہ
ابن عمر رضی اللہ عنہما انہ قال کنت الی جنب رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم اذ دخل علینا رجل حسن الہیئۃ متعمما بخمیصۃ من رجال
البادیۃ فتخطی رقاب الناس فوقف بین یدی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ ما الایمان قال شہادۃ
ان لا الہ الا اللہ وان محمدا عبدہ ورسولہ وتومن بالملائکۃ وکتبہ
ورسلہ ولقائہ والیوم الآخر والقدر خیرہ وشرہ من اللہ تعالی
فقال صدقت فتعجبنا من تصدیقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

مع جهل اهل البادية فقال يا رسول الله ما شرايع الاسلام فقال
اقام الصلوٰة وايتاء الزكوٰة وصوم شهر رمضان وحج البيت
من استطاع اليه سبيلا والاغتسال عن الجنابة فقال صدقت
فتعجبنا لتصديقه رسول الله صلى الله عليه وسلم كانه يعلمه
فقال يا رسول الله وما الاحسان قال ان تعمل لله كانك تراه
فان لم تكن تراه فانه يراك فقال صدقت قال فاذا فعلت
ذلك فانا محسن قال نعم فقال صدقت يا رسول الله متى الساعة
فقال ما المسئول عنها باعلم من السائل ولكن لها اشراط
فمتى من الخمس التى استاثر الله بها فقال ان الله عنده علم الساعة
وينزل الغيث ويعلم ما فى الارحام وما تدرى نفس ما ذا
تكسب غدا وما تدرى نفس باى ارض تموت ان الله عليم خبير
فقال صدقت ثم قفى فلما توسط الناس لم يره فقال النبى
صلى الله عليه وسلم ان هذا جبرئيل اتاكم ليعلمكم معالم دينكم وقال
فى رواية الحارثى والحصكفى وحدثنى به حماد عن ابرهيم والحصكفى
عن علقمة عن ابن مسعود وقال فى الفقه الاكبر فاعلم ان اصل
التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه يجب ان نقول آمنت بالله
واليوم الآخر وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت
والقدر خيره وشره من الله تعالى وقال فى الفقه الابسط لم يفوض
الاعمال الى احد والناس صائرون الى ما خلقوا له والى ما جرت به
المقادير وان ما اصابك لم يكن ليخطئك وان ما اخطاك
لم يكن ليصيبك والحساب والميزان والجنة والنار حق كله
فاذا استيقن بهذا احد فقد اقر بجملة الاسلام وهو مؤمن
ومن اقر بجملة الاسلام فى ارض الترك ولا يعلم شيئا
من الفرايض والشرايع والكتاب ولا يقر بشئ منها الا انه
مقر بالله تعالى وبالايمان فهو مؤمن وقال فى رواية ابى يوسف

ومحمد ولو لم يبعث الله للناس رسولا لوجب عليهم معرفة
بعقولهم ويعذرون في الشرايع الى قيام الحجة ولا عذر لأحد
في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق
نفسه وغيره وقال في رواية ابي يوسف وكما يجهل العقل
في سفينة مشحونة بالاحمال حتوشتها في لجة البحر امواج
متلاطمة ورياح مختلفة ان بحري مستوية وليس احد يجريها
ويقودها فكذلك يستحيل قيام هذا العالم على اختلاف احواله
وتغير اموره واعماله من غير صانع ومحدث وحافظ و
كذلك خروج الجنين من بطن امه بصورة حسنة ليس من نجم
ولا طبع بل من تقدير صانع حكيم والعالم يتغير من حال الى
حال والتغير لا بد له من مغير فدل تغيره على وجود مغير له
غالب هو الصانع كوجود بناء مشيد في عرصة بعد ان لم يكن
يدل على وجود بان بناه وقال في كتاب العالم ويعرف الرسول
من قبل الله تعالى لان الرسول وان كان يدعوا الى الله لم يكن
احد يعلم بان الذي يقول الرسول حق حتى تقذف الله في قلبه
التصديق والعلم بالرسول ولذلك قال الله تعالى انك لا تهدي
من احببت ولكن الله يهدي من يشاء ولو كانت معرفة الله
من قبل الرسول لكان المنة على الناس في معرفة الله تعالى
من قبل الرسول لا من قبل الله لكن المنة من الله على الرسول
في معرفة الرب تعالى والمنة لله على الناس بما عرفهم الله
من التصديق بالرسول ولذلك لا ينبغي لاحد ان يقول
ان الله يعرف من قبل الرسول بل ينبغي ان يقول ان العبد
لا يعرف شيئا من الخير الا من قبل الله تعالى وقال في الفقه الاكبر
واذا اشكل على الانسان شيء من دقايق علم التوحيد
فانه ينبغي له ان يعتقد في الحال هو الصواب عند الله تعالى

للان

الى ان يجد عالما فيسأله ولا يسعه تأخير الطلب ولا العذر
بالتوقف فيه ويكفر ان وقف **الباب الثاني في الصفات**
الذاتية وما يرجع اليها قال في الفقه الاكبر والله تعالى واحد لا من طريق
العدد ولكن من طريق انه لا شريك له لم يلد ولم يولد
ولم يكن له كفوا احد لا جسم ولا عرض ولا حد ولا ضد له
ولا ند له ولا مثل له لا يشبه شيئا من خلقه ولا يشبهه شئ
من خلقه وهو شئ لا كالاشياء ومعنى الشئ الاثبات
فصل قال في الفقه الاكبر والله لم يزل ولا يزال بأسمائه
وصفاته لم يحدث له صفة ولا اسم وصفاته كلها خلاف
صفات المخلوقين وهي الحيوة والعلم والارادة
والقدرة والسمع والبصر والكلام **وقال** في الوصية لا هو
ولا غيره **وقال** في الفقه الاكبر كان الله تعالى عالما في الازل بالاشياء
قبل كونها وخلق الاشياء لا من شئ يعلم لا كعلمنا يعلم
المعدوم في حال عدمه معدوما ويعلم انه كيف يكون اذا اوجده
ويعلم الموجود في حال وجوده موجودا ويعلم انه كيف يكون فنائه
ويعلم الله القايم في حال قيامه قائما فاذا اقعد فقد علمه قاعدا
في حال قعوده من غير ان يتغير علمه او يحدث له علم لم يزل ولا يزال
عالما بعلمه والعلم صفته في الازل وبقدر لا كقدرتنا لم يزل
ولا يزال قادرا بقدرته والقدرة صفته في الازل **وقال** في
الفقه الاوسط ويقال للقدري ارأيت لو شاء الله ان يخلق
الخلق كلهم مطيعين مثل الملائكة هل كان قادرا فان قال لا فقد
وصف الله تعالى بغير ما وصف به نفسه لقوله تعالى وهو القاهر
فوق عباده وقوله قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من
فوقكم او من تحت ارجلكم وان قال قادر يقال له ارأيت لو شاء الله
ان يكون ابليس مثل جبرئيل في الطاعة اما كان قادرا فان قال لا

فقد ترك قوله ووصفه تعالى بغير صفته وقال في الفقه الاكبر
ويرى لا كرؤيتنا الاشياء ويسمع لا كسمعنا ويتكلم لا ككلامنا
نحن نتكلم بالآلات من المخارج والحروف والله متكلم بلا آلة
ولا حرف وصفاته في الازل غير محدثة ولا مخلوقة والتغير
والاختلاف والاحوال تحدث في المخلوقين ومن قال انها
محدثة او مخلوقة او توقف فيها او شك فيها فهو كافر
وقال في رواية ابي يوسف ولا ينبغي لاحد ان ينطق في الله
بشيء من ذاته ولكن يصفه بما وصف نفسه ولا يقول فيه
برأيه شيئا تبارك الله رب العالمين فصل قال في الفقه الابسط
والله شاء بالمشية شاء للمؤمنين الايمان ولاهل الخير الخير
وشاء للكافر الكفر وللعاصي المعصية وامر الكافرين بالاسلام
وشاء لهم قبل ان يخلقهم ان يكونوا كفارا ضلالا قدر بالمشية
وشاء بعلم وسبقت مشيته امره وقال في رواية محمد والامر امران
امر الكينونة اذا امر شيئا كان وامر الوحي وهو ليس من ارادته
وليس ارادته من امره وتصديق ذلك قول ابرهيم لابنه اني
ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل
ما تؤمر ستجدني ان شاء الله من الصابرين ولم يقل ستجدني
صابرا من غير ان شاء الله فكان ذلك امره تعالى ولم يكن
من ارادته تعالى ذبحه وقال في الفقه الابسط ومن عمل
بمشية الله تعالى وطاعته وبما امر به فقد عمل برضاه وعدله
ومن عمل بمشية الله وبغير ما امر به فلم يعمل برضاه لكن عمل معصيته
ومعصيته غير رضاه ويعذب الله العباد على ما لا يرضى
لانه يعذبهم على الكفر والمعاصي ولا يرضى به ولكن يرضى
ان يعذبهم وينتقم منهم بتركهم الطاعة واخذهم بالمعصية
ويعذبهم على ما يشاء لهم لانه يعذبهم على الكفر والمعاصي

وشاء

وشاءها لهم ويعذب الكفار على ما يرضى ان يخلق لانه
يعذبهم على الكفر ورضى ان يخلق الكفر ولم يرض الكفر بعينه
قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر شيأ لهم ولا يرضى به
لانه خلق ابليس وكذلك الخمر والخنزير ورضى ان يخلقهن
ولم يرض انفسهن لانه لو رضى الخمر بعينها لكان من شربها
فقد شرب ما رضى الله تعالى ولكن لا يرضى الخمر ولا الكفر
ولا ابليس ولا افعاله وامر الله بشئ ولم يشاء خلقه وشاء
شيأ ولم يأمر به خلقه امر الكافر بالاسلام ولم يشاء له
وشاء الكفر للكافر ولم يأمر به ورضى الله شيأ ولم يأمر به
كالعبادات النافلة وما امر الله تعالى بشئ ولم يرض به لان
كل شئ امر به فقد رضى به وقال في رواية محمد ولا يستطيع
احد ان يجري في ملك الله ما لم يقض واذا اراد من عبد
ان يكفر لا يقال اساء وظلم لانه انما يقال لمن خالف
ما امره وقد عرف عباده ما طلب منهم من الايمان به
فصل قال في الفقه الاكبر والوصية والقران كلام الله
غير مخلوق ووحيه وتنزيله على رسوله صلى الله عليه وسلم
وهو صفته على التحقيق مكتوب في المصاحف مقروء بالالسنة
محفوظ في الصدور غير حال فيها والحبر والكاغد والكتابة
والقراءة مخلوقة لانها افعال العباد فمن قال بان كلام الله
مخلوق فهو كافر بالله العظيم والحروف والكلمات والايات
ودلالات القران لحاجة العباد اليها والله تعالى معبود لا يزال
عما كان وكلامه تعالى مقروء ومحفوظ من غير مزايلة عنه وما
ذكر الله تعالى عن موسى عليه السلام وغيره وفرعون وابليس
فان ذلك كلام الله تعالى اخبارا عنهم وان كلام موسى وغيره
من المخلوقين مخلوق وكلام الله تعالى قائم بذاته ومعناه مفهوم

هذه الاشیآء وکان اللہ تعالی متکلما ولم یکن کلم موسی وسمع
موسی کلام اللہ کما فی قولہ تعالی وکلم اللہ موسی تکلیما کلم موسی
بکلامہ الذی ہو لہ صفۃ فی الازل وقال فی کتاب العالم وخصہ
بکلامہ ایاہ حیث لم یجعل بینہ وبین موسی رسولا وقال فی الفقہ
الاکبر وآیات القرآن فی معنی الکلام کلہا مستویۃ فی الفضیلۃ
الا ان لبعضہا فضیلۃ الذکر وفضیلۃ المذکور مثل آیۃ
الکرسی لان المذکور فیہا جلال اللہ وعظمتہ وصفاتہ فاجتمعت
فضیلتان فضیلۃ الذکر وفضیلۃ المذکور واما فی قصۃ الکفار
ففضیلۃ الذکر فحسب ولیس للمذکور فضیلۃ وہم الکفار
وکذلک الاسمآء والصفات کلہا مستویۃ فی العظم والفضل
لاتفاوت بینہا فصل قال فی الفقہ الاکبر ولہ تعالی ید
ووجہ ونفس بلا کیف ولا یقال غضبہ عقوبتہ ورضاہ
ثوابہ وقال فی الوصیۃ واللہ علی العرش استوی من غیر ان یکون
حاجۃ واستقرار علیہ وقال فی الفقہ الاکبر وکل شئ ذکرہ العلمآء
بالفارسیۃ من صفات الباری تعالی فیجوز القول بہ ذکر الید
یجوز بالفارسیۃ ویجوز ان یقول بروی خدای بلا تشبیہ لابوصف اللہ
بصفات المخلوقین ولا یقال ان یدہ قدرتہ او نعمتہ لان فیہ
ابطال الصفۃ وہو قول اہل القدر والاعتزال ولکن یدہ
صفتہ بلا کیف وقال فی الفقہ الابسط ید اللہ فوق ایدیہم
لیست کایدی خلقہ لیست بجارحۃ وہو خالق الایدی و
وجہہ لیس کوجوہ خلقہ وہو خالق کل الوجوہ ونفسہ لیست
کنفس خلقہ وہو خالق کل النفوس لیس کمثلہ شئ وہو السمیع البصیر

کما ذکر اللہ تعالی فی القرآن
وغضبہ ورضاہ ونفسہ
وقدرتہ من صفاتہ بلا کیف

وقال فی الوصیۃ وہو حافظ العرش وغیر العرش من غیر احتیاج
فلو کان محتاجا الیہ لما قدر علی ایجاد العالم وتدبیرہ وحفظہ
کالمخلوقین ولو کان فی مکان محتاجا الی الجلوس والقرار فقبل

خلق العرش ابن كان الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال في الفقه
الابسط كان الله ولا مكان كان قبل ان يخلق الخلق كان و
لم يكن اين ولا خلق ولا شئ وهو خالق كل شئ وانه تعالى
يدعى من اعلى لا من اسفل لان الاسفل ليس من وصف الربوبية
والالوهية في شئ وعليه ما ورد في الحديث ان رجلا اتى
الى النبي صلى الله عليه وسلم بامة سوداء وقال وجب علي
عتق رقبة مؤمنة افتجزيني هذه فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم
امؤمنة انت قالت نعم فقال ابن الله فاشارت الى السماء
فقال اعتقها فانها مؤمنة فمن قال لا اعرف ربي اني السماء
ام في الارض فهو كافر كذا من قال انه على العرش لكن لا ادري
العرش اني السماء ام في الارض فصل قال في الوصية والفقه الاكبر
ولقاء الله تعالى لاهل الجنة حق بلا كيفية ولا تشبيه ولا جهة
يراه المؤمنون وهم في الجنة باعين رؤسهم ولا يكون بينه
وبين خلقه مسافة وقال في رواية الانصاري والحصكفي
حدثني اسمعيل بن ابي خالد عن قيس بن ابي حازم البجلي عن
جرير بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال سترون
ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر ولا تضامون في رؤيته
وقال في الفقه الاكبر وليس قرب الله ولا بعده من طريق طول
المسافة وقصرها ولا على معنى الكرامة والهوان والمطيع قريب منه
تعالى بلا كيف والعاصي بعيد منه بلا كيف القرب والاقبال
يقع على المنتاجي وكذلك جوازه تعالى في الجنة والوقوف بين
يديه والرؤية بلا كيف الباب الثالث في الصفات الفعلية
وما يرجع اليها قال في الفقه الاكبر فالفعلية التخليق والانشاء
والابداع والصنع وغير ذلك والله تعالى لم يزل خالقا بتخليقه
والتخليق صفته في الازل فكان الله خالقا قبل ان يخلق

والحصكفي

وفاعلا بفعله والفعل صفته في الازل

درازقاً قبل ان یرزق وفعله صفته فی الازل والفاعل هو الله
وفعل الله غیر مخلوق والفعل مخلوق فصل قال فی الفقه الاکبر والله
متفضل علی عباده وعادل علی عباده یعطی اضعاف
ما یستوجب العبد تفضلا منه تعالی وقد یعاقب العبد علی الذنب
عدلا منه وقد یعفو فضلا منه ویهدی من یشاء فضلا منه
ویضل من یشاء عدلا منه واضلاله خذلانه وتفسیر الخذلان
ان لا یوفق العبد علی ما یرضاه عنه وهی عدل منه وهی
عقوبة المخذول علی المعصیة وقال فی الفقه الابسط والله
الغنی لا یطلب الله عن احتیاج من العباد شیئا انما هم
یطلبون منه وحق الله علیهم ان یعبدوه ولا یشرکوا به شیئا
فاذا فعلوا ذلک فحقهم علیه ان یغفر لهم ویثیبهم علیه
وقال فی روایة محمد قال عطاء بن ابی رباح لو عذب الله اهل
سمواته واهل ارضه لعذبهم وهو غیر ظالم لهم الیس ولهم
علی الطاعة والهمهم ایاها وصبرهم علیها اما هذه لغم
الله تعالی بها علیهم فنوط لهم بشکر هذه النعم ما قدروا علیها
وقصروا وکان له ان یعذبهم بتقصیر الشکر وهو غیر ظالم
لهم وقال فی الفقه الاکبر خلق الخلق سلیما من الکفر والایمان
ثم خاطبهم وامرهم ونهاهم فکفر من کفر بفعله وانکاره
وجحوده وهو بخذلان الله تعالی ایاه وآمن من آمن بفعله
واقراره وتصدیقه کل ذلک بتوفیق الله ایاه ونصرته له
ولا یجوز ان نقول یسلب الایمان من عبد مؤمن قهراً ولکن
العبد یدع الایمان فاذا ترک فحینئذ یسلب منه الشیطان
فصل قال فی الوصیة والله خالق العباد ورازقهم ومیتهم
لقوله تعالی الله الذی خلقکم ثم رزقکم ثم یمیتکم وقال فی روایة
البلخی والخوارزمی وحدثنی یزید بن عبد الرحمن الاودی

عن عبد الله بن مسعود عن النبي عليه السلام انه قال تكون
النطفة اربعين ليلة ثم تكون مضغة اربعين ليلة ثم يبعث
الله خلقا فيقول الملك اى رب اذكر ام انثى اسعيد ام شقى
ما اجله ما رزقه ما اثره فيكتب ما يريد الله به فالسعيد
من وعظ بغيره والشقى من شقى فى بطن امه فيأول ما يرى
ثوبان رضى الله عنه عنه عليه الصلوة والسلام انه قال
لا يزيد فى العمر الا البر ولا يرد القدر الا الدعا وان العبد
ليحرم الرزق بالذنب يصيبه وقال فى الوصية والكسب
وجمع المال من الحلال حلال وجمع المال من الحرام حرام فصل
قال فى الوصية والاستطاعة مع الفعل وقال فى الفقه الاوسط
والتى يعمل بها العبد المعصية هى بعينها تصلح لان يعمل بها الطاعة
وقال فى الوصية فليس قبل الفعل ولا بعده لانه لو كان قبل
الفعل اكان العبد مستغنيا عن الله تعالى وقت الحاجة وهذا
خلاف حكم النص لقوله تعالى والله الغنى وانتم الفقرا والله
خلق الخلق ولم يكن لهم طاقة لانهم ضعفاء عاجزون ولو كان
بعد الفعل لكان من المحال لانه حصول بلا استطاعة وطاقة
وقال فى رواية يوسف بن خالد السمتى والله لا يكلف العباد
ما لا يطيقون ولا اراد منهم ما لا يعلمون ولا يعاقبهم بما لم يكن
لهم ان يعرفوا والله يعلم بما كن فيه وقال فى الفقه الاكبر يعلم
من يكفر فى حال كفره كافرا واذا آمن بعد ذلك علمه مؤمنا
وحال ايمانه واجبة فصل قال فى الوصية والعبد مع اعماله واقراره
ومعرفته مخلوق فلما كان العبد مخلوقا فلا بد ان تكون افعاله
مخلوقة وقال فى الفقه الاكبر ولم يجبر احدا من خلقه على الكفر
ولا على الايمان ولا خلقه مؤمنا ولا كافرا ولكن خلقهم
اشخاصا والايمان والكفر فعل العباد وجميع افعال العباد

من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله خالقها قال
في رواية يوسف بن خالد السمتي وعبد الكريم الجرجاني
وذلك هو الذي نقول قولا متوسطا بين القولين أيضا بل
ليست معه كما قال محمد بن علي رضي الله عنه لا جبر ولا تفويض ولا تسليط
وقال في الفقه الابسط والعبد معاقب في صرف الاستطاعة
التي احدثها الله فيه وامر بان يستعملها في الطاعة دون المعصية
وقال في الوصية والاعمال ثلثة فريضة وفضيلة ومعصية
فالفريضة بامر الله تعالى ومشيته ومحبته ورضائه وقضائه
وقدره وحكمه وعلمه وتوفيقه وكتابته في اللوح المحفوظ والفضيلة
ليست بامر الله تعالى ولكن بمشيته ومحبته ورضائه وقضائه
وقدره وحكمه وعدله وتوفيقه وتخليقه وكتابته في اللوح المحفوظ
والمعصية ليست بامر الله تعالى ولكن بمشيته لا بمحبته وقضائه
لا برضاه بتقديره لا بتوفيقه وبخذلانه وعلمه وكتابته في اللوح
المحفوظ فتقدير الخير والشر كله من الله تعالى وقال في الفقه الاكبر
قدر الاشياء وقضاها ولا يكون في الدنيا والاخرة شيء الا
بمشيته وعلمه وقضائه وقدره قال في رواية ابي يوسف
لقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر فما بقي في العالم شيء الا وهو
داخل فيه وقال في الفقه الابسط قال تعالى فمنهم من هدى الله
ومنهم من حقت عليه الضلالة وقال يضل من يشاء ويهدي
وقال ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم
كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وقال تعالى ولو شاء
ربك لامن من في الارض كلهم جميعا وقال تعالى وما كان لنفس
ان تؤمن الا باذن الله وقال ولو شاء ربك لجعل الناس
امة واحدة ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك
خلقهم وقال وما تشاؤن الا ان يشاء الله اي بقدر الله

وقال

وقال شعيب عليه السلام وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان
يشاء الله ربنا وقال نوح عليه السلام ولا ينفعكم نصحي ان اردت
ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم وقال تعالى انا فتنا
قومك من بعدك وقال تعالى لنصرف عنه السوء والفحشاء انه
من عبادنا المخلصين وحدثنا حماد عن ابراهيم عن علقمة عن
عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان خلق احدكم يجمع في بطن امه نطفة اربعين يوما
ثم علقة مثل ذلك ثم مضغة مثل ذلك ثم يبعث الله تعالى اليه
ملكا يكتب عليه رزقه واجله وشقيا ام سعيدا والذي
لا اله غيره ان الرجل ليعمل بعمل اهل النار حتى ما يكون بينه وبينها
الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل من اعمال الجنة فيموت
فيدخلها وان الرجل ليعمل بعمل اهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها
الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل من اعمال اهل النار فيموت
فيدخلها وقال في رواية محمد والحارثي والانصاري وحدثني نافع
عن ابن عمر رضي الله عنه عن النبي عليه الصلوة والسلام انه قال
يجيء قوم يقولون لا قدر فاذا لقيتموهم فلا تسلموا عليهم وان
مرضوا فلا تعودوهم وان ماتوا فلا تشهدوا جنائزهم فانهم
شيعة الدجال ومجوس هذه الامة حقا على الله تعالى ان يلحقهم به
وحدثني سالم عن ابيه عبد الله بن عمر عن النبي عليه الصلوة والسلام
انه قال لعن القدرية ما من نبي بعثه الله قبلي الا حذر امته منهم
ولعنهم وحدثني به علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن ابيه
عنه عليه الصلوة والسلام وحدثنا الهيثم عن عامر الشعبي
عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه خطب الناس على منبر
الكوفة فقال ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره وحدثني موسى
ابن ابي كثير عن عمر بن عبد العزيز انه قال آية القدر في كتاب الله

علمها من شاء وجهلها من شاء وهي قوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون وقال الله تعالى
انكم وما تعبدون ما انتم عليه بفاتنين الا من هو صال
الجحيم وقال في الوصية فلو عم احد ان تقدير الخير والشر
من غيره تعالى لصار كافرا بالله تعالى وبطل توحيده قال الله تعالى
وكل شئ فعلوه في الزبر وكل كبير وصغير مستطر وقال في الفقه
الاكبر كتبه في اللوح ولكن كتبه بالوصف ودونه بالحكم وقال
في الوصية امر القلم بان يكتب فقال القلم ماذا اكتب يا رب
فقال الله سبحانه وتعالى اكتب ما هو كائن الى يوم القيمة وقال
في رواية محمد والحارثي والانصاري حدثني ابو الزبير عن جابر
ابن عبد الله الانصاري ان سراقة بن مالك الانصاري قال
يا رسول حدثنا عن ديننا كاننا ولدنا له العمل لشئ جرت به
المقادير وجفت به الاقلام او لشئ مستقبل فقال النبي عليه
الصلوة والسلام لما جرت به المقادير وجفت به الاقلام
قال ففيم العمل فقال اعملوا فكل ميسر لما خلق له ثم قرأ فاما من
اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى واما من بخل
واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى وحدثني عبد العزيز
ابن رفيع عن مصعب بن سعد بن ابي وقاص عن ابيه عنه
عليه الصلوة والسلام انه قال ما من نفس الا وقد كتب الله
مدخلها ومخرجها وما هي لاقية فقال رجل من الانصار ففيم
العمل يا رسول الله قال اعملوا فكل ميسر لما خلق له اما اهل
الشقاء فييسرون لعمل اهل الشقاء واما اهل السعادة فييسرون
لعمل اهل السعادة فقال الانصاري الان حق العمل وقال في الفقه
الابسط وان قال القدري المشيئة الي ان شئت امنت وان
شئت لم اومن قال تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقال

واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى وقال وقضى ربك
ان لا تعبدوا الا اياه وقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
ولم يجبر عباده على ذنب ثم يعذبهم عليه ولو زنى او شرب
او قذف يجرى الحد وعليه ولم يشأ ان يقترى عليه
والله سبحانه يقول هو اهل التقوى واهل المغفرة فهو ليس
باهل للكفر وغير مريد له يقال له قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر وعيد فقد قال وما يذكرون الا ان يشاء الله
وقال يحول بين المرء وقلبه اى بين المؤمن والكفر وبين
الكافر والايمان وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا
العمى على الهدى اى بصرناهم وبينا لهم وقوله تعالى وقضى ربك
ان لا تعبدوا الا اياه اى امر ربك وقوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون اى ليوحدونى ويقال له هل
يطيق العبد لنفسه ضرا او نفعا فان قال لا انهم مجبورون
فى الضر والنفع ما خلا الطاعة والمعصية يقال له فهل خلق الله البشر
فان قال نعم خرج من قوله وان قال لا كفر بقوله يقال له قل اعوذ
برب الفلق ومن شر ما خلق اخبر ان الله تعالى خالق الشر
والحدود تجرى بما امر الله تعالى لانه امر بالحدود فلا تترك ما امر الله
تعالى به ولانه لو قطع زيد يد عبده كان بمشيئة الله تعالى وذمته
الناس ولو اعتقه حمدوه عليه وكلاهما وجد بمشيئة الله تعالى
وقد عمل بمشيئة الله لكن من عمل بمشيئة الله المعصية فانه ليس بها
رضى ولا عدل فى فعله ويقال له الفرية على الله من الكلام ام لا
فان قال نعم يقال من انطق الكافر فان قال الله تعالى
خصوا انفسهم لان الفرية من المنطق ولو شاء الله لما انطقهم بها
وهو اهل لما يشاء من المعصية وان قال الرجل ان شاء فعل
وان شاء لم يفعل وان شاء اكل وان شاء لم ياكل وان شاء

وليس اهل لما يشاء من المعصية ص

شرب وان شاء لم يشرب يقال له هل حكم الله على بني اسرائيل
ان يعبروا البحر وقدر على فرعون الغرق فان قال نعم يقال له
هل يقع من فرعون ان لا يسير في طلب موسى وان لا يغرق
هو واصحابه فان قال نعم فقد كفر وان قال لا نقض قوله
السابق وقال في رواية محمد والقضاء على وجهين احدهما
امر وحتم والآخر خلق فانه يقضي عليهم ويقدر لهم الكفر
ولم يأمرهم به بل نهاهم عنه وقال في رواية ابي يوسف
واسد بن عمرو ويقال له اهل علم الله في سابق علمه ان هذه
الاشياء تكون على ما هي عليه ام لا فان قال لا فقد كفر
وان قال نعم قيل له أفاراد ان تكون كما علم او اراد ان تكون
بخلاف ما علم فان قال اراد ان تكون كما علم فقد اقر انه اراد
من المؤمن الايمان ومن الكافر الكفر وان قال بخلاف ما علم
فقد جعل ربه متمنيا متحسرا لان من اراد ان لا يكون فكان او
اراد ان يكون فلم يكن فهو متمن متحسر ومن وصف ربه متمنيا
متحسرا فهو كافر وقال في الفقه الاكبر لم يكفر هذا المستدل
لانه لم يرد الا به وانما اخطأ في تاويلها ولم يرد تنزيلها
ولهذا لا يكفر من قال ان اصابتني مصيبة انا هي مما ابتلاني
الله بها او هي مما اكتسبت وليست هي مما ابتلاني الله بها
لان الله تعالى قال وما اصابك من سيئة فمن نفسك وقال
وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم اي بذنوبكم وانما قدر به
عليكم الا انه اخطأ في التاويل **فصل** قال في الفقه الاكبر
والايات للانبياء حق وقال في رواية البلخي والحوارزمي
حدثنا الهيثم بن حبيب الصيرفي عن عامر الشعبي عن ابن مسعود
قال انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة
فلقتين وقال في الفقه الاكبر وخبر المعراج حق ومن رده

مع

فهو

والحمل على القبض فيها كما ظن تعكيس وكذا الظاهر تعدد المؤيد
ابقاء للفظ على عمومه كما قاله اجلة من الائمة فقد بان لادنى
الافهام انه وفق لمدلولات الاحاديث الثلاثة وخص بمزايا
الكرام من بين ائمة الانام جمعتها من نصوص كتبه التي
املاها على اصحابه من الفقه الاكبر والرسالة والفقه
الابسط وكتاب العالم والوصية برواية الامام حماد
ابن ابي حنيفة وابي يوسف الانصاري وابي مطيع الحكم
بن عبد الله البلخي وابي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي
وروى عنهم من الائمة اسماعيل بن حماد ومحمد بن مقاتل الرازي
ومحمد بن سماعة التميمي ونضير بن يحيى البلخي وشداد بن الحكيم
البلخي وغيرهم وذكر الامام فخر الاسلام علي بن محمد البزدوي
في اول اصوله جملة من الفقه الاكبر وكتاب العالم والرسالة
وذكر بعض مسائل الكتب المذكورة في شروحها من الكافي
لحسام الدين السغناقي والشامل لقوام الدين الاتقاني
والشافي لجلال الدين الكرلاني وبيان الوصول لقوام الدين
الكاكي والبرهان للبخاري والكشف لعلاء الدين البخاري
والتقرير لاكمل الدين البابرتي وذكر الرسالة بتمامها في
اواخر خزانة الاكمل للهمداني وذكرها الامام الناطفي في الاجناس
وذكر كثيرا من مسائل كتاب العالم في المناقب للامام العلامة
نجم الدين عمر النسفي والمنتقى الخوارزمية والكردرية و
الكشف للامام ابي محمد الحارثي السبذموني وبعضها في بكاح
اهل الكتاب من المحيط البرهاني وذكر بعض مسائل الفقه الاكبر
شيخ الاسلام شيخ محمد بن الياس في فتاواه والامام ابن
الهمام في المسايرة وذكر بعض مسائل الفقه الابسط الامام
ابو المعين النسفي في التبصرة في فصل التقليد وغيره ونور الدين

كما ظنه بعض المحدثين وقد صرح الطيبي والكرماني
بان المراد بالبعث على رأس المائة
انقضاء المائة وهو حي مشار اليه

مسئلة

البخاری فی الکفایۃ فی فصل التنزیہ وغیرہ وحافظ الدین
النسفی فی الاعتماد شرح العمدۃ وکشف المنار وابو العباس
الناطفی فی الاجناس والقاضی ابو العلاء الصاعدی فی کتاب
الاعتقاد وابو شجاع الناصری فی البرہان الساطع شرح عقاید
الطحاوی وابو المحاسن محمود السراج القونوی فی شرحہا ایضا
وشرحہ الفقیہ عطاء بن علی الجوزجانی وذکر الوصیۃ بتمامہا
الامام صارم الدین المصری فی نظم الجمان والقاضی
تقی الدین المصری فی الطبقات السنیۃ والقاضی ابو الفضل
محمد بن الشحنۃ الحلبی فی اوائل شرح الہدایۃ وذکر بعض
مسائلہا الامام ابن الہمام فی المسایرۃ وشرحہا الشیخ اکمل الدین
البابرتی فقد ذکر جملۃ من مسائل الکتب الخمسۃ منقولا عنہا
فی ثلاثین کتابا من کتب الائمۃ رحمہم اللہ تعالی وانما انکرہا
المعتزلۃ ونسبوا الی محمد بن یوسف البخاری المعروف بابی خنیفۃ
لما فیہا من ابطال اصولہم الزائغۃ وادعائہم کون الامام منہم
کما فی المناقب الکردریۃ وقد رواہا الامام ابو منصور محمد بن
محمد بن محمود الماتریدی الانصاری عن الامامین ابی بکر احمد بن
اسحاق الجوزجانی وابی نصر احمد بن العیاضی عن ابی سلیمان موسی
الجوزجانی عن الامامین ابی یوسف ومحمد وروی عن الامامین
نصیر بن یحیی ومحمد بن مقاتل الرازی عن ابی مطیع الحکم بن عبد اللہ
وابی مقاتل حفص بن مسلم السمرقندی عن امام الائمۃ وحقق
تلک الاصول فی کتبہ بقواطع الادلۃ واتقن التفاریع بلوامع
البراہین الیقینیۃ فلیس الماتریدی من اتباع الامام الاشعری
لکونہ اول من اظہر مذہب اہل السنۃ کما ظن وما قیل بان معظم
خلافہ من الخلافیات اللفظیۃ وہم بل معنوی لکنہ فی التفاریع
التی لا یجری فی خلافہا التبدیع ولان الماتریدی مفصل لمذہب

قلت يارب خذه بغير ذنب كان منه فالاستغفار له افضل
لخصلتين اما واحدة فلانه مومن والاخرى انك لاتستيقن
ان الله تعالى معذبه ولو استيقنت ان الله معذبه لكان حراما
عليك الاستغفار وقد نهى الله تعالى ان يستغفر لمن اوجب له
النار والذى يستغفر الله لمن قال الله تعالى انه يعذبه يسئل
ربه ان يخيب قوله كالذى يقول يارب لاتمتنى بواحدة وقد
قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت والدعاء لاهل هذه الشهادة
بالمغفرة افضل لحرمة هذه الشهادة والاقرار بها لانه ليس
شئ ايطاع الله فيه افضل من الاقرار بهذه الشهادة وجميع
ما امر الله تعالى به من فرايضه فى جنب الاقرار بهذه الشهادة
اصغر من البيضة فى جنب السموات السبع والارضين
السبع وما بينهن وقال فى رواية ابى يوسف حدثنى ابو بردة
ابن ابى موسى الاشعرى عنه عليه الصلوة والسلام
انه قال اذا كان يوم القيمة دفع الى كل رجل من هذه الامة
رجل من اهل الكتاب فيقال له هذا فداؤك من النار قال
فى كتاب العالم فكما ان ذنب الاشراك اعظم كذلك اجر
الشهادة اعظم وقد ذكر الله تعالى فى تعظيم ذنب الاشراك
ما لم يذكره فى تعظيم شئ من الاعمال السيئة لانه قال ان
الشرك لظلم عظيم ولم يقل مثل ذلك فى شئ من الاعمال السيئة
وقال ومن يشرك بالله فكانما خر من السماء فتخطفه الطير
او تهوى به الريح فى مكان سحيق وقال تكاد السموات
يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن
ولدا ولم يقل شيئا من هذه الايات فى القتل وما دونه والمومن
وان عذب ينفعه ايمانه لانه يرفع عنه اشد العذاب واشد
العذاب انما يكون على الكافر لما ذكرنا انه لاذنب اعظم من الكفر

عن ابيه ابى موسى

وهذا المؤمن لم يكفر بالله تعالى ولكن عصاه في بعض ما امره به
فيعذب ان عذب على ما عمل ولا يعذب على ما لم يعمل كالرجل
الذي قتل ولم يسرق فانما يؤاخذ بالقتل ولا يؤاخذ بالسرقة
ولذلك قال الله تعالى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون والمريض
ما كان مرضه اقل كان اهون عليه والذي يعذب في الدنيا
ويرفع عنه اشد العذاب ويعذب بلون واحد فهو اهون عليه
من ان يعذب بلونين كذلك المؤمن ان عذب على ذنب واحد
فهو اهون عليه من ان يعذب على ذنبين ولا يدخل النار المؤمن
لان الكفار يؤمنون يومئذ لقوله تعالى فلما راوا بأسنا قالوا امنا
بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا
بأسنا **فصل** قال في الفقه الاكبر ولا نقول ان حسناتنا مقبولة وان
سيئاتنا مغفورة كقول المرجئة ولكن نقول من عمل سيئة بجميع
شرائطها خالية عن العيوب المفسدة ولم يبطلها حتى خرج
من الدنيا مؤمنا فان الله تعالى لا يضيعها بل يقبلها ويثيبه
عليها **وقال** في كتاب العالم فان من عدل الله ان يواخذ العبد
بما ركب من الذنب او يعفو عنه ولا يواخذه بما لم يرتكب
من الذنب وان يحسب له ما ادى اليه من الفرائض ويثيب
عليه ذنبه ولذلك قال الله تعالى لها ما كسبت يعني من الخير وعليها
ما اكتسبت يعني من الشر وقال تعالى اني لا اضيع عمل عامل منكم
من ذكر او انثى وقال انا لا نضيع اجر من احسن عملا وقال و
ولا تجزون الا ما كنتم تعملون وقال انما تجزون ما كنتم تعملون
وقال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره
وقال كل صغير وكبير مستطر فهو تبارك وتعالى يكتب الصغير
من الحسنات والسيئات وقال ونضع الموازين القسط ليوم
القيمة فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها

فهو مبتدع ضال والانبياء صلوات الله عليهم كلهم منزهون
عن الصغائر والكبائر والكفر ومحمد صلى الله عليه وسلم حبيبه
ورسوله ونبيه وصفيه ونقيه لم يعبد الصنم ولم يشرك بالله
طرفة عين قط ولم يرتكب صغيرة ولا كبيرة قط قال في كتاب العالم
ولم يأمر بشئ نهى الله تعالى عنه ولم يقطع شيئا وصله الله ولا وصف
امرا وصف الله ذلك الامر بغير ما وصف به النبي عليه الصلوة
والسلام وكان موافقا لله تعالى في جميع الامور ولم يبتدع ولم يتقول
على الله غير ما قال ولا كان من المتكلفين ولذلك قال تعالى من يطع
الرسول فقد اطاع الله لانه جعل الرسول قائدا لجميع خلقه من الجن
والانس وامينا على فرايضه وسننه ولذلك قال تعالى وما اتاكم
الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقال في الفقه الاكبر وقد
كانت منهم زلات وخطايا فصل قال في كتاب العالم والرسل
صلوات الله عليهم اجمعين لم يكونوا على اديان مختلفة ولم يكن
كل منهم يأمر قومه بترك دين الرسول الذي كان قبله لان دينهم
كان واحدا وكان كل رسول يدعو الى شريعة نفسه وينهى عن شريعة
الرسول الذي كان قبله لان شرايعهم كانت كثيرة مختلفة ولذلك
قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم
امة واحدة واوصاهم جميعا باقامة الدين وهو التوحيد وان
وان لا يتفرقوا فيه لانه جعل دينهم واحدا فقال سبحانه شرع
لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به
ابراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه وقال
تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول الا يوحى اليه انه لا اله الا
انا فاعبدون وقال تعالى لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم
اي لا تبديل لدين الله فالدين لم يبدل ولم يحول ولم يغير والشرايع
قد بدلت وغيرت لانه رب شئ قد كان حلالا لاناس قد حرمه

على آخرين وربّ الامر الله به الناس كما ونهى عنه آخرين فالشرايع كثيرة
مختلفة والشرايع هي الفرايض **فصل قال** في الفقه الاكبر والكرامات
للاولياء واما الذي يكون لاعداء الله مثل ابليس وفرعون والدجال
مما روي في الاخبار لا نسميها آيات ولا كرامات ولكن نسمّيها
مضار حاجاتهم وذلك لان الله تعالى يقضي حاجات اعداء الله
استدراجا لهم وعقوبة عليهم فيغترّون فيزدادون طغيانا وكفرا
وذلك كلّه جايز **فصل قال** في الوصية والايمان اقرار باللسان
وتصديق بالجنان والاقرار وحده لا يكون ايمانا لانه لو كان
ايمانا لكان المنافقون كلهم مؤمنين وكذا المعرفة وحدها لا تكون
ايمانا لانها لو كانت ايمانا لكان اهل الكتاب كلهم مؤمنين وقد
قال الله تعالى في حق المنافقين والله يشهد ان المنافقين لكاذبون
وقال تعالى في حق اهل الكتاب الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون
ابناءهم وقال في كتاب العالم فالايمان هو التصديق والمعرفة
واليقين والاقرار والاسلام بان يُقرّ بان الله تعالى ربّه ويتيقن
بان الله ربّه ويعرف بان الله ربّه فهذه اسماء مختلفة ومعناها
واحد هو الايمان والاسلام هو التسليم والانقياد لامر الله
وقال في الفقه الاكبر من طريق اللغة يفرق بين الايمان والاسلام
ولكن لا يكون ايمان بلا اسلام ولا اسلام بلا ايمان وهما كالظهر
مع البطن واما الدين فهو اسم واقع على كل من الايمان والاسلام
والشرايع كلها **وقال** في الفقه الابسط ومستقر الايمان القلب
وفروعه في الجسد فان قيل لو كان في اصبعك فان قطعت
اين تذهب الايمان منها يقال الى القلب **وقال** في كتاب العالم
والناس في التصديق على ثلثة منازل منهم من يصدق بالله وبما جا
بقلبه ولسانه ومنهم من يصدق بقلبه ويكذب بلسانه ومنهم
من يصدق بلسانه ويكذب بقلبه فمن صدق بقلبه ولسانه

فهو مؤ

فهو عند الله وعند الناس مؤمن ومن صدق بقلبه وكذب
بلسانه فقد يكون عند الله مؤمنا وعند الناس كافرا
وذلك بان يكون الرجل يكون مونسا بالله ويظهر الكفر
بلسانه في حال التقية فينسمية من لا يعرف انه يبقى كافرا
وهو عند الله مؤمن وقال في رواية ابي يوسف وان عرف
الله وصدق به ومات قبل ان يقر بلسانه مع امكانه فهو كافر
لان الله جعل الايمان في كتابه بجارحة القلب واللسان فقال
قولوا امنا بالله وما انزل الينا الى قوله فان امنوا بمثل ما امنتم به
فقد اهتدوا وقال تعالى والزمهم كلمة التقوى وقال وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم وقال يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
فلم يجعلهم مومنين مع استيقانهم وقال النبي صلى الله عليه وسلم
قولوا لا اله الا الله تفلحوا وقال يخرج من النار من قال لا اله الا الله
فلم يجعل الفلاح والخروج من النار بالمعرفة دون القول وقال في
كتاب العالم ومن صدق بلسانه وكذب بقلبه كان عند الله
كافرا وعند الناس مؤمنا لان الناس لا يعلمون ما في قلبه
وعليهم ان يسموه مومنا لما اظهر لهم من الاقرار بهذه الشهادة
وليس لهم ان يتكلفوا علم القلوب والله يسمي الناس مومنين
وكفارا بما في القلوب ونحن نسميهم مومنين وكفارا بما يظهر لنا
من السنتهم من التصديق والتكذيب والرضى والعبادة وكذلك
كان المسلمون يسمون المنافقين على عهد رسول الله صلى الله
عليه وسلم مومنين بما يظهرون لهم من الاقرار وهم عند الله
كفار بما في قلوبهم من التكذيب والانكار والكفر هو الانكار
والجحود والنفاق اليوم هو النفاق الاول والكفر اليوم
هو الكفر الاول كما ان الاسلام اليوم هو الاسلام الاول
والنفاق الاول انما كان التكذيب والجحود بالقلب

واظهار التصديق والاقرار باللسان وكذلك هو
اليوم فيمن كان وقد نعتهم الله في كتابه فقال اذا جاءك
المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله فقال الله تعالى
والله يعلم انك لرسوله والله يشهد
ان المنافقين لكاذبون وليس تكذيبهم بان ما قالوا كذب
ولكن انما كذبهم بانهم ليسوا في الاقرار والتصديق كما يظهرون
بالسنتهم وانما كلفنا ربنا ان نسمي الناس مؤمنين ويجتنبهم
ونبغضهم على ما يظهر لنا منهم والله اعلم بالسرائر وقد يجتمع
المحبة والبراءة في انسان واحد لعمل صالحا وسيئا فنحبه
على العمل الصالح ونكرهه ونبرأ عن السيئ وهكذا امر الله الكرام
الكاتبين ان يكتبوا ما يظهر لهم من الناس وليسوا من القلوب
بسبيل لان علم القلوب لا يعلمه احد الا الله تعالى او رسول
يوحى اليه فمن ادعى علم القلوب بغير وحي فقد ادعى علم رب
العالمين ومن ادعى انه يعلم من القلوب وغير القلوب ما يعلم
رب العالمين فقد اتى بعظيم واستوجب النار مع الكفار
وقال في الفقه الاكبر اخرج ذرية آدم من صلبه فجعلهم عقلاء
فخاطبهم واقروا بربوبيته فكان ذلك منهم ايمانا فهم يولدون
على تلك الفطرة فمن كفر بعد ذلك فقد بدل وغير ومن آمن
فقد ثبت عليه وداوم وقال في الوصية فالناس على ثلثة
اصناف المؤمن المخلص في ايمانه والكافر الجاحد في كفره
والمنافق المداهن في نفاقه والله تعالى فرض على المؤمن العمل
وعلى الكافر الايمان وعلى المنافق الاخلاص لقوله تعالى
يا ايها الناس اتقوا ربكم يعني ايها المؤمنون اطيعوا وايها
الكافرون آمنوا وايها المنافقون اخلصوا فصل
قال في كتاب العالم وانما يكونون مؤمنين بمعرفتهم وتصديقهم

بالرب جل وعلا ويكونون كفارا بانكارهم للرب تعالى
فاذا اقروا الرب بالعبودية وصدقوا بوحدانيته وبما
جاء به ولم يعلموا ما اسم الايمان واسم الكفر فانهم لا يكونون
بهذا كفارا بعد ان يعلموا ان الايمان خير والكفر شر ومن
وصف التوحيد وجحد محمدا عليه الصلوة والسلام واراد
انتقاصه فهو كافر بالله تعالى لان من كفر بالله كفر بمحمد
وليس من قبل كفره بمحمد كفره بالله قال الله تعالى وما يجحد بآياتنا
الا الكافرون وقال تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك
فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت
ويسلموا تسليما وقال في الفقه الابسط ومن امن بجميع ما يؤمن
الا انه قال لا اعرف موسى وعيسى مرسلين هما غير مرسلين
فهو كافر وكذا من انكر شيئا من خلقه فقال لا ادري من خالق
هذا فانه يكفر بقوله تعالى الله خالق كل شئ فكانه قال له خالق غير الله
وكذلك لو قال لا اعلم ان الله فرض على الصلوة والصيام
والزكوة فانه قد كفر لانه قال تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
وبقوله تعالى كتب عليكم الصيام وبقوله تعالى فسبحان الله حين تمسون
وحين تصبحون فان قال ومن يهذه الاية ولا اعلم تاويلها
ولا تفسيرها فانه لا يكفر لانه مؤمن بالتنزيل ومخطئ في التفسير
فان قال لا اعرف الكافر فهو مثله ومن قال لا ادري اين
مصير الكافر في الجنة او في النار فهو جاحد لكتاب الله تعالى وهو
كافر لقوله تعالى والذين كفروا لهم نار جهنم لا يقضى عليهم فيموتوا
وقال ولهم عذاب الحريق وقال ولهم عذاب شديد وبلغني عن
سعيد بن المسيب انه قال من لم ينزل الكفار منزلتهم من النار
فهو مثلهم وقال في كتاب العالم والمتعلم وحد الله تعالى وآمن
بما جاء من عند الله وشهد على نفسه بالكفر تسمه مؤمنا وان سمى

نفسه کافرا لیس بنفی لے ان احق کذبه علی نفسه وکذا من شهد
علی بالکفر بالکفر او تبرأ من دینی بزعم انه لیس دین الله لانه سمیه
کافرا لانه انما یکذب علی ولکن لسمیه کاذبا ولاجل لے ان اکذب
علیه لکذبه علی لان الله تعالی قال ولا یجرمنکم شنئان قوم علی ان
لا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوی ای لا یحملنکم عداوة قوم
ان ترکوا العدل فیهم وان تبرأ من الله او علی دینه فقد کفر
وکفر الکفار وجهالتهم بالرب عز وجل وانکارهم واحد ونعوتهم
وصفاتهم وعباداتهم کثیرة مختلفة وتعرف ذلک بانک
لا تعبد موصوفهم ولا معبودهم لانهم یصفون الثلثة والاثنین
ویثبتون الشریک وانما یعبدون الذی یصفونه وانت
تصف الواحد وتعبد الواحد فمعبودک غیر معبودهم ولذلک
قال الله تعالی قل یا ایها الکافرون لا اعبد ما تعبدون ولا انتم
عابدون ما اعبد وانهم یقولون ربنا الله وهم فی ذلک
لا یعرفونه لقول الله تعالی ولئن سألتهم من خلق السموات والارض
لیقولن الله قل الحمد لله بل اکثرهم لا یعلمون یقول تعالی اکثرهم
یقول هذا القول بغیر علم قد سمعوا اسم الله تعالی من المومنین
وهم یقولون ما سمعوا من غیر ان یعرفوه ولذلک قال الله تعالی
فالذین لا یومنون بالاخرة قلوبهم منکرة وهم مستکبرون
فصل قال فی الوصیة والمومن مومن حقا والکافر کافر
حقا ولیس فی الایمان شک کما انه لیس فی الکفر شک لقوله
اولئک هم المومنون حقا وقوله اولئک هم الکافرون حقا
وقال فی الفقه الابسط فینبغی ان یقول انا مومن حقا ولا شک
فی ایمانه لحدیث حارثة رضی الله عنه ان النبی صلی الله علیه وسلم
قال له کیف اصبحت قال اصبحت مؤمنا حقا قال النبی صلی الله
علیه وسلم انظر ما تقول فان لکل حق حقیقة فما حقیقة ایمانک

فقال يا رسول الله عرفت نفسي عن الدنيا حتى اظمأت
نهاري واسهرت ليلي فكاني انظر الى عرش ربي بارزا
وكاني انظر الى اهل الجنة يتزاورون فيها وكاني انظر
الى اهل النار وهم فيها معذبون فيها فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم اصبت فالزم اصبت فالزم ثم قال من سره
ان ينظر الى رجل نور الله قلبه فلينظر الى حارثة والحديث
الحارث حدثني حماد ان الحارث بن مالك قدم الكوفة
الى عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما فقال له انك لمومن
قال الحارث نعم اني لمؤمن قال فتقول انك من اهل الجنة
قال الحارث رحم الله معاذا فانه اوصاني ان احذر زلة
ولا احذركم المنافق قال فهل من زلة رايت فقال نشدتك
بالله ليس النبي صلى الله عليه وسلم كان والناس يومئذ
على ثلثة فرق مومن في السر والعلانية وكافر في السر
والعلانية ومنافق في السر فمن اي الثلاثة انت قال اما
انا فاذا نشدتني بالله فاني مومن في السر والعلانية
قال فلم لمتني حيث قلت اني لمومن قال اجل هذه زلتي فاحفظوها
على فرحم الله معاذا وقال في رواية محمد والحارثي والحنفي
وكنا مع علقمة عند عطاء بن ابي رباح فسالة علقمة رحمه الله
فقال يا ابا محمد ان بلادنا قوما لا يثبتون لانفسهم الايمان
ويكرهون ان يقولوا انا مؤمنون فقال وما لهم لا يقولون قال
يقولون انا اذا اثبتنا لانفسنا الايمان جعلنا انفسنا
من اهل الجنة قال سبحان الله هذا من خدع الشيطان وحبائله
وحبله الجاثم الى ان دفعوا اعظم منة الله تعالى عليهم
وهو الاسلام وخالفوا فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم
رايت اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يثبتون الاسلام

العالم ص

لانفسهم ويذكرون ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقال في اللقة الابسط ومن قال انا مومن ان شاء الله او
قيل له امؤمن انت فقال الله اعلم فهو شاك في ايمانه وليس
بمنافق فيقال له قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على
النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وقال
الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلوة من يوم
الجمعة فاسعوا الى ذكر الله فان كنت مومنا فصل عليه واسع
للصلوة ومن يسئل امسلم انت فيقول لا ادري يقال له
قولك لا ادري اعدل ام جور فان قال عدل يقال ارايت
ما كان في الدنيا عدلا اليس في الاخرة عدلا فان قال نعم
يقال اتومن بعذاب القبر ومنكر ونكير وبالقدر خيره وشره
من الله تعالى فان قال نعم يقال له امومن انت فان قال
لا ادري فقل لا دريت ولا فهمت ولا افلحت وقال
في رواية ابي يوسف واسد بن عمرو فان قالوا فانت
عند الله مؤمن فقل اني بعلمي اعلم اني مومن ولا اعزم على الله
في علمه واقول كما قال ابرهيم عليه السلام لما قال له ربه
اولم تومن قال بلى ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه
نفسه فصل قال قال في الرسالة والعمل غير الايمان والايمان
غير العمل فان الله تعالى بعث محمدا صلى الله عليه وسلم يدعوا
الناس الى الاسلام فدعاهم الى ان شهدوا ان لا اله الا الله
وحده والاقرار بما جاء به من الله تعالى وكان الداخل في الاسلام
مؤمنا بريئا من الشرك حرام ماله ودمه له حق المسلمين و
حرمتهم وكان التارك لذلك حين دعي اليه كافرا بريئا
من الايمان حلال ماله ودمه لا يقبل منه الا الدخول في الاسلام
او القتل الا ما ذكر الله تعالى في اهل الكتاب من اعطاء الجزية

وقال تعالى صح

لم تزل

ثم نزلت الفرايض بعد ذلك على اهل التصديق فكان اول ما
عملا مع الايمان ولذلك يقول الله عز وجل الذين امنوا
وعملوا الصالحات واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة وقال
ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا واشباه ذلك من القران
فلم يكن المضيع لعمل مضيعا للتصديق انتقل من اسم
الايمان وحرمته بتضييعه العمل اذا كان كما لو ان الناس
ضيعوا التصديق انتقلوا بتضييعهم من اسم الايمان وحرمته
وحقه ورجعوا الى حالهم التى كانوا عليها من الشرك وما يؤ
اختلافهما ان الناس لا يختلفون فى التصديق ولا يتفاضلون
فيه وقد يتفاضلون فى العمل وتختلف فرايضهم وقال فى كتاب
العالم ولانه لو كان العمل بجميع ما امر الله به والكف عن جميع ما نهى الله عنه
دينه لكان كل من ترك شيئا من امر الله تعالى او ركب شيئا مما
نهى الله عنه تارك الدين ولكان كافرا ذهب الذى بينه
وبين المومنين من المناكحة والموارثة واتباع الجنايز واكل
الذبايح واشباه هذا لان الله تعالى اوجب ذلك كله بين المومنين
من اجل الايمان الذى به حرم الله تعالى دماءهم واموالهم الا بحقه
وانما امر الله تعالى المومنين بالفرايض بعد ما اقروا بالدين
فقال تعالى قل لعبادى الذين امنوا يقيموا الصلوة وقال تعالى
يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام وقال تعالى يا ايها الذين
آمنوا كتب عليكم القصاص وقال تعالى يا ايها الذين امنوا اذكروا
واشباه هذا فلو كانت هذه الفرايض هى الايمان لم يسمهم
مومنين حتى يعملوا بها وقد فصل الله تعالى الايمان من العمل فقال
تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات وقال بلى من اسلم وجهه
لله وهو محسن اى مع ايمانه وقال ومن اراد الاخرة وسعى لها
سعيها وهو مومن فجعل الايمان غير العمل فالمومنون من قبل ايمانهم

وقد اصاب التصديق بغير عمل
ولو كان المضيع للعمل مضيعا للتصديق

واذا كان كافرا

بالله يصلون ويزكون ويصومون ويحجون ويذكرون الله تعالى
وليس من قبل صلوتهم وصومهم وزكوتهم وحجهم بالله يؤمنون
وذلك بانهم آمنوا ثم عملوا فكان عملهم بالفرايض من قبل ايمانهم
بالله ولم يكن ايمانهم من قبل عملهم بالفرايض وقال ولان كثيرا
من الاوقات يرتفع فيه العمل عن المومن ولا يجوز ان يقال
ارتفع فيه الايمان فان الحايض يرفع الله سبحانه عنها الصلوة
ولا يجوز ان يقال رفع عنها الايمان او امرها بترك الايمان
وقد قال لها الشرع دعي الصوم ثم اقضيه ولا يجوز ان يقال
دعي الايمان ثم اقضيه ويجوز ان يقال ليس على الفقير الزكوة
ولا يجوز ان يقال ليس على الفقير الايمان فصل قال في الوصية
وايمان اهل السماء والارض لا يزيد ولا ينقص لانه لا يتصور
نقصانه الا بزيادة الكفر ولا يتصور زيادته الا بنقصان الكفر
وكيف يتصور ان يكون الشخص الواحد في حالة واحدة مؤمنا
وكافرا وقال في كتاب العالم فان الكفر هو الانكار والجحود و
التكذيب ولذلك اذا ترك المؤمن فريضة من غير ان يكفر بها
سمي مسيئا وان تركها كفرا بها سمي كافرا جاحدا لفرائض الله تعالى
واما قول الجهال فهذا من ضعف اليقين فانما قالوا ذلك
لجهالتهم بتفسير اليقين واليقين بالشيء هو العلم بالشيء حتى لا يشك فيه
فليس احد من اهل الشهادة يشك في الله وكتبه ورسله وان
ركب ما ركب وانما يعصيه لان الشهوة ظاهرة غالبة وانما
يغلب عليه الشهوات وما يركب المعصية وهو يعلم انه يعذب
عليها ولكن يركبها لخصلتين اما واحدة فانه يرجوا المغفرة
واما الاخرى فانه يأمل التوبة قبل المرض والموت وربما
يقدم الرجل على ما يخاف ان يضره من طعام او شراب او
قتال او ركوب البحر ولولا ما يرجوا من النجاة من الغرق

اذا ركب البحر او الظفر اذا قاتل ما اقدم على القتال ولا ركب البحر
وقال في رواية ابي يوسف رحمه الله تعالى اما قوله تعالى
زادتهم ايمانا فلم اد منه الزيادة من جهة التفضيل في كل حكم
وفرض يتجدد في عصر النبي عليه الصلاة والسلام وقال في كتاب
العالم ولما كان الايمان غير العمل ولا يزيد ولا ينقص فايماننا
مثل ايمان الملائكة والرسل لانا صدقنا بوحدانية الرب
وربوبيته وقدرته وبما جاء من عنده بمثل ما اقرت به
الملائكة وصدقت به الانبياء والرسل فمن ههنا قلنا ان ايماننا
مثل ايمان الملائكة والرسل لانا امنا بكل شيء امنت به الملائكة
والرسل مما عاينوه من عجايب آيات الله ولم نعاينه نحن نعلم
هم اشد خوفا واطوع لله منا بخصال اما واحدة فانهم كما فضلوا
بالنبوة والرسالة فكذلك فضلوا بالخوف والرغبة وجميع
مكارم الاخلاق على من سواهم والخصلة الاخرى انهم عاينوا
من الملائكة والعجايب ما لم نعاين والخصلة الثالثة انهم كانوا
يعاينون ما ينزل بغيرهم من العقوبة على المعصية فكان ذلك
ايضا مما يحجزهم عن المعاصي وللرسل بعد علينا الفضل في
الثواب على الايمان وجميع العبادة لان الله تعالى كما فضلهم
بالنبوة على الناس كذلك فضل كلامهم وصلاتهم وصومهم
وبيوتهم ومساكنهم وجميع امورهم على غيرها من الاشياء
ولم نظلمنا ربنا اذ لم نجعل لنا مثل ثوابهم وذلك انما يكون
ظلما لو نقصنا حقنا فاسخطنا فاما اذا زاد * اولئك ولم
ولم ينقصنا حقنا واعطانا حتى ارضانا فليس ذلك بظلم
والانبياء والرسل لهم الفضل في الدنيا على جميع الناس لانهم
القادة وهم ائمة الرحمن ولا بد انهم احد من الناس في
عبادتهم وخوفهم وخشوعهم وكلمهم المؤنات في ذات الله تعالى

والاخرى انه انما ادرك الناس باذن الله تعالى الفضل بهم
فلهم مثل اجور من يدخل بدعائهم الجنة **فصل** قال في الفقه الاكبر
ونحن نعرف الله تعالى على ما عرف حق معرفته كما وصف الله سبحانه
نفسه في كتابه بجميع صفاته وليس يقدر احد ان يعبد الله تعالى
حق عبادته كما هو اهل له او يعبده كما امره فاستوى المومنون
في المعرفة واليقين والتوكل والخوف والرجاء والايمان
والتوحيد ويتفاوتون فيما دون الايمان في ذلك كله **وقال** في كتاب العالم
والعبادة اسم جامع يجتمع فيها الطاعة والرغبة والاقرار
بالربوبية وذلك بانه اذا اطاع الله العبد في الايمان به
دخل عليه الرجاء والخوف من الله تعالى فاذا دخل عليه هذه
الخصال الثلثة فقد عبده ولا يكون مؤمنا بغير رجاء ولا خوف
ولكنه رب مومن يكون خوفه من الله اشد وآخر يكون خوفه
اقل ولو كان العمل بالطاعة وحدها في كل شيء عبادة لكان كل
من اطاع غير الله تعالى فقد عبده والرجاء والخوف على منزلتين
واحدى المنزلتين من كان يرجوا احدا او يخافه مخافة ان
ينزل الله تعالى به بلاء على يديه وكذلك يرجوه للخير بان يجريه الله
على يديه فان هذا لا يكون كافرا لان الوالد يرجوا ولده ان ينفعه
ويرجو الرجل دابته ان تحمل له ويرجوا جاره ان يحسن اليه ويرجوا
السلطان ان يدفع عنه فلا يدخل عليه الكفر لانه انما رجاه
من الله تعالى عسى ان يرزقه من ولده او من جاره ويشرب
الدواء عسى الله ان ينفعه به فلا يكون كافرا وقد يخاف الشر
ويفر منه مخافة ان يبتليه الله تعالى به والقياس في ذلك موسى
عليه السلام الذي اصطفاه الله برسالته وخصه بكلامه اياه
قال اني اخاف ان يقتلون ومحمد صلى الله عليه وسلم الذي
خصه الله بكونه حبيبه حيث فر الى الغار فلم يدخل عليهما الكفر

فيما دونه
ماه

يرى انه يملك له من دون الله
ضرا او نفعا فهو كافر والمنزلة
الاخرى من كان يرجوا او يخافه صح

وليس

وليس شئ بأحب الى المومن من الله تعالى وذلك انه ينزل به البلاء
الشديد في جسمه او تنزل به المصيبة الموجعة من الله سبحانه
فلا يقول في سر ولا علانية بيس ما صنعت يا رب فلا يجد في
نفسه بذلك ولا ينزداد له الا ذكرا ولو نزل به عشر عشير ذلك
البلاء من بعض ملوك الدنيا لتناوله وجوره بقلبه ولسانه
عند اهل الثقة حيث لا يسمع ذلك الملك كلامه فالمومن يراقب
الله تعالى في السر والعلانية وفي الحر والبرد وملوك الدنيا
لا يراقبون في السر والعلانية ولا في الكره والرضا والمومن
اذا عصى الله تعالى ليس يكون بمعصيته ذلك مطيعا للشيطان
طالبا لمرضاته يتعمد ذلك وان وافق عمله للشيطان طاعة
ورضا ولا يكون لله عدوا وان ركب جميع الذنوب بعد
ان لا يدع التوحيد وذلك بان العدو يبغض عدوه و
يتناول عدوه بالمنقصة والمومن قد يرتكب العظيم من
الذنب والله تعالى في ذلك احب اليه مما سواه وذلك انه
لو خير بين ان يحرق بالنار او يفتري على الله من قلبه لكان
الاحتراق بالنار احب اليه فصل قال في الرسالة واعلم
اني اقول اهل القبلة مومنون ليست اخرجهم من الايمان
بتضييع شئ من الفرايض ولا نكفر مسلما بذنب من الذنوب
وان كانت كبيرة اذا لم يستحلها ولا نزيل عنهم اسم الايمان
ونسميه مومنا حقيقة ونجوز ان يكون مومنا فاسقا
غير كافر فمن اطاع الله تعالى في الفرايض كلها مع الايمان من
اهل الجنة عندنا ومن ترك الايمان والعمل كان كافرا
من اهل النار ومن اصاب الايمان وضيع شيئا من الفرايض
كان مؤمنا مذنبا وكان لله تعالى فيه المشيئة ان شاء عذبه
وان شاء غفر له ان عذبه على تضييعه فعلى ذنب يعذبه

وان يغفر له ذنبا يغفر وقال في رواية محمد والحارثي وطلحة
والبلخي حدثني واصل بن حيان الاسدي عن زيد بن وهب عن
ابي ذر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات
لا يشرك بالله تعالى شيئا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق
قال نعم وحدثني به عبد الله بن ابي جعيبة عن ابي الدرداء عن النبي
عليه الصلوة والسلام بزيادة قوله وان زنى وان سرق وان
رغم انف ابي الدرداء وحدثني ابو الزبير عن جابر قال قلت
يا رسول الله هل في هذه الاية ذنب يبلغ الكفر قال لا الا الشرك
وقال في الفقه الابسط قال معاذ من شك في الله فان ذلك
يبطل جميع حسناته ومن آمن وتقاطى المعاصي يرجى له المغفرة
ويخاف عليه العقوبة قال السائل لمعاذ اذا كان الشك يهدم
الحسنات فان الايمان اهدم واهدم للسيئات قال معاذ ويلك
ما رأيت اجهل من هذا الرجل وحدثني الحارث بن عبد الرحمن عن
ابي سلم الخولاني ان معاذ بن جبل لما قدم مدينة حمص اجتمعوا
اليه وسألوه شابا وقال ما تقول في من يصلي ويصوم ويحج البيت
ويجاهد في سبيل الله ويعتق ويؤدي زكوته غير انه يشك في الله
ورسوله فقال هذا له النار فقال فما تقول فيمن لا يصلي ولا يصوم
ولا يحج ولا يؤدي زكوته غير انه مومن بالله ورسوله قال ارجو
واخاف عليه فقال الفتى يا ابا عبد الرحمن كما انه لا ينفع مع الشرك
عمل فكذلك لا يضر مع الايمان شيء ثم مضى الفتى فقال معاذ ليس في
هذا الوادي احد افقه بالسنة من هذا الفتى وقال في الرسالة
ولان الهدى في التصديق بالله ورسله ليس كالهدى فيما افترض
من الاعمال ومن اين يشكل ذلك عليك وانت تسميه مومنا
وهو جاهل بما لا يعلم من الفرايض فهل بد من ان تسميه مومنا
بتصديقه كما سماه الله تعالى في كتابه وان تسميه جاهلا بما لا يعلم

من الفرايض فانه انما يتعلم ما يجهل فهل يكون الضال عن معرفة الله
ومعرفة رسوله كالضال عن معرفة ما يتعلمه الناس وهم مؤمنون
وقد قال الله تعالى في تعليمه الفرايض يبين الله لكم ان تضلوا
والله بكل شئ عليم وقال تعالى ان تضل احديهما فتذكر احديهما
الاخرى وقال فعلتها اذا وانا من الضالين يعني من الجاهلين
والحجج من كتاب الله تعالى والسنة على تصديق ذلك ابين واوضح
اولست تقول مؤمن ظالم ومؤمن مذنب ومؤمن مخطئ ومؤمن
عاص ومؤمن جايز ان يكون فيما ظلم واخطاء وجهد بافيه
مع هداه في الايمان او يكون ضالا عن الحق الذي اخطاء و
قول نبي يعقوب عليهم لابيهم انك لفي ضلالك القديم اتظن
انهم عنوا انك لفي كفرك القديم حاش لله ان تفهم هذا من
اذنب ذنبا فهو ظالم مؤمن وليس بكافر ولا بمنافق قال الله تعالى
وذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه فنادى
في الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين
وقال تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم ليغفر لك الله ما تقدم من
ذنبك وما تأخر وموسى عليه الصلوة والسلام حين قتل
الرجل كان في قتله مذنبا لا كافرا واخوة يوسف قالوا يا ابانا
استغفر لنا ذنوبنا انا كنا خاطئين وكانوا مذنبين لا كافرين
وان الناس اذا لم يستحقوا التصديق بالعمل حين كلفوه فان
زعمت انهم مؤمنون تجري عليهم احكام المسلمين وحرمتهم صدقت
وكان صوابا وان زعمت انهم كفار فقد ابتدعت وخالفت
النبي والقران وان قلت بقول من تعنت من اهل البدع
وزعمت انه ليس بكافر ولا مؤمن فاعلم ان هذا القول بدعة
وخلاف للنبي عليه الصلوة والسلام واصحابه وقد سمى عمر
رضي الله عنه امير المؤمنين وسمى علي رضي الله عنه امير المؤمنين

اوامير المطيعين في الفرايض كلها يعنون وقد سمى على رض
اهل حربه من اهل الشام مؤمنين في كتاب القضية او
كانوا مهتدين وهو يقتلهم وقد اقتتل اصحاب رسول آ
صلى الله عليه وسلم ولم تكن الفئتان مهتدين جميعا فما
اسم الباغية عندك فوالله ما اعلم من ذنوب اهل القبلة
ذنبا اعظم من القتل ثم دعاء اصحاب محمد عليه الصلوة
والسلام خاصة فما اسم الفريقين عندك وليستا مهتدين
جميعا فان زعمت انهما مهتديتان جميعا ابتدعت وان
زعمت انهما ضالتان جميعا ابتدعت فان زعمت ان احديهما
مهتدية فما الاخرى وان قلت الله اعلم اصبت وهذا امر
اصحاب محمد عليه الصلوة والسلام وامر السنة والفقه
زعم عطا بن ابي رباح ونحن نصف له هذا وزعم سالم
عن سعيد بن جبير ان هذا امر اصحاب محمد وزعم نافع وعبد
الكريم عن طاوس ان هذا امر عبد الله بن عمر رضي الله عنهما
وقد بلغ عن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه حين كتب
القضية انه سمى الطائفتين مؤمنتين جميعا وزعم ذلك
ايضا عمر بن عبد العزيز وقال ضعوا لي في هذا كتابا ثم انشاء
يعلمه ولده ويامر بتعليمه فكان بمكان من المسلمين فاضل
في كتاب العالم واما من يزعم ان شارب الخمر لا يقبل منه
صلوة اربعين ليلة او اربعين يوما فلست ادري تفسير
الذي يقولون فلا اكذبهم ما داموا لا يفسرونه تفسيرا لا نعرفه
مخالفا للعدل واكذب من روى ان المؤمن اذا زنى خلع الايمان
من راسه كما يخلع القميص ثم اذا تاب اعيد الله ايمانه وارد
على من يحدث عن النبي بالباطل والتهمة دخلت عليه وكل شيء
تكلم به نبي الله سمعناه او لم نسمعه يعني الرأس والعين وما به

ان هذا امر اصحاب محمد صلعم وآله
وانه فارق على هذا صح

والسنة

ونشهد انه كما قال نبي الله ونبي الله لا يخالف كتاب الله وهذا
الذي رووه خلاف القران لانه تعالى قال الزانية والزاني
ولم ينف عنه اسم الايمان وقال تعالى واللذان ياتيانها منكم
فقوله منكم لم يعن به اليهود ولا النصارى وانما عنى به المسلمين
وقوله تعالى ولم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون اي
من لم يومن به حدثنا به بعض مشايخنا عن ابن عمر رضي الله تعالى
عنهما اعلم ان اجهل الاصناف كلها وارداهم منزلة عندي
صنف من الناس يقولون انا نعلم ان الزاني ليس بكافر
وعسى ان يكون الذي يروى ان الزاني اذا زنى نزع منه
الايمان كما ينزع السربال كان صادقا فانا لا نكذبه ويقولون
من مات ولم يحج وقد اطاق الحج فنحن نسميه مؤمنا ونصلي
عليه ونستغفر له ونقضي عنه حجه ولا نكذب من يقول مات
يهوديا او نصرانيا ينكرون قول الشيعة ويقولون قولهم
وينكرون قول الخوارج ويقولون قولهم وينكرون قول المرجئة
ويقولون قولهم ويرون في تحقيق وتزييف اقاويل هولاء
الاصناف الثلثة ويروون في ذلك روايات يزعمون ان
ان نبي الله صلى الله عليه وسلم قالها وقد علمنا ان الله تعالى
انما بعث رسوله ليجمع به التفرقة وليزيد به الالفة ولم يبعث رحمة صح
ليفرق الكلمة ويحرش المسلمين بعضهم على بعض ويزعمون انه
انما جاء الاختلاف بهذه الروايات لان منها ناسخا ومنسوخا
فنحن نروي كما سمعنا فويل لهم ما اقل اهتمامهم بامر عاقبتهم
حيث ينتصبون للناس فيحدثونهم بما قد علموا ان بعضها منسوخ
والعمل بالمنسوخ اليوم ضلالة فياخذ الناس به فيضلون وقد نعلم نعلم صح
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن ليفسر الآية الواحدة
على نوعين فما كان من القران ناسخا فسره ناسخا لجميع الناس

وكذلك المنسوخ فسره جميع الناس منسوخاً واما الاخبار
والصفات التي قد كانت فانه ليس في شيء منه منسوخ
انما دخل الناسخ والمنسوخ في الامر والنهي **فصل** قال في الفقه
الاكبر ولا نقول ان المؤمن لا يضره الذنوب وانه لا يدخل النار
ولا نقول انه يخلد في النار وان كان فاسقا بعد ان يخرج من
الدنيا مؤمنا ولكن نقول ما كان من السيئات دون الشرك
والكفر ولم يتب صاحبها عنها حتى مات مؤمنا فانه في مشيئة
الله تعالى ان شاء عذبه بالنار وان شاء عفى عنه ولم يعذبه
بالنار **قال** في كتاب العالم وما اعلم شيئا من المعاصي يعذب
الله تعالى عليه غير الاشراك وقد علمت ان بعضها مغفور
ولا اعرفها لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم فلست اعرف جميع الكبائر ولا السيئات التي تغفر
والتي لا تغفر لاني لا ادري لعل الله يغفر ما دون الشرك
من المعاصي كلها لانه تعالى قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء فلست ادري لمن يشاء المغفرة منهم
ولمن لا يشاء وقد اعلم انه ان كان الله تعالى يغفر للقاتل فصاحب
النظرة اجدر ان يغفر له وان عذب على النظرة فهو على القتل
اجدر ان يعذب لانه تعالى قال ان اكرمكم عند الله اتقاكم و
صاحب النظرة اذا لم يقتل كان اتقى عن القاتل واما الرجاء
لهما فانهما لا يستويان عندي لاني لصاحب الذنب الصغير
ارجي مني لصاحب الذنب الكبير وانا في ذلك اخاف عليهما
جميعا وانا على صاحب الذنب الكبير اخوف مني على صاحب
الذنب الصغير فانا ارجو لهما واخاف عليهما على قدر اعمالهما
وما استطيع ان امضي الشهادة على احد من اهل المعاصي
من اهل القبلة ان الله تعالى معذبه البتة عليها غير الاشراك

بالله قال الله تعالى لنبيه عليه الصلوة والسلام ولا تقف
ما ليس لك به علم اى لا تقل ما لم تعلمه يقيناً وعلماً ان السمع
والبصر والفواد كل اولئك كان عنه مسئولا وقد جاء
اصل الارجاء من قبل الملائكة حيث عرض عليهم الاسماء
ثم قال لهم انبئوني باسماء هؤلاء فخافت الملائكة الخطاء
ان تكلموا بغير علم تعسفا فوقفت وقالت سبحانك لا علم لنا
الا ما علمتنا وتفسير الارجاء الوقوف اذا سئلت عن
امر لا تعلمه من حلال او حرام او انباء من كان فيقال
الله اعلم به ومن الارجاء ان نرجئ اهل الذنوب ولا نقول
انهم من اهل النار او من اهل الجنة فان الناس عندنا
على ثلثة منازل الانبياء من اهل الجنة ومن قلت له
الانبياء انه من اهل الجنة فهو من اهل الجنة والمنزلة الاخرى
المشركون تشهد عليهم انهم من اهل النار والمنزلة الثالثة
هم الموحدون نقف فيهم ولا تشهد عليهم انهم من اهل النار
ولا من اهل الجنة حتى يكون الله يقضي بينهم ولكنا نرجوا لهم
ونخاف عليهم ونقول كما قال الله تعالى خلطوا عملا صالحا
وآخر سيئا عسى الله ان يتوب عليهم وقال الله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ونخاف
عليهم بذنوبهم وخطاياهم قال في رواية حماد ونقول كما قال
عيسى عليه الصلوة والسلام ان تعذبهم فانهم عبادك وان
تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم وكما قال نوح عليه السلام
ان حسابهم الا على ربي لو تشعرون وكما قال لا اقول لكم عندي
خزائن الارض ولا اعلم الغيب قال في الرسالة وهذا
قول اهل العدل واهل السنة واما ما سماهم به اهل البدع
من اسم المرجئة فانما هو اسم سماهم به اهل الشنآن وقال

فی الفقه الابسط حدثنی رجل عن المنهال بن عمرو عن
ابن عباس رضی الله تعالی عنهما قال قال رسول الله صلی الله
علیه وسلم شرار امتی الذین یقولون انا فی الجنة دون النار
وحدثت عن ابی صبیان قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم
ویل للمثالین من امتی قیل یا رسول الله وما المثالون قال
الذین یقولون فلان فی الجنة وفلان فی النار وحدثت
عن نافع عن ابن عمر رضی الله عنهما قال قال رسول الله صلی الله
علیه وسلم لا تقولوا امتی فی الجنة ولا فی النار دعوهم حتی
یکون الله یحکم بینهم یوم القیمة وحدثنی ابان عن الحسن قال
قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لا تنزلوا عبادی جنة
ولا نارا حتی اکون انا الذی احکم فیهم یوم القیمة وانزلهم
منازلهم فمن قال انی من اهل الجنة فقد کذب لا علم له به
وکذا من قال انه من اهل النار فقد کذب وایس من رحمة
الله تعالی قال فی کتاب العالم والمومن یدخل الجنة بالایمان
ویعذب فی النار بالاحداث فمن قتل نفسا بغیر حق او سرق
او قطع الطریق او فجر او فسق او زنی او شرب الخمر او سکر
فهو مومن فاسق ولیس بکافر وانما یعذبهم بالاحداث
فی النار ویخرجهم منها بالایمان والذنب علی منزلتین غیر
الاشراک بالله فای الذنبین رکب هذا العبد فان الدعاء
له بالاستغفار افضل وان دعوت علیه باللعنة لم تاثم وذلک
بانه ان رکب ذنبا منک وعفوت عنه ولم تدع علیه
کان افضل وان رکب ذنبا فیما بینه وبین الله تعالی بعد ان
کان لم یشرک بالله فرحمته ودعوت له بالمغفرة لحرمة
کان هذا افضل وان دعوت علیه بالهلاک لم تاثم وذلک
بانک تقول یا رب خذه بذنبه وانما تکون آثما اذا انت

یقول الله تعالی عز وجل صح

الشهادة

قلت

الامام واصحابه المظهرين قبل الاشعري لمذهب اهل السنة
فلم تخل زمان من القائمين بنصرة الحق واظهاره كما فصل
في التبصرة النسفيه وكيف لا وقد سبقه ايضا في ذلك
الامام ابو محمد عبد الله بن سعيد القطان وله قواعد وكتب
واصحاب ومخالفاته للحنفيته لا تبلغ عشر مسائل كما في سير
الظهيرية والامام ابو العباس احمد بن ابراهيم القلانسي
الرازي وله ايضا قواعد وكتب واصحاب والف الامام
محمد بن فورك الاصفهاني كتاب اختلاف الشيخين القلانسي
والاشعري كما في التبصرة النسفية **والحقت بها عشرين**
مسئلة كلامية عن روايات الائمة الامام ابي يوسف ومحمد
والحسن بن زياد واسد بن عمرو ويوسف بن خالد السمتي
وعبد الكريم الجرجاني وابي عصمة المروزي وجدتها في كتب
المشايخ المذكورين **واربعين حديثا اعتقادية من مسانيد العلية** بتخريج الامام
محمد بن الحسن والامام ابي محمد الحرشي وابي القاسم طلحة بن محمد
وابي الحسين احمد بن المظفر ومحمد بن عبد الفتاح الانصاري
وابي بكر احمد الكلاعي وابي عبد الله بن حسرو البلخي والقاضي عمر
ابن حسن الاشناني والقاضي ابو زكريا موسى الحصكفي وابي عبد الله
محمد الخوارزمي رضي الله تعالى عنهم **ورتبتها على مقدمة وثلاثة ابواب**
وخاتمة وهي لجميع الاصول حاوية كما سيأتي بيانه
معمما الاشارة للرمز والتلويح في العبارة ومتمما المسائل لمعانيها
اللغوية والطرق لتخريجات الائمة رواما للاختصار وطلبا
لبديع التقصار وانما رتبتها على ذلك اخذا من الفقه الاوسط
والوصية لان المذكور في الكتاب اما المقاصد او ما لا ارتباط بها
والثاني اما ان يكون للشروع في المقاصد على وجه البصيرة
الكاملة توقف عليه اولا الاول المقدمة والثاني الخاتمة والبحث

كما تممها الامام الرازي في التفسير الكبير
وصرح به في اوله

عن المقاصد اما من حيث التصديق باحوال الموضوع للفن
من احوال الصانع اجمالاً وهو الباب الاول واما من حيث
التصديق باحواله تفصيلا فاما ان يكون من صفاته الذاتية
وما يرجع اليها وهو الباب الثاني او من صفاته الفعلية
وما يرجع اليها وهو الباب الثالث وهذا وجه ضبط مسهل
للاستقراره دون وجه حصر عقلي فان من رامه ارتكب
شططا ولما كان من حق من ابتداء في امر ذي بال ان يبتدئ
بالتسمية والتحميد للمنعم المتعال للحديثين المشهورين قال
الامام في بدء كتاب العالم بسم الله الرحمن الرحيم اي متلبسا باسم مختص
بذات جامع لصفات الكمال منها ارادة الاحسان الكثير
وارادة مستمر الافضال ابتدئ المقال فذكر الاسم تنبيه
على ان التلبس والتبرك به دون ذاته المقدس عن التلبس
لا للتعظيم او دفع اليمين كما ظن لاندفاع الضرورة ومنع
المقام مع الخلاف فيه واضافته الى العلم المرتجل للذات
الواجب الوجود المستجمع للصفات الكمالية تنبيه على تعميم
التلبس لجميع الاسماء الدالة على الصفات وليس الاضافة
بيانية بناء على كون الاسم عين المسمى كما ظن ولا بمعنى
التسمية لمنع التلبس وعدم الضرورة ويحتمل ان يكون الباء
للاستعانة وعلى كل وجه يحتمل التعلق باسم او فعل فالاسم
من السمو او من الوسم وعلى كل فاضافته الى الجلالة اما
للاختصاص لذاته وضعا او في الجملة وقال الحمد لله منشياً
للثناء لتعظيم الفاعل المختار او لما يشعر بتعظيم المنعم عرفاً
وهو الشكر لغة وفي الاسمية تنبيه على ان جنس الثناء ثابت له
بلا شائبة احتمال كما في الفعلية المتضمنة للاخبار بحمد نفسه
المحتملة للصدور مع الغفول عن معناه فالمراد بالحمد معناه اللغوي

الاول لقطرب والثاني للاخفش منه

الاول لابي البقاء والثاني لابي اليمين منه

كما في التفسير الكبير في سورة الانعام منه

او العرفي

او العرفی ولکل واحد احتمالات اربعة ارادة الحمد من حیث ہو
او الحامدیة او المحمودیة او المعنی العام لکل واحد منہما والمراد
بلام التعریف الجنس او الاستغراق او العہد الذہنی او
العہد الخارجی وبلام الاختصاص اختصاص الجنس بمدخولہ
او اختصاص الصفة بالموصوف ففی القرینتین ثمانیة
وعشرون وجہا واشار بالوصف بقولہ رب العالمین ای سیدہم
الی ما یلیق بہم من الکمال حالا فحالا الی التنبیہ علی احتیاجہم
الیہ تعالی وجودا وبقاءً ففیہ رمز الی براعة الاستہلال ولما
کان اتمام الحمد بالصلوة لان من لم یشکر نعمة من الخلائق،
لم یشکر نعم الخالق علی ما نطق بہ الاثر واجل منعمی البرایا بانواع
العطایا ہم الانبیاء سیما رسولنا المجتبی وآلہ وصحبہ ائمة
الہدی کما فی شرح التہذیب العصامی وصلی اللہ علی محمد منشأ
للدعاء بارادة الخیرات لصاحب العلا والکمالات من تعظیمہ
فی الدنیا باجراء شرعہ واعلاء ذکرہ وفی الاخری بتشفیعہ لامتہ
وتضعیف اجرہ کما قال حافظ ابن الاثیر الجزری وتبنیہا علی
ان ثناءہ وفق عنایتہ خارج عن الوسع فلذا امرنا ان نکل الیہ
کما فی شرح التاویلات لعلاء الدین السمرقندی واشار،
بالوصف بقولہ سید المرسلین وخاتم النبیین الی مسائل الاولی انہ
الفاضل منہم فی نفسہ الجامع لفضائلہم کما فی الشفاء والمعالم
فان بہ السیادة علی الجمیع کما دل الاضافة الی الجمع المعرف
وہو فی الاصل المتولی للسواد والجماعة الکثیرة ولما کان
من شرط کونہ مہذب النفس قیل لکل فاضل فی نفسہ سید
کما فی المفردات للامام الراغب الاصفہانی الثانیة التنبیہ علی
فضیلتہ من کل واحد منہم ومن الجمیع من حیث الکل کما دل
الاطلاق فہو افضل من جمیع المبعوثین بالشریعة المجددة من

الثمانية والثلاثة عشر على ما رواه ابو ذر الثالثة التنبيه
على عموم خاتميته لجميع المبعوثين من المذكورين ومن المامورين
بالابلاغ مدون الشريعة المجددة من مائة الف واربعة وعشرين
الفا من المذكورين فان كل رسول بنى فهو خاتم الفريقين
لا نبى بعده وقال على عباده الصالحين تكميلا له بانشاء الدعاء
لصلحاء الامة وتنبيها على ان آل النبى العلماء العاملين
فانهم المختصون بالرسول من حيث العلم كما فى المفردات وعلى
التعميم المأمور به فى الدعاء كما ورد فى التشهد وعلى دخول ذوى
القربى منه عليه الصلوة والسلام وصحابته فيهم دخولا اوليا
المقدمة لما كان من حق من حاول علما ان يتصور حقيقته
اولا ليكون على بصيرة فى طلبه ومبتغاه ويعرف اسمه المنوه
لمسماه وموضوعه وحاله من شرف حواه وغاية جهده وجده اه
وما خذ علمه ومبتناه وما هو المطلوب من فحواه كان جديرا
بان يصدر بها الكلام فلذا صدر بها الامام وقال فى الفقه
الابسط مشيرا الى تعريفه واسمه ومبنيها على استيجاب فهمه
اعلم ان الفقه هو التوسل الى علم غايب بعلم شاهد لغة
كما فى المفردات فى اصول الدين وهو الوضع الالهى السابق
لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات وسيانى
بيانه افضل من الفقه فى فروع الاحكام وهى اثار الخطاب الازلى
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع من السببية
والشرطية والمانعية لابتناء ثبوتها عند المكلف على الفقه
فى الدين والتصديق به وابتناء اعماله عليه كما سيشير اليه
ولقوله عليه الصلوة والسلام ما عبد الله بشىء افضل من فقه
فى دين الله رواه الدارقطنى والبيهقى عن ابى هريرة رضى الله عنه عليه
الصلوة والسلام والفقه العام لها عرفا معرفة اى ادراك جزئيات

عن الدليل لان المعرفة ادراك عن اثر كما في المفردات
فليس التقييد بلا دليل كما ظن او الملكة الحاصلة منه او المدرك
من القواعد و المراد بالمعرفة على الاول تهيؤ النفس الناطقة
تهيأ تاما كما هو المعروف المشهور في التعريفات لمعرفة جميع ما
يصح لها من الاعتقاديات و العمليات و ما يجب عليها منهما
كما اشار بعد بقوله اصل التوحيد و ما يصح الاعتقاد عليه مما
للتعريفات الخلافية بين الائمة الاعلام و للاصول الواجبة
الاعتقاد على الانام فهو يشمل القسمين في قسم الفقه في الدين
و يشمل معرفة الاحكام التكليفية على الحقيقة من احكام الواجب
و الحرام و المكروه تحريما مما يجب عليه و يكلف باتيانه و تركه
و غير التكليفية على الحقيقة من احكام المباح و المندوب فعله
او تركه من المكروه تنزيها مما يصح و يجوز للنفس فعله او تركه
سواء كان مساوي الطرفين او مرجحا في قسم الفقه من الاحكام
بلا كلفة في تعميم الكلام و الى ايفاء حق المقام بالتنبيه الاقسام
اجمالا و كفى باحتمال المعاني الصحيحة مع القرائن اللفظية و الحالية
المتضمنة في كل مقام صحة و كمالا و بلاغة الايجاز مع دلالته
المرام بلاغة و جمالا و ليس من اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني
المتعددة مع عدم تعين المراد كما ظن حتى يرد انه غير مستحسن
في التعريفات و اشار الى حده المختص و اسمه بقوله و ما يتعلق بنهما
اي من ملك المعرفة بالاعتقاديات بان يكون المطلوب منها
الاعتقاد فقط هو الفقه الاكبر فهو معرفة النفس عن الادلة ما يصح
لها و ما يجب عليها من العقايد الدينية و المتبادر منها
المعتقدات المنسوبة الى دين محمد عليه الصلوة و السلام
توقفت على شرعه اولا فخرج المعرفة بالمشروعات الفرعية
و بغير الدينيات و خرج علم الله و الرسول بالمعتقدات

لعدم كونه عن الادلة و اعتقاد المقلد لذلك و دخل
علم الصحابة بها و ما ثبت بدلايل العقل الصريح كبعض مسايل
التنزيه و التفاريع الخلافية و اشار الى اسمه الدايل على
شرف مسماه و كونه اصلا لما سواه حيث سماه الفقه الاكبر
لعظم موضوعه و قد سماه المتاخرون بالكلام اشعارا
باخذ اصوله من صريح كلام الملك العلام و ايماءً الى شرفه
بادعاء انه الفرد المتعين عند اطلاق الكلام كما في شرح
التعديل و غيره و اشار الى شرفه و سطوع برهانه بوجهين
الاول بما قال فيه **ولان تتفقه و تتقن الرجل كيف يعبد ربه**
بان يعلم ربه الصانع المتعال بما له من صفات الكمال و يعلم
اركان عباداته و طاعاته **خير له** و انفع **من ان يجمع العلم الكثير**
بلا اتقانه لما هو المهم من دينه كما هو المتبادر من مقابلة
التفقه بالجمع و بين ما ذكر **و قال في كتاب العالم و المتعلم** اي الفعل
الصادر عن قصد كما في المفردات **اتبع** في الوجود المعتبر
للعلم العام بالمعتقدات و الاحكام **كما ان الاعضاء** في غالب
الاعمال **تبع للبصر فالعلم** بالاركان و الشرايط و تحقيق
ما يتوقف عليه اعتبار العلم من الاعتقاد المقارن
مع العمل اليسير بالاقتصار على الواجبات و السنن دون
الاقتصار فيهما لانه لا نفع و لا خروج عن العهدة بالاقتصار
و التقليل فيهما **انفع من العمل الكثير** بالاكثار عليهما من النوافل
مع الجهل في ايقاع الاركان و الشرايط و تحقيق ما يتوقف
عليه من الاعتقاد و ان نفع العمل الكثير معه في الجملة
لوجود اصل الاركان و الاعتقاد و لو بالتقليد و فيه
اشارة الى قوله عليه الصلوة و السلام افضل الاعمال
العلم بالله ان العلم ينفعك معه قليل العمل و كثيره و ان الجهل

لا ينفعك معه قليل العمل ولا كثيره اى مع الجهل فى اصل
الاركان رواه الديلمى والحكيم الترمذى وابن عبد البر عن انس
رضى الله عنه والى ان الفقه فى الدين يتوقف عليه العبادات
ويبتنى عليه اعتبار الطاعات فهو اشرف جميع العلوم كما ان معلومه
اشرف المعلومات الثانى ما قال فيه ولذا لك قال تعالى بعد ما ذكر
عدم استواء القانت وغيره كناية قل هل يستوى الذين يعلمون
والذين لا يعلمون انما يتذكر فذكر الفريقين المتقابلين صريحا ونفى ١ اولوا الالباب ص
الاستواء بينهما بطريق الاستفهام الانكارى بيانا لمزيد فضل
العلم المثمر لعمل من العلم بالدين واصوله وفروعه المتعلقة
باحكام العبادات وهو موقوف على العلم باصول الدين فهو
افضل واشرف من جميع العلوم واشار الى موضوعه وشمول
البحث فيه لاختلاف الائمة فى قوله فى الفقه الاوسط وافضل الفقه
العام للقسمين ان يعلم الرجل وتخصيصه بالذكر لسبقه فى ذلك
وفيه اشارة الى الاخذ من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم انما
العلم بالتعلم رواه الطبرانى والخطيب وابن عساكر عن
ابى الدرداء والبزاز عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنهم الايمان بايه
اى بيا شر اسباب التصديق بالله تعالى الصانع المتصف بصفات الكمال من القاء الذهن وصرف النظر
وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك كما فى شرح المقاصد والشرائع ٢ على ابلغ وجه وآكده ففيه اشارة الى فضل العلم المتعلق باحكام العبادات ص
اى الفرايض والسنن المبتنى على معرفتها عباداته والحدود اى حدود
العقايد والاحكام او الزواجر التى حجبت فاصلة بين العبادات
والسيئات من الاعمال والاعتقادات الزايغات واختلاف الائمة
بالاهتداء والضلالات المبتنى على معرفتها معرفة الهدى والسداد
لان معرفة الاشياء بمعرفة الاضداد كما فى شرح الفقه الاوسط
للفقيه عطاء الجوزجانى واشير اليه فى وجهٍ بقوله تعالى يبين الله

لكم ان تضلوا فانه اذا بين الضلالة بين الهدى لانه ضده
فيجتنب المنهى عنه ويقصد المامور به كما فى البيضاوى وبشير الله الامام
فيما سيأتى وفى بيان الافضل من القسم الاول يتعلم الايمان
بالصانع المتصف بصفات الكمال تلويح الى ان موضوع الفقه
فى الدين احوال الصانع وانه يرجع اليه جميع ما يبحث عنه من الصفات
والافعال من احداث العالم وخلق الاعمال ومباحث النبوة
والامامة والافضال وغير ذلك الى ما يرجع الى صفات الافعال
واختاره القاضى الارموى ومن تبعه من الاشاعرة فالبحث فيه
عن احوال الصانع وشئونه من صفاته الثبوتية والسلبية
وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة ككيفية صدور
العالم عنه وكونه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال
وكيفية نظام العالم كمباحث النبوة والامامة ومباحث المعاد
والسمعيات الراجعة الى التكوين واما اثبات الواجب فيه
بمعنى اقامة البرهان على وجوده كما سيأتى فعند الماتريدية
لاثبات انتهاء جميع الموجودات اليه وكونه مبدأ لها وذلك
يرجع الى صفة التكوين وان لزم من ذلك ثبوت انيته ووجوده
كان الحكيم يثبت انيته واجب الوجود باقتدار الموجودات
اليه وليس مقصوده اثبات كونه مبدأ لجميع الموجودات
وان لزم ذلك منه كما ذكره صاحب المطالع وعند جمهور الاشعرية
القائلين بزيادة الوجود لكون الوجود من احواله وشئونه
الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف سائر العلوم اذ الوجود
انما يلحق موضوعاتها لامر مباين هو العلة المقتضية لوجوداتها
فيكون فيه فضيلة نظرية محمولها الوجود فى الخارج بطريق الوجوب
وموضوعه مطلق الوجود عندهم ولانه لا علم شرعى فوقه
يتبين فيه موضوعه فلا بد من اثباته فيه كما فى شرح المقاصد ولما

ولما ظهر الجهم بن صفوان الترمذي فقال بالجبر المحض وفناء الجنة
والنار قتله سالم بن احور المازني امير مرو من طرف بني امية
كما في النحل الشهرستاني الشافعي ما اشار اليه بقوله فيه ولكن قد بلينا
في عصرنا بمن بطعن في الاعتقاديات علينا من اهل البدع والاهواء
ويستحل الدماء منا ويستطيلون علينا بشيوع بدعتهم ونصرة بعض
ملوك السوء لهم كيزيد بن الوليد ومروان بن محمد من الامويه كما
في تاريخ الخلفاء للسيوطي وغيره فلا يسعنا ولا يجوز لنا ان لا نقيم
ما قامه البراهين اليقينيه من المحظي المريد في الاعتقاديات
غير ما يحسن ارادته منا اي من المتخالفين ومن المصيب المدرك
للمقصود والمحمود فيها وان لا ندب ولمنع المخالفين باقامة الحجج
عليهم وابطال تخيلهم عن الاستطالة انفسنا وحرمنا باستحلال الدماء
كما هو نحلة الخوارج والشيعة وكثير من القدريه ولذا اغروا بعض
الملوك على قتل كثير من اهل السنة فقد ابلينا بمن بقي منا من اهل الاهواء
باظهار الشبه والاغراء الذي هو القتال المعنوي فلا بد لنا في دفعهم
وازالة شبههم من اقامة الحجج الساطعة والبراهين القاطعة التي
في معنى السلاح فقد اشار الى ان البحث فيه والمحاجة صارت من الفروض
على الكفاية دون البدع المنهية وصرح به في الملتقط والنابلسية
والى الاخذ من قوله عليه الصلوة والسلام لا يزال طائفة من امتي
يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة رواه البخاري ومسلم
عن المغيرة بن شعبة وجابر بن عبد الله عنه عليه الصلوة والسلام
حيث حمل على العلماء الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر
المقاتلين مقاتلة معنوية كما في شرح البخاري فيشمل الناهين
عن الاهواء بالطريق الاولى لانها انكر الاشياء او يعمهم والمقاتلين
مقاتلة حسية كما في شرح مسلم للنووي وصرح بفرضيته على الكفاية
امام الحرمين في النهاية والحليمي والبيهقي والغزالي والرافعي والبغوي

والنووی وابن عساکر فی الغرر والروضة والمحرر والارشاد
والتبیین وصرح به الطیبی فی شرح المشکاة والمعلی فی شرح
جامع الجوامع وقال الامام ابن الحجر الهیثمی فی شرح المشکاة انه
آکد فروض الکفایة بل هو فرض عین اذا وقعت شبهة توقف علیها
علیه فالحاجة فیه لیس ما وراء الحاجة المکروهة کما ظن وما روی
عن الامام من نهی ابنه حماد عن المناظرة فی الکلام فانما کان
علی المناظرة بطریق التخطئة والالزام فانه لما قال رایتک
تتکلم بعلم تنهانی قال کنا نتکلم وکل واحد منا کان الظفر علی رأسه
مخافة ان یزل صاحبه ویکفر ومن اراده فقد کفر کما فی المحیط
والخانیة وکذا ما روی عنه من کراهة الخوض فیه ورد مفسرا
بکراهة الخوض فیه کذلک قال فی فتح القدیر وما روی عنه
ان السلف نهوا عنه ولیس سیما راله سیما الصالحین وکذا
ترکه ورد مفسرا بان سیما راله المتوغلین فیه کذلک لیس سیما
الصالحین وانهم انما نهوا عنه وانه ترکه الاحتجاج علی المخالفین
بعد کشف شبههم ودفعهم بالادلة القاهرة کما فی المناقب
الکردریة لوجوب ازالة الشبهة اذا وقعت کما فی الملتقط
والتتارخانیة وکان فیما لا یتوقف علیه اثبات المذهب کما فی
المناقب الکردریة کما فی المصداق للسید ناصر الدین السمرقندی
والتسدید وهو مراد مشایخنا بکراهة ما وراء قدر الحاجة کما فی الزخیرة
لا اثبات المذهب ودفع الخصم فانه محتاج الیه کما فی البزازیة
بل صرحوا بان بیان مذهب اهل السنة من اهم الامور فی التسدید
معاذ الله عن المنع عن تعلم اصل التوحید ومن منع ذلک فقد
رضی بضلال الناس وما روی عن ابی یوسف ان الجهل بالکلام
هو العلم ولا یشمل الوصیة للعلماء لاهل الکلام هو فی کلام
الخالفین من اهل الاهواء کما فی الکردریة وشرح المنهاج للسبکی

//

ابن

ولما ورد عليه ما شاع من شبهة الحشوية انه لو جاز البحث
والمحاجة في الاصول الدينية وما فيه اختلاف الامة لدخل فيه
الصحابة كما دخلوا في المحاجة في الفروع الاحكامية ونقل عنهم
بالشهرة ولما لم يثبت ذلك ثبت كونه من البدع المنهية .
اشار الى الجواب بمنع ذلك كله والحل بوجوه متضمنة لبيان
جدواه الاول ما اشار اليه بتوجيه عدم الدخول بكونه بالتوغل
بقوله في كتاب العالم واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انما لم يدخلوا
ووسعهم ان لا يتوغلوا كما اشار اليه التمثيل فيه اي فيما فيه
اختلاف الامة من الاعتقاديات لان مثلهم بافنائهم الزائغين
بعد كشف شبههم لاصرارهم في اللجاج لم يحوج الى التوغل في
الاحتجاج وصار مثلهم فيه وحالهم كقوم ليس بحضرتهم من يقاتلهم
ويبرز لهم فلا يتكلفون ولا يظهرون الكلفة والمشقة في تعاطيهم
السلاح لدفع من لم يقاتلهم فان تكلف الشيء ما يفعله الانسان
باظهار كلف وايلاع مع مشقة تناله في تعاطيه كما في المفردات
فقد اشار الى وجه عدم دخولهم في المحاجة بالتوغل والمشقة
بعدم الاحتياج حيث لم يستمر في زمنهم البدع والاهواء ولم يقدر
اصحابها على التمادي في الاستطالة واستحلال الدماء والى منع
تركهم البحث فيها اصلا بل تركوا التوغل والتكلف فانه لما ظهر
في اواسط عصرهم اوائل اهل الاهواء من الخوارج والشيعة والقدرية
كشفت فقهاء الصحابة عن شبههم بالحجج الساطعة وبينوا
العقايد الحقة بالبراهين القاطعة وقمعوا مادة الاهواء واستاصلوا
المصرين المتحزبين منهم بالافناء فان امير المومنين عليا رضي الله عنه
كشف عن شبهة الخوارج في مسئلة التحكيم والوعد والوعيد وحاجه
فيها كما في التبصرة البغدادية ولما اصروا وتحزبوا بالنهروان استاصلهم
بالافناء فما انفلت منهم الا اقل من عشرة تفرقوا في البلاد فظهر منهم

بدعتهم بعد عصرهم كما في النخل الشهرستانية واستتاب عبد الله بن سبا
رئيس الشيعة القائلة بالجزول في الامام ونفاه الى المدائن كما في
شرح المواقف والنخل واستتاب القائلين بالعذر ويكون الاستطاعة
من العبد كما في تاريخ الامام بن عساكر والجامع الكبير للسيوطي وخاصم
فيه وفي المشيئة والاستطاعة كما في البصرة البغدادية وكذا
ابنه الحسن رضي الله تعالى عنه وله رسالة في رد القدرية كما في
اوايل شرح المشكاة للشيخ علي القاري وكذا عبد الله بن عمر رضي الله عنه
كما في البصرة وعبد الله بن عباس في مناظرة مع الفوقين حتى
قال كلام القدرية كفر وكلام الحرورية ضلالة وكلام الشيعة
هلك كما في سير النبلاء وناظر ابو موسى الاشعري من قال
كيف يقدر عليه شيئا ثم بعد نبي عليه حيث قال قدر حيث علم وغلب
حيث لم يظلم كما في شرح جمع الجوامع للامام ولي الدين العراقي
والنخل الشهرستانية وروى الحافظ ابو بكر البزار في مسنده
عن عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله عن ابيه عن جده انه
تناظر ابو بكر وعمر رضي الله عنهما في القضاء والقدر وتحاكما
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقضى بان القدر كله من الله
كما قاله ابو بكر رضي الله تعالى عنه وذكره في سير النظيرية وكذلك
في اواسط عصر التابعين فقد ناظرهم من التابعين زيد بن علي
ابن الحسين وله في رسالة في رد القدرية وعمر بن عبد العزيز
وله ايضا رسالة فيه وقد استتاب غيلان الدمشقي من دعاة
القدرية وجعفر بن محمد الصادق وله رسالة في رد القدرية والخوارج
والروافض كما في البصرة البغدادية ولما عاد غيلان الى غيه
افتى بقتله مكحول والاوزاعي فقتله هشام بن عبد الملك ولما ظهر
الجعد بن درهم وقال بخلق القرآن قتله خالد بن عبد الله القسري
بواسط في امارته على العراق كما في شرح السنة للامام البغوي ولما

الناظر

وشرح جمع الجوامع وما روى عنه انه زندقه وانه الف رسالة في
المنع عنه ففي كلام اهل الاهوآء المكفرة كما في التبصرة البغدادية
ومن حمله على اطلاقه فقد جهل اصولهم المقررة وسياتي تفصيله في الباب
الثالث ان شاء الله تعالى وما روى عنه وعن محمد من عدم تجويزهما
الافتآء بمن يناظر فيه ورد مفسرا بكراهته فيمن يناظر فيه للغلبة
والارادة دون اظهار الحق والارشاد كما في الخانية والملتقط
فانهما كانا يناظران فيه كما مر وفي الخانية ومجمع الفتاوى ان المنهي عنه
هو كلام الفلاسفة والخصومة فاما المناظرة فيه على وجه اظهار
الحق فلا كراهة فيها بل هي المامور بها في قوله تعالى وجادلهم بالتي هي
احسن وكذا ما روي عن مالك ان اهل الكلام اهل البدعة محمول
كلام المتقدمين كما يدل التسمية فانه كان خاصا بكلامهم في عصر
السلف كما صرح به البيهقي وكذا ما روي عن الشافعي انه لو علم الناس
ما في الكلام من الاهوآء لفروا منه كما يفرون من الاسد ولان
يبقى الرجل بكل ذنب سوى الاشراك خير له من ان يلقاه
بشيء من الكلام ورأى في اهله ان يضربوا بالجريد وان يطاف
بهم في العشاير ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة فقد
قال البيهقي انما اراد به كلام اهل الاهوآء كمحض العقد واشباهه
فبعض الرواة اطلقه وبعضهم قيده وفي تقييد من قيده دليل
على مراده قال صاحباه الربيع المرادي وابو الوليد المكي دخل
حفص الفرد على الشافعي فقال ذلك وقال لحافظ ابو القاسم
ابن عساكر في التبيين كان الشافعي يحسن الكلام وقد قال
احكمنا ذاك قبل هذا اي الكلام قبل الفقه وتكلم مع غير واحد من ابتدع
واقام الحجة عليه وقطع ناظر حفص الفرد في القرآن فلما قال لخلقه
قال له كفرت بالله العظيم وقطع على ابراهيم بن علية المعتزلي وبين
للحميدي الاحتجاج على المرجئة ولابن مهرم الاحتجاج على منكر الرؤية

والف فيه كتابين كما صرح به في البصرة البغدادية وكذا ما روى
عن احمد بن حنبل انه بدعة وانه لا يفلح صاحب الكلام ابدا فان المراد
منه كلام اهل الاهوآء كما دل عليه تسميته بدعة وهجره للحارث المحاسبي
لذلك فانه لما قال له الحارث نصرت مذهب اهل السنة وارجعت
البدعة قال السنة تحكى البدعة ولا يومن من ان يقع فيها من يسمع
ففي الشفا للقاضي عياض اجمع السلف والخلف من الائمة
الهدى على حكايات مقالات الكفرة والملحدين في كتبهم
ومجالسهم ليبينوها للناس وينقضوا شبهها عليهم وان كان
ورد لاحمد بن حنبل انكار لبعض هذا على الحارث بن اسد
فقد صنع احمد مثله في رده على الجهمية والقائلين بالخلق الثاني
ما اشار اليه بقوله فيه مع ان الرجل الواقف على الخلاف في العقائد
اذا كف لسانه عن الكلام في مختلف العقايد كما قاله الحشوية ومن
يجذو حذوهم وشنعوا على من تكلم فيما اختلف فيه الناس وظهرت فيه
الاهوآء وتصادم الاراء وقد سمع ذلك الاختلاف منهم مع شبههم
لم يطق ولم يقدر ان يكف قلبه عن الميل الى احد الطرفين المتباينين
من الخلافيات او الى آخر لانه لابد ولا فراق للعقب لكونه محل
العقل على المختار كما سياتي ان يكره اي يعاف من جهة العقل
او الشرع كما في المفردات احد الامرين فيهما ارجحان احدهما
او الامرين جميعا ارجحان امر ثالث عنده فاما ان يحبهما اي يريد
ما يراه او يظنه خيرا كما في المفردات من الامرين جميعا وهما مختلفان
متباينان فهذا لا يكون ولا يوجد جمع المتباينين فلا بد ان يميل قلبه
الى امر في ذلك ولا يخلو من ان يكون جورا او عدلا واذا مال
العقب اي عدل عن الوسط الى الجور وهو الميل عن القصد في الطريق
ثم جعل اصلا في العدول عن كل حق كما في المفردات احب اليه وكان
منهم لاستلزام محبة قوم لاعتقادهم لذلك واذا مال العقب

الى الحق اى الاعتقاد فى الشئ المطابق لما عليه ذلك الشئ
فى نفسه كما فى المفردات وعرف اهله اى كونهم اهل الحق عن دليله
كما مر كان لهم وليا اى محبا لان المحبة ثمرة المعرفة على الحق فى الغالب
وفيه اشارات الى مسائل الاولى ان معرفة اهل الحق فى الاعتقادات
وسوالاتهم متوقفة على الحق فيما اختلف وهى متوقفة على البحث
والنظر وسوالاتهم واجبة فكذا ما يتوقف عليه وذلك الثانية
وجوب بيان مذهب اهل السنة ليعرف اهلها ويجب من اتصف به
من المستبصرين ورد مذاهب المخالفين ليجتنب عنها كل احد
ويبغض الزائغين فقد قال مشايخنا رحمهم الله تعالى تعليم صفة
الايمان للناس وبيان خصايل اهل السنة والجماعة من اهم الامور
والف السلف فيها تاليف كثيرة كما فى سير الزخيرة والتتارخانية
واشار اليه بقوله اذا مال الى الحق وعرف اهله كان لهم وليا
الثالثة كون ماهية العلم معهودة واضحة كالوضوح بالنسوق
فى كل محل ذكر موعودا عن البيان الى انه لا يحتد لوضوحه واختاره
المحققون كما فى شرح المقاصد وذهب امام الحرمين والغزالى
الى انه لا يجد لتعسره وذهب الامام الرازى الى انه ضرورى
لانه حاصل وغيره انما يعلم به فلو علم هو بغيره لزم الدور لان
علم كل احد بوجوده حاصل بلا كسب فيكون ضروريا والمطلق
جزء منه فهو اولى بذلك والمراد ان العلم بالشئ يكون لحصوله
بنفسه عند النفس كصفات النفس والعلم بصور الاشياء فانها
تدرك بانها كما صرح به شارح الاشارات فى نمط التجريد
فلا يرد ان الحاصل هو ورد منه بذاته لا بصورته فيكون المطلق
ايضا كذلك وذلك الحصول ليس علما به بل العلم هو حصوله
بصورته ومثاله والفرق بين الحصولين بين ولا شك ان
افراد العلم ليس كل واحد منها نوعا منحصرا فى شخص حتى يكون علم

كل احد بكل واحد من الاشياء حقيقة مغايرة لعلمه بشئ آخر
او يعلم شخص آخر بهذا الشئ بل لها حقيقة مشتركة نوعية او جنسية
واذا حصل فرد منه عند النفس لم يتوجه ان يقال هو معلوم
بالوجه لا بالكنه لان كنه الشئ نفسه و وجهه الامر العارض له
فلا يرد ان تصور الخاص بالكنه والعام ذاتيا للخاص وكلاهما
مم في محل النزاع ولما كان مما ينبه عليه فسره الامام ابو منصور
الماتريدي بانه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به اي
صفة تنكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه لمن قامت به تلك
الصفة من البشر والملك والجن عدل عن الشئ المذكور ليعم
الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل فيشمل ادراك الحواس
وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغيرها
والمؤدى والمركب واعتقاد المقلد المصيب ويخرج الظن
والشك والوهم والجهل فكذا قيل انه احسن التفاسير والحمل
على الانكشاف التام والخلال العقدة واخراج اعتقاد المقلد به
كما ظن لا يوافق مذهب القائل المعتبر لايمانه المشروط بالعلم
في الجملة بالمؤمن به وحسنه كما سيجئ وما يقال ان التصديق قد يكون
بدون العلم والمعرفة وبالعكس فانا نؤمن بالانبياء والملائكة
ولا نعرفهم باعيانهم ففيه نظر لان المراد العلم بما حصل التصديق
ونحن نعلم من الانبياء والملائكة ما نصدق به فامتناع التصديق
بدون العلم بمعنى الاعتقاد قطعي وانما الكلام في العكس كما في
مبحث التقليد من شرح المقاصد وفسره الاشعري بانه الذي
يوجب كون من قام به عالما وتارة بانه ادراك المعلوم على ما هو به
وفيهما دور وفي الاخير مجاز وزيادة ما هو به فان المعلوم ليس
الا كذلك كما في المواقف وفسره جمهور الاشاعرة بانه صفة
توجب لمحلها تمييزا بين المتعلق لا يحتمل النقيض فخرج ادراك

الحواس لانها ليست مميزة بين المعانى وخرج الظن والشك والوهم
والتقليد لاحتمال النقيض فيها الرابعة ان الجهل كذلك مفهوم
الماهية ويفسر تنبيها عليها بانه عدم العلم عمن شانه ان يعلم
مع الاشارة فى الكلام الى قوله عليه الصلوة والسلام المرء
مع من احب ومع التعرض فى المقام الى معظم ما يبحث عنه فى الفن
من الاعراض وهى عند اكثر المتكلمين احد وعشرون نوعا
وعند بعضهم ثلثة وعشرون نوعا او اربعة وعشرون نوعا
كما فى قواعد العقايد الرابع ما اشار اليه بقوله واذا لم تعرف
وتفرق بالدليل المخطئ اى المريد غير ما حسن ارادته وهو الخطاء
الماخوذ به الانسان كما فى المفردات لا يضرك ولا يسوء حالك
فى خصلة وحالة ويضرك بعد اى بعد تلك الحالة فى خصال
غير واحدة واحوال متعددة فاما الخصلة التى لا تضرك فانها انك لا تواخذ
اى لا تجازى مقابلة لما اخذت والاخذ فى الاصل حوز
الشئ بالتناول او القهر بعمل المخطئ اذا لم ترتكبه ولم تتصف به
واما الخصال التى تضرك مع اتصافك بحال المخطئ فواحدة منها اسم
الجهالة فيما يجب عليك معرفة حقيقته من الاعتقادات يقع عليك
بين الناس فتكون مذموما به فى العاجل معاقبا بترك واجب
المعرفة فى الاجل لانك لا تعرف الخطاء فى الاعتقادات عن الدليل
ولا تفرقه من الصواب المحمود بحسب مقتضى العقل او الشرع ولما
ورد ههنا ما شاع من شبهة الحشوية ان اصابة المعتقد
بتقليد سلف الامة تدفع المذمة والمعاقبة على عدم معرفة
خطاء المخالفة بالنظر واقامة الحجة اشار الى منعه بقوله فيه
وهن ضعف وعين عدلا وهو فى الاصل بمعنى التسوية نقل
الى التوسط فى الامور اعتقادا كالتوحيد المتوسط بين التعطيل
والتشريك والقول بكسب الموثر المتوسط بين الجبر والقدر

من المصيب المدرك للمقصود المحمود بحسب مقتضى العقل والشرع كما فى المفردات

وبوجوب التصديق بسبب العقل المتوسط بين الايجاب منه
والاهمال وعملاً كالتعبد باداء الواجبات المتوسط بين
البطالة والتزهيب وخلقاً كالجود المتوسط بين البخل والتبذير
ثم سمي به كل حق لتوسطه بين الافراط والتفريط فمن عين
العدل من الاعتقاديات ووصفه به تقليداً ولم يعرف عن الدليل
جور من يخالفه في الاعتقاد فانه جاهل في ذلك بالجور والعدل لان المعتبر
في معرفة الاعتقاديات هو التصديق البالغ حد الجزم فمن
لم يعرف خطاء المخالف ويجزم به لم يعرف العدل ولم يجزم به
وفيه اشاره الى انه لا يكفي لدفع المعاقبة مجرد التقليد فيما
اختلف فيه من الاصول الدينية بل لا بد من الجزم عن الدليل
في الجملة وقد صرح الائمة بان المقلد في العقايد مطلقا عاص
بترك النظر مستحق للعقوبة والثانية من الخصال المضرة انه
عسى ان ينزل بك وبحشى ان يصيبك من الشبهة ما نزل بغيرك ممن
تشبث بها من اهل الاهواء ولا تدري ما المخرج والمخلص منها لانك
لا تدري ولا تستيقن لعدم جزمك بخطاء المخالف اصيب انت ام مخطئ
في الخلافيات الاعتقادية فلا تنزع ولا تخلص عنها اي عن الشبهة
مما اوردها المخالفون على اهل الحق ومما ذكروها لاثبات مذاهبهم
فانها شبهة في نفس الامر وان كان دليلا عندهم والثالثة من تلك
الخصال انك لا تدري من تحب في الله ومن تبغض فيه وهو من مواجب
الدين واكد ثمرات الايمان وفيه اشارة الى قوله عليه الصلاة
والسلام ان اوثق عرى الاسلام ان تحب في الله وتبغض في
الله تعالى لانك لا تدري ولا تميز عن دليل المخطئ من المصيب في الخلافيات
من اصول الاعتقاديات والمحبة لاهل الحق والبغض لاهل
الباطل من ثمرات معرفة لذلك وفيه اشارات الى سبايل
الاولى انه لا يعذر احد بجهله من المصيب والمخطئ في الخلافيات

والاجماع

ولا بأس المكتفى بالتقليد ان تصيبه الشبهات ولا يدرى
من يحبه ويبغضه من اهل الهدى والضلالات فيجب عليه معرفة
ذلك كله بالنظر فيه والبحث عن دليله ومن منع عن النظر فيه
من الحشوية والظاهرية فقد استروح بالجهالة الشائنة لزوم
وصفه تعالى عند الاستيصاف بمعرفة ما يثبت له تعالى من الصفات
الثبوتية والسلبية ولوازم الالوهية فانه الواجب بقوله تعالى
اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن
كما فى شرائط الراوى من التوضيح والبرهان الساطع ونص محمد
رحمه الله تعالى فى الجامع الكبير على كفر من لم يصف الله تعالى
اذا استوصف ولما كان فيه عسر والله يريد بكم اليسر قال
ابو منصور الماتريدى وشمس الائمة الحلوانى رحمهم الله تعالى
ينبغى ان يستوصف بطريق التلقين كما فى سير الملتقط و
اختاره عامة مشايخنا كما فى المحيط ولو عرف ولم يقدر على الوصف
يحكم بكفره عند من اشترط الاقرار كما فى نكاح المحيط البرهانى
وافتوا بكفر من قال لا اعرف صفة الايمان كما فى سراج الوهاج
ولو حج اليه بالتعرض للوصف فى المقام يشمله لوصف العدل
والاعتقاد فى صفاته تعالى الثالثة ان يمتنعوا به من الاحاديث
الناهية عن التفكر فى صفات الالوهية من رواية ابن عمر
وابن عباس رضى الله عنهم عنه عليه الصلوة والسلام انه قال
تفكروا فى خلق الله تعالى ولا تتفكروا فى الله كما رواه البيهقى
وابو نعيم عن ابن عباس والاصفهانى عن ابن عمر محمولة على النهى
عن التفكر بمجرد العقول من غير اخذ من المنقول كما يشعر به
التفكر جمعا بينه وبين الادلة الموجبة للنظر فيها كيف وقد دل
على فضله وشرف اهله قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو و
الملائكة واولوا العلم حيث قرن شهادتهم على وحدانيته تعالى

بالايمان بها والاحتجاج عليها بالحجج العقلية والنقلية
بشهادته تعالى بنصب الدلائل التكوينية كما فسره الجمهور
فدل على فضل علم اصول الدين الباحث عن احوال الصانع
والموجب للتفكر فيه ودل قوله تعالى في ثمانين آية من آل عمران
على ان المناظرة في تقرير الدين وازالة الشبهات حرفة
الانبياء على نبينا وعليهم الصلوة والسلام وان مذهب الحشوية
في انكار البحث والنظر باطل قطعاً كما في التفسير الكبير فاشار
في الوجوه المذكورة الى ان غاية الفقه في الدين وجدواه
استرشاد المسترشدين وحفظ قواعد الدين من ان تزلزلها
شبه المبطلين والنجاة من العذاب المستحق للذايعين واشار
الى كون ادلته ومبناه ماخوذة من المحكمات النقلية وقال في
الرسالة واعلم ان افضل ما علمتم في امور الدين وما تعلمون الناس الطالبين
لتعلم اموره السنة من قول الرسول عليه الصلوة والسلام
وفعله وتقريره في الاعمال وفيما يدل على الاعتقادات وقول
الخلفاء الراشدين وفعلهم كذلك وفيه اشارة الى قوله
عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتي وسنة خلفاء الراشدين
عضوا عليها بالنواجذ والى وجه التسمية باهل السنة والى
لزوم الاخذ والتعليم ممن انتسب الى السنة كما بينه بقوله وانت
ينبغي لك ان تعرف من اهلها المنتسب اليها الذي ينبغي ان تتعلم منه ذلك
من علمائها وتعلم امور الدين لطلابها واشار الى تعليل الاخذ
من المحكمات والتجنب عن المحدثات بوجهين الاول ما اشار
اليه بقوله فيها ولعمري اي واهب عمري ما في شيء من الاعتقادات
والآراء في اصول الديانات امر يهتدى به في الاعتقادات
ولا الامر المهتدى المهتدى به المطابق للحق فيها الا ما جاء به محكم القرآن
بظاهره كما سيبينه ودعى اليه محمد عليه الصلوة والسلام بقوله وامره وكان عليه

باعد واقصى من مرضات الله تعالى عذر
لاهله اي لمن تمسك بذلك الشيء ولا
فيما احدث الناس المخالفون للسلف
الصالحين من الاهواء في الاعتقادات
وابتدعوا من الآراء صح

اصحابه

اصحابه من الاعتقادات والتمسك فيها بالمحكمات والمشهورات
واقتدى بهم السلف التابعون باحسان زماناً بعد زمان
حتى تفوق الناس وشاعت الاثار المخالفة والتأويلات الزائغة
واما ماسوى ذلك المذكور من الاثار فيها فمبتدع ومحدث لم يشهد له
اصل من الشرع ولا اهتدى الا بما بينه الله تعالى ورسوله
وكشف عنه اصحابه وبين ماسوى ذلك فيما وراءه الامام
ابو اسمعيل الهروي والامام تاج الاسلام السمعاني في الانتصار
والامام محيي الدين الدمشقي في العقود انه قال فرد الله الامام ابي عصمة
المروزي فيما احدث الناس المخالفون لسلف الصالحين من
الكلام الواقع في مباحث الاعراض والاجسام وما يتعلق بهما من الاحكام
العقلية المشوبة بالاوهام فضلات الفلاسفة وما خوذ مما ترجم
من كتبهم الموجودة بالشام مع اوهامهم في اصولهم التي بنوا
عليها الاحكام كما بشير المقالات وقد ترجمها ابتداءً
خالد بن الوليد الاموي وعبد الله بن المقنع في ولايه
عبد الملك بن مروان كما في معيار الجدل لعبد القاهر
البغدادي واحرق عمرو بن العاص كثيراً من كتبهم في فتح الاسكندرية
بامر امير المومنين عمر رضي الله عنه كما في المناقب الكردرية
وكتب السير وفيه اشارة الى انهم كانوا يطلقون الكلام
على كلام المخالفين دون كلام اهل السنة بل يميزونه بتسمية
الفقه الاكبر واصول الدين كما ذكره البيهقي وغيره علماء
بالاثر التمسك بالخبر الثابت عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم واصحابه وطريقة السلف هي في الاصل السبيل
المطروق بالارجل استعير لكل مسلك يسلكه الانسان
في فعل محمود او مذموم والمراد مسلك السلف الصالحين
في العقايد قبل ظهور المخالف والمعاند داياك وكل محدثة

فی الدین لم یشهد لها اصل من اصول الشرع فانها بدعة ای تغییر
للدین و ضلالة فالحمل باعتبار الوصف المعروف شرعا نظیر قوله
فی ترجیح روایة ابن مسعود رضی الله عنه وعبد الله بن عبد الله
کما فی فتح القدیر وحمل علیه فی وجهٍ قوله تعالی والسابقون السابقون
کما فی التمهید والبدعة فی الاصل انشاء شیٍ بلا احتذاء و
اقتداء یعم الحسن والقبیح غلب فی الثانی شرعا وصار خاصًا
بانشاء شیٍ فی الدین بزیادة فیه او نقص بغیر اذن من الشارع
قولًا او فعلًا صریحًا او اشارة کما فی المغرب والفتح المبین
والطریقة وتقسیمها فی الفقه الی الحرام وهو ما ذکر والمکروهة
کزخرفة المساجد والمباحة کالتوسع فی المباحات والمندوبة
کاحداث المدارس والواجبة کادلة المتکلمین انما هو باعتبار
الاصل الثانی ما اشار الیه وقال فی الفقه الابسط والمسند بتخریج حماد
والحسن بن زیاد انه قال حدثنی حماد بن ابرهیم النخعی عن علقمة بن قیس
النخعی الکوفی قال ابراهیم النخعی تابعی جلیل عن ابن مسعود
رضی الله عنه عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال من احدث حدثًا او
او نقصان فی احکام الاسلام من الاعتقادات والاعمال
فقد هلک واستحق النار وهو بمنزلة الهلاک ای بطلان
الشیٍ وعدمه من العالم کما فی المفردات ومن ابتدع وانشاء
بدعة فی الدین فقد ضل وفقد المطلوب منه وعدل عن الطریق
السوی ومن ضل فیه ففی النار واستحقها ان لم تکن ضلالته
مما یکفر وصار محکومًا بها علیه ان کان مما یکفر کما سیاتی
حدث بالسند المذکور انه کان ابن مسعود یقول ویکثر فی وصایاه
ما صدر عن مشکاة النبوة فی النصح البالغ للامة ان شر الامور
ای المضر الذی یرغب عنه من العقاید والافعال والاقوال
محدثاتها التی لم یشهد لها اصل من اصول الشرع وکل محدثة

لکنکر

كذلك بدعة وتغيير للدين وكل بدعة ضلالة وفقدان للمطلوب
من الدين وكل ضلالة في النار وهو قياس مركب من الشكل الاول
ينتج كل محدثة في النار يعني صاحبها من فاعل ومتتبع كما في
الفتح المبين روى معناه اربعة من الصحابة ابن مسعود
وجابر والعرباض بن سارية وعائشة رضوان الله تعالى
عليهم اجمعين وروى عنهم اكثر من اثنين وعشرين طريقا
فقد اشار الى ان مبنى الفقه في الدين محكمات الكتاب ومشهورات
السنة واجماع سلف الامة وفيه اشارات الى مسائل الاولى
ان الدليل النقلي يفيد الاعتقاد واليقين في المعتقدات
عند التوارد على معنى واحد بالعبارات والطرق المتعددة
والقرائن المفهمات واليه اشار بقوله ولا الامر الا ما جاء به
القرآن ودعى اليه محمد صلى الله عليه وسلم وكان عليه اصحابه
واخباره متقدموا الاشاعرة قال صاحب الابكار والمقاصد
هو الحق خلافا للمعتزلة وجمهور الاشاعرة كما في شرح المواقف
مستدلين بان الدليل النقلي مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف
وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص والتقديم
والتاخير والناسخ والمعارض العقلي وهي ظنية اما الوجوديات
فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات فلان
مبناها على الاستقراء كما في المحصول وفي التنقيح ان هذا باطل
لان بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر والعلماء
لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا
قد يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد والاتبطل
فائدة التخاطب وقطعية التواتر وبينه في التلويح والمقاصد
بان من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء
والارض وكاكثر قواعد الصرف والنحو مما وضع لهيئات المفردات

وهيئات التراكيب والعلم بالارادة تحصل بارادته
بحيث لايبقى شبهة كما فى النصوص الواردة فى ايجاب الصلوة
والزكوة وفى البعث اذا اكتفى فيه بمجرد السمع كقوله تعالى
قل يحييها الذى انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم ونفى المعارض
العقلى حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر وذلك
لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الاخر على
ان الحق ان افادة اليقين انما تتوقف على انتفاء المعارض
وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل
اليقين من الدلائل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا
فضلا عن العلم بذلك الثانية ان ذم السلف رحمهم الله تعالى
كالنخعى والشعبى وعطاء ومكحول واضرابهم للكلام ومنعهم عن
الخوض فيه للكلام محمول على كلام المخالفين لاهل السنة من مبتدعة
القدرية المتشبثة بالفلسفة والشيعة وامثالهم الناشئين
فى او آخر زمن السلف الصالحين وعلى المناظرة فيه للغلبة
والايراد والخوض مع المتوغلين فيما لا يتوقف عليه اثبات
اصول الدين واليه اشار بقوله مما احدث الناس من الكلام
فى الاعراض والاجسام فمقالات الفلاسفة عليك بالاثر
وطريقة السلف واياك وكل محدثة لا مطلق الكلام الشامل
لكلام اهل السنة وقواعدهم المأخوذة من الكتاب والسنة
كما ظن وان المنع منه خلاف لدلالة الكتاب والسنة كما مر
فقد سأل عن اصوله جبرئيل عليه السلام لجمع الصحابة الاعلام
واجاب عنها خير البرية تلقيا للدين ومعالم الاسلام كما سيأتى
وجميع المتكلمين من سلف الامة منذ تكلموا فى هذه المسائل مع
الخصوم واثبتوا دلائلها فى التصانيف لم يزيدوا على ما فى
الكتاب من الاشارة الى ذلك بل لم يستخرجوا من فصوص تلك

البحور وان غاصت فيها افكار همم عشر ما فيها من درر الحجج
وغرر المعاني والنكت كما في فصل المعجزات من التبصرة النسفية
والايات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة
والرد على المنكرين اكثر من ان تحصى فكيف يقال ان الرسول
صلى الله عليه وسلم والصحابة رضي الله تعالى عنهم يخوضوا في هذه
الادلة وكانوا منكرين للخوض فيها كما في نهاية العقول الثالثة
ان ما ورد في منع النظر والبحث في الادلة غير ثابت او مأول
فما رواه الديلمي عن عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال اذا كان اخر الزمان واختلفت
الاهواء فعليكم بدين اهل البادية والنساء فقد صرح ائمة
الحديث بان سنده واه ضعيف وعلى تقدير ثبوته يكون
امرا بدين ماخوذ من ظاهر الكتاب والسنة ايجابا على العامة
دون الخاصة للدلائل الموجبة للنظر وما اشتهر من قولهم
عليكم بدين العجائز فلم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم وانما
هو قول سفيان الثوري حين ادعى عمرو بن عبيد المنزلة
بين الايمان والكفر فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي
خلقكم فمنكم كافر ومنكم مومن فلم يجعل الله سبحانه من عباده
الا الكافر والمومن فبطل قولك فسمعه سفيان فقال ذلك
مستحسنا له وهو في الحقيقة امر باتباع ظواهر الكتاب والسنة
والاستدلال بمحكماتها كما استدلت تلك المراة ولو حمل على اطلاقه
صار التخصيص بالعجائز لغوا كما في الكفاية لنور الدين البخاري
ومثله في المضمرات وشرح المواقف ونقل السبكي عن ابي
القاسم القشيري انه قال في رسالته الرد على الكرامية العجب
ممن يقول ليس في القرآن علم الكلام وايات الاحكام الشرعية
نجدها محصورة والايات المنبهة على علم الاصول تربو على ذلك

بكتبه فلا يجد علم الكلام الا مقلدا او ذو مذهب فاسد
قال الامام ابن حجر الهيتمي في فتح الاله شرح المشكاة محل
الذم البليغ والزجر الاكيد ما يؤدي الخوض فيه الى زيغ
او ارتكاب شبهة لا محيص له منها وغير ذلك من المفاسد
التي كانت من اهله في زمن اولئك الائمة واما بعدهم فقد
تميز اهل السنة من اهل البدع وحرروا كتبهم فيه واجتهدوا
في قمع البدع فلا مساغ في ذمه بل هو اكد فروض الكفايات
واليه اشار بقوله ولا لامر الا ما جاء به القرآن فانه جاء
فيه اشارات الى النظر في ادلة اليقين وايات منبهة
على اصول الدين كما قال علي كرم الله وجهه جميع العلم في القرآن
لكن تقاصر عنه افهام الرجال واشار الى ان المطلوب من
نحوي الفقه في الدين ما يعتقده السواد الاعظم من الاصول
الماخوذة من المحكمات بقوله في الفقه الا لبسط والمسند
بتخريج ابي يوسف وحماد انه قال وروى حماد بسنده المذكور
عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم افترقت
بنو اسرائيل في الاعتقاد اثنتين وسبعين فرقة متخالفة وستفترق امتي
اي المجيبون له عونه على ثلاث وسبعين فرقة متخالفة في اصول الاعتقاد
كلهم في النار ومستحقون لها لسوء الاعتقاد الا السواد الاعظم
المصيبين فيه المتبعين لظواهر المحكمات كما بينه فيه
وفي المسند بتخريج حماد والحسن بن زياد انه قال وروى حماد
بسنده المذكور عن ميمون بن مهران الجزري من فقهاء التابعين
عن ابن عباس عبد الله حبر الامة ورواه الديلمي وابن عساكر عنه
وعن ابن مسعود ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال
يا رسول الله علمني ما ينفع في امر الدين قال اذهب الى العلماء
فتعلم القرآن قاله ثلاثا ثم قال له في المرة الرابعة لما الح في السؤال

اقبل الحق واتبعه ممن جاءك به واوصله حبيبا كان الجائي لك
او بغيضا اي مبغوضا لك او مبغضا وتعلم القران ويمل معه
اي مع محكماته كما كشف عنه قوله عليه الصلوة والسلام وليسعكم
القران وما فيه من البيان كما رواه الحاكم والبيهقي والطبراني
وابن عساكر عن معقل بن يسار عنه عليه السلام ولرجوع المتشابهات
اليها بخلاف العكس كما في قوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير
مع قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله لما خلقت بيدي
فمن مال الى المتشابهات واتبعها لم يتبع المحكمات فلم يكن مائلا مع جميعه
وهو المراد لتبادر المعنى العرفي العام في ذلك المقام وهو جمع
ما بين الدفتين لان القران في العرف الكلامي المعنى القائم بذات
الله سبحانه وتعالى وهو لا يقبل التعلم وفي العرف الاصولي بمعنى
القدر المشترك ولا يحمل عليه لانه عرف مستحدث ففيه ايماء الى المنع
عن اتباع المتشابهات بالامر بالميل مع جميعه حيث مال واتباع
ظاهر محكماته بلا جدال فاشار الى ان مسائل الفقه في الدين القضايا
النظرية الاعتقادية الماخوذة من المحكمات واجماع السواد
الاعظم من الامة لا بمجرد العقول كما عليه اهل الاهواء لاستيلاء
غوايل الوهم في بواديها والتباس الحق بالباطل في مباديها فمن
اقتدى بما جاء به الشرع فقد استقام وهدى ومن ترك
هداه واتبع هواه فقد ضل وغوى وفيه اشارات الى مسايل
الاولى ان في ايراد خبر الآحاد في مقام البيان اشارة الى
حصول البيان به الثانية ان المبين قطعي بالمعنى الثاني المشهور فيه
فان القطعي يطلق على ما يقطع الاحتمال اصلا كحكم ثبت بحكم الكتاب
ومتواتر السنة ويكفر جاحده ويطلق على ما يقطع الاحتمال
الناشئ عن دليل مثل تعدد الوضع كحكم ثبت بالظاهر والنص
والمشهور ولا يكفر جاحده كما لخص في كتب الاصول فانه

مشهور رواه اثنا عشر صحابيا علي وسعد بن ابي وقاص وبن
عمر وانس وابو هريرة وابو الدرداء وابن عمرو ومعاوية
وابو امامة وصفوان بن عمرو وواثلة بن الاسقع وعوف بن مالك
وروى عنهم باكثر من اربعين طريقا واجمع العلماء على قبوله وهو
من اعلام الرسالة حيث اخبر بما سيكون فتحقق ما اخبر وتفرقت
اصول المبتدعة الى سبعة المعتزلة والجبرية والشيعة الخوارج
والنجارية والمشبهة والمرجئة وتفرقت فروعها الى اثنتين
وسبعين فرقة كما في الابكار والمواقف والنحل الشهرستانية
والمراد انه الاجابة كما مر ولا مجال للحمل على امة الدعوة كما ظن
لعدم انطباق العدد عليها وتعيين اول الحديث بخلافه
ولا للقول بعدم دخول الناجية مطلقا كما ذهب المرجئة لشمول
وعيد القطعيات لعصاتها بارتكاب الاعمال السيئة ورواية
كلهم في الجنة الا الزنادقة موضوع باتفاق الائمة الثالثة ان
في الحديث دلالة على ان استحقاق تلك الفرق للنار لسوء الاعتقاد
دون السواد الاعظم المصيبين فيه او الافتراق الى الفرق المتباينة
بافتراق اصول الاعتقادات المتباينة دون الاعمال السيئة لانها
مشتركة وما به الافتراق غير ما به الاشتراك وسواء اعتقادهم
لا من حيث الكفر فان جمهور اهل السنة لم يكفروا اهل القبلة
من المبتدعة المأولة في غير الضرورة دون الضروريات اذ
المأول في الضروريات الدينية ليس كالمأول في الاصول
اليقينية لان من النصوص ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره
فتأويله تكذيب للنبي بخلاف البعض كما في شرح التعديل
وشرح المقاصد واتفقوا على ان اهل القبلة من صدق بضروريات
الدين كلها عند التفصيل وانه يخرج منهم من انكر شيئا منها كما في
شرح جمع الجوامع للمحلي او وجد فيه ما يدل عليه من لبس الغيار وشد

ظنه بعض شراح الحديث

ذكر الغزالي تلك الرواية في فيصل التفرقة
وتبعه الامام الرازي فذكرها في تفسير سورة
الانعام وتبعه القره باغي فذكرها في حواشي
العضدية وقد صرح بوضعها الامام
الدارقطني وابن عدي والعقيلي
وابن الجوزي والذهبي في الميزان
وابن حجر العسقلاني في لسان الميزان
والسيوطي في اللآلي المصنوعة

وشدّ الزنّار ونحوه مما جعله الشارع دليلا عليه او لسنب النقص
الصريح اليه تعالى كنفي العلم بالجزئيات والقول بالتجسيم كالانام خا
كما في شرح المقاصد وقد اشار الامام الى جميع ذلك ببيان
في ثلاثة وعشرين موضعا من اصوله في ستة منها يرجع الى الاكفار
بنسبة النقص الصريح اليه تعالى وفي ستة عشر موضعا يرجع الى الاكفار
بانكار ما علم بالضرورة كونه من الدين وفي موضع واحد يرجع الى
الاكفار بتاويل ما علم قطعا كونه على ظاهره وببيان عدم الاكفار
للماول فيما ليس كذلك فليكن ضابطه على ذكر منك الرابعة ان
الفرق الناجية هم الجماعة الكثيرة المتمسكون بمحكمات الكتاب
والسنة في العقايد فانه المنطبق لما عليه الرسول ولما عليه الصحابة
لاينجاوزون عن ظواهرها الا لضرورة مخالفة قطعي عن الدليل
النقلي والعقلي فان حجج الله تعالى تتعاضد ولا تتضاد والحامل
انهم متحدوا الافراد في اصول الاعتقاد وان وقع الاختلاف
في التفاريع بينها اذ لا يعد كل من خالف غيره في مسئلة ما صاحب
مقالة عرفا وما من مذهب من المذاهب الا ولاصحابه اختلاف
في التفاريع فلو اعتبر ما نعا عن اتحاد الفرقة لم تعد واحدة منها
فرقة كما في النحل وغيرها وجميع ذلك انما ينطبق على اهل السنة
لانهم السواد الاعظم المتبعون لظواهر محكمات الكتاب والسنة
والمتفقون في اصول العقايد الآخذون لها عن المحكمات دون
مجرد العقول كالمعتزلة ومن نحذو حذوهم لان جعل العقل موجبا
ينزع الى التشريع ودون المنقول عن غير الرسول واصحابه كالشيعة
المتبعة لما يروى عن ائمتهم لزعمهم العصمة فيهم السادسة
انهم المخالفون في الاصول لسائر الفرق مخالفة كثيرة كمسئلة
الكسب والرؤية بلا كيفية وجواز رؤية اعمى العين بقة اندلس
وجواز رؤية كل موجود واسناد جميع الموجودات الى الله تعالى

وكونه موصوفا بصفات لیست عین الذات ولا غیرها وغیر
ذلک مما لا یوافقهم فیها غیرهم بخلاف غیرهم فان الشیعة توافق
المعتزلة فی اکثر الاصول ولا تخالفها کما ظن الا فی مسائل قلیلة
اکثرها یتعلق بالامامة وما وقع بین اهل السنة من المخالفات
فمسلک فی التفاریع ولما کان مذهبهم اخذ الاصول الدینیة
من محکمات الکتاب ومشهورات السنة واجماع سلف الامة
والتایید بالادلة العقلیة ولم یثبت الاخذ منها سالما عن المعارضة
فی التفاریع الخلافیة بین اهل السنة کما اشیر الیه فی الکشف
وغیره لم یجر التبدیع بمخالفتها باتفاق الائمة وکذا وقع
کثیر من کل فرقة للاخری فی کثیر من الخلافیات کما فی التبصرة
البغدادیة وشرح المقاصد وغیرهما فمن الخلافیات بین جمهور
الماتریدیة والاشعریة ان الوجود والوجوب عین
الذات فی التحقق واختارة الاشعری خلافهم کما سیاتی فی
الباب الاول والاسم اذا اریدبه المدلول عین المسمی و
لا یفهم کالصفات الی ما هو عین والی ما هو غیره والی
ما لیس هو ولا غیره واختاره کثیر منهم کما سیاتی فی الباب
الثانی ویعرف الصانع حق المعرفة واختاره بعضهم و
هو الحق کما فی المنایح للآمدی کما سیاتی فی الباب الثالث
وصفات الافعال راجعة وصفات الی صفة ذاتیه هی التکوین
ای مبدا الاخراج من العدم الی الوجود ولیس عین المکون
واختاره الحارث المحاسبی کما فی معالم السنن للخطابی
کما سیاتی فی الباب الثالث والبقاء هو الوجود المستمر
ولیس صفة زائدة واختاره البلخی والاستاد وکثیر منهم
ولیس ادراک الشم والذوق واللمس صفة غیر العلم فی شانه
تعالی کما سیاتی فی الباب الثانی ولیس احساس الشی ما جدی

المحاسبی

الحواس علما به بل آلته والعقل ليس علما ببعض الضروريات واخباره
كثير منهم ويجب بمجرد العقل فى مدة الاستدلال معرفة وجوده
ووحدته وعلمه وقدرته وكلامه وارادته وحدوث العالم و
دلالة المعجزة على ما صدق الرسول ويجب تصديقه ويحرم
الكفر والتكذيب به لامر البعثة وبلوغ الدعوة والحسن بمعنى
استحقاق المدح والثواب والقبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب
على التكذيب عنده اجمالا عقلى اى يعلم به حكم الصانع فى مدة
الاستدلال فى هذه العشرة كما فى التوضيح وغيره لا بايجاب
العقل بالحسن والقبح ولا مطلقا كما زعمته المعتزلة اما بكيفية الثواب
وكونه بالجنة وكيفية العقاب وكونه بالنار فشرعى واختار
ذلك الامام القفال الشاشى والصيرفى والحليمى وابو بكر الفارسى
والقاضى ابو حامد وكثير من متقدميهم كما فى القواطع للامام
ابى المظفر السمعانى الشافعى والكشف الكبير وهو مختار الامام
القلانسى كما فى التبصرة البغدادية ولا يجوز نسخ ما يقبل حسنه
او قبحه السقوط كوجوب الايمان وحرمة الكفر واختاره المذكورون
والحسن والقبح مدلولا الامر والنهى لحكمة الآمر الناهى كما سياتى مثله
فى الباب الاول والحسن بمعنى كون الفعل بحيث يدرك بالعقل اشتماله
على عاقبة حميدة والقبح بمعنى كونه يدرك به عدم اشتماله على ذلك
عام لما يتصور ان يفعله الله تعالى لكنه لحكمته لا يفعل ذلك
كما فى التبصرة والتعديل والتسديد وكل ما صدر منه تعالى فهو حسن
اجماعا وسياتى التصريح به فى فصل الرد على المرجئة من الباب
الثالث ويستحيل عقلا اتصافه تعالى بالجور وما لا ينبغى فلا يجوز
تعذيب المطيع ولا العفو عن الكفر عقلا لمنافاته للحكمة فجزم العقل
بعدم جوازه كما فى التمهيدات ولا يجوز التكليف بما لا يطاق
لعدم القدرة او الشرط واختاره الاستاذ ابو اسحق الاسفرايينى

كما في التبصرة وابو حامد الاسفرائني كما في شرح السبكي لعقيدة
ابي منصور وافعاله تعالى معللة بالمصالح والحكم تفضلا على العباد
فلا يلزم الاستكمال ولا وجوب الاصلح واختاره صاحب المقاصد
وفقهاؤهم كما في كاشف الطوالع كما سياتي في الباب الثالث
ولا يؤول المتشابهات ويفوض علمها الى الله تعالى مع التنزيه عن
ارادة ظواهرها واختاره مالك والشافعي وابن حنبل والحارث
المحاسبي والقطان والقلانسي كما في التبصرة البغدادية كما
سياتي في الباب الثاني ولا يسمع الكلام النفسي بل الدال عليه
واختاره الاستاذ ومن تبعه كما في التبصرة للامام ابي المعين
النسفي والنفسي ما ذكره الله تعالى في الازل بلا صوت ولا حرف
كما في الارشاد للامام ابي الحسن الرستغفني وهو مذهب السلف
كما في نهاية الاقدام وهو اخبار في الازل واختاره الاشعري
كما في المناهج وكثير من الاشاعرة كما في الصحائف كما سياتي
في الباب الثاني والرويا نوع مشاهدة للروح قد يشاهد
الشيء بحقيقته وقد يشاهد بمثاله كما في التاويلات الماتريدية
والتبصير واختاره مالك والشافعي والاستاذ والغزالي
كما سياتي في الباب الثاني والدليل النقلي يفيد اليقين عند توارد
الادلة على معنى واحد بطرق متعددة وقرائن منضمة واختاره
صاحب الابكار والمقاصد وكثير من متقدميهم كما سياتي في
الباب الاول والمحبة بمعنى الاستحمال لا مطلق الارادة فلا
تتعلق بغير الطاعة واختاره كثير منهم والاستطاعة صالحة
للضدين على البدل واختاره الامام القلانسي وابن شريح
البغدادي كما في التبصرة لعبد القاهر البغدادي وكثير منهم
كما في شرح المواقف واختيار العبد مؤثر في الاتصاف
دون الايجاد فالقدرتان المؤثرتان في محلين وهو الكسب

لا معارم

لا مقارنة الاختيار بلا تاثير اصلا واختاره الباقلاني كما في
الموافق وهو مذهب السلف كما في الطريقة للمحقق البركوي
واختاره الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائني وامام الحرمين في قوله
الاخيران اختاره مؤثر في الايجاد لمعاونة قدرة الله تعالى فلا تجتمع
القدرتان المؤثرتان بالاستقلال ولا يلزم تماثل القدرتين
لان المماثلة بالمساواة من وجه يستوي المتماثلان فيه وان
لم يكن من كل وجه كما سياتي في فصل الاستطاعة من الباب الثالث
ولا يزيد ولا ينقص الايمان اي التصديق البالغ حد الجزم واختاره
امام الحرمين والرازي والآمدي والنووي كما في شرح السبكي
وغيره وليس شكا متفاوت الافراد قوة وضعفا فانه في
التصديق بمعنى العلم وهو شرط للتصديق بالكلام النفسي المعتبر
في الايمان كما في التعديل والمسايرة على ما اختاره الاشعري
في رواية والباقلاني وكثير منهم كما في المسايرة وغيرها فالتفاوت
في العصر الاول بزيادة المؤمن به ولعدة بحسب الكيفيات
من الاشراق واستدامة الثمرات ويعتبر ايمان الناشئ عن البرهان
تقليدا للمخبر واختاره مالك والشافعي وابن حنبل والقطان
والمحاسبي والكرابيسي والقلانسي كما في التبصرة لعبد القاهر
البغدادي ولا استثناء في الايمان بوجوب اعتبار الحال او نهاية
الشك ولو باعتبار المال واختاره الباقلاني كما في شرح السبكي
ويغتم الكافر في الدنيا لعدم كونها نقمة في الحال ولا يكلف الكافر
بنفس العبادات لعدم مقصودية التكليف في الحال وتقبل توبة الياس
واختاره كثير منهم كما في شرح المقاصد والانبياء معصومون عن
الصغاير قصدا وعن الكباير مطلقا واختاره الاستاذ قال
النووي وهو مذهب المحققين من المتكلمين والمحدثين والذكورة
شرط النبوة واختاره كثير منهم والمجتهد يخطئ ويصيب والحق

والاستاذ وابن مجاهد كما في التبصرة البغدادية
والشقي في الحال قد يسعد بالعكس واختاره
الباقلاني ٩٥

عند الله تعالى واحد واختاره المحاسبي والقطان والاستاذ
ابو اسحاق وعبد القاهر البغدادي وكثير منهم كما في الكشف الكبير
كما سياتي كله في فصول الباب الثالث ان شاء الله تعالى وتصح
امامة المفضول واختاره الباقلاني وكثير منهم كما في المواقف وبالموت
يخلق الخروج للروح والازهاق لاقطع البقاء هو وجودي كما في
التبصرة النسفية واختاره القلانسي كما في التبصرة البغدادية
والاعراض لاتعاد واختاره الامام القلانسي وهو احدى الروايتين
عن الاشعري كما في المواقف كما سياتي كله في الباب الثالث
فهذه خمسون مسئلة خلافية في التفاريع الكلامية ذهب اليها
جمهور الحنفية الماتريدية وخالفهم فيها جمهور الاشاعرة بفضل
ان شاء الله تعالى في محله كل منها بنقله ودليله المستفاد من كلام
الامام في كتبه باحد وجوه الاستفادة من العبارة والاشارة
والدلالة والاقتضاء ومن مفهوم المخالفة فانه معتبر اكثريا في الرواية
عندنا كما في حدود النهاية شرح الهداية **الباب الاول في وجوب معرفة الله تعالى**
بالاستدلال **وبيان الايمان الاجمالي** تعالى قدمه في الفقه الاكبر والابسط
لكونه اصل الاعتقادات ولما كان تمام العلم بالادلة وكان المبحوث عنه
في الباب ثابتا بالحديث المشهور الكاشف عن الاصول الاعتقادية
لاهل السنة الوارد في السنة العاشرة قبل حجة الوداع باستفسار
جبرئيل عليه السلام لحضر الصحابة عن خير البرية لكفايتهم في المهمات
لما امتثلوا النهي عن اكثار السوالات ولكون البيان بالسوال
والجواب اثبت في الطوبات آثر على الدليل العقلي وقدمه تنبيها
على اصل اهل السنة من الاخذ من الكتاب والسنة **وقال في الفقه الابسط**
والمسند بتخريج ابي يوسف ومحمد والحارثي وطلحة وابن خسرو
البلخي والانصاري والكلاعي عنه انه قال **حدثني علقمة بن مرثد**
بالمثلثة الكوفي الحضرمي روى عن عطاء وسليمان وعبد الله

بني ورده

بنى بريدة وامثالهم وروى عن الثورى وامثاله عن يحيى بن يعمر
وزان بنصر ابى سليمان البصرى من فقهاء التابعين سمع ابن عباس
وابن عمر وابا الاسود الدؤلى عن ابى عبد الرحمن عبد الله بن عمر رضى الله
تعالى عنهما من فقهاء الصحابة وزهادهم انه قال مؤكدا للخبر ببيان
الحال كنت الى جنب رسول الله عليه السلام لقرب منزلته عنده اذ دخل علينا رجل
فى الصورة والتنوين للتعظيم لانه علم حين الرواية او للتنكير
فهو حكاية حال ماضية والتصور بصورة الرجل بانضمام الاجزاء
وتكاثفها فيصير على قدر الرجل وهيئته ثم يعود الى هيئته الاصلية
كما قال الامام البلقينى وغيره دون افناء الزائد من خلقه
واعادته كما قال امام الحرمين او عدم رؤية الزائد منه كما قال اللارى
لعدم الدليل عليه ورواية النسائى فى صورة دحية الكلبى يخالفها
جميع الروايات حسن اللمة بكسر اللام وتشديد الميم الشعر الذى
يلم بالمنكب متعمما للتادب نحسبه من رجال البادية اذ لا يعرف من
اهل البلدتين فتخطى رقاب الناس الى مجلس الرسول فوقف بين يدى رسول الله
عليه الصلوة والسلام وفى حكاية الحال مع التاكيد للمقال بيان لاستكمال
الاداب لاولى الالباب فقال يا رسول الله ما الايمان سائلا عن شرح
ماهيته لا شرح لفظه او حكمته فان اصل ما انما يسال بها عن الماهيات
وهو فى اللغة مطلق التصديق من آمن وزان افعل لا فاعل
والالجاء فى مصدره فعال وهمزته للتعدية كان المصدق جعل
الغير آمنا من تكذيبه او للصيرورة كانه صار ذا امن من ان
يكذبه غيره ولتضمين معنى الاعتراف والاذعان تعدى بالباء
وفى الشرع اجمالا تصديق واقرار بما علم بالضرورة مجئ الرسول به
ولذا قال مجيبا له عن ماهيته مع بيان متعلقه من المومن به عند
الاجمال من وجه لحصول شرح الماهية فى ضمنه ولكونه الاحق بالتعليم
شهادة اى اقرار وتصديق لانه فى اللغة قول صادر عن علم حصل

بمشاهدة بصر او بصيرة كما فى المفردات اسو اركان الاقرار بلفظ
اشهد او شهدت او ومن او آمنت او اعلم او علمت او بغير
العربية مع احسانها او بترك الفعل كما دل عليه قوله عليه الصلوة والسلام
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فلم يثبت التعبد
من الشارع بلفظ اشهد ان لا اله الا الله والقول الجامع المندفع عنه
الموانع فى معناها انه لا معبود مستحق للعبادة الا الواجب لذاته
فى الواقع كما فى الاطول للفاضل عصام الدين حيث نفى استحقاق
العبادة والالوهية عن جميع ما سوى الواجب لذاته فى الواقع
نفيا عاما للوجود والامكان مفهوما من الاطلاق ويثبت الوجود له
تعالى بطريق البرهان لاستلزام الوجوب وكذا استحقاق العبادة
والالوهية للوجود ويرد حظار المشرك والمعطل ومعتقد
الامكان فانها كلمة جامعة صارت من الكل مدار الايمان،
وبناسب ما ذهب اليه جمهور الائمة الحنفية ومحققوا علماء العربية
من اثبات حكم المستثنى بطريق الاشارة بان اخرج المستثنى
قبل الحكم لئلا يتناقض ثم حكم بالبقى مثلا على الباقى اشارة الى ان
الحكم فى المستثنى خلاف حكم الصدر ويفيد جواز ابدال لفظ البارى
والرازق والرحمن والمحيى والمميت من الاعلام المختصة بالواجب
كما قال الهيثمى ولا يظهر منعه كما ظن ولا يرد عليه ولا يرد عليه ما يرد
على المشهور من تقدير الوجود انه ان اريد المعبود مطلقا لم يستقم
نفيه لوجوده وان اريد المعبود بالحق لم يستقم استثناؤه لكونه
استثناء الكل من الكل ولا يحتاج الى الدفع بان الالهة كلى الحصر
نوعه فى الشخص واسه علم شخصى فحصر الكل فى الفرد رد الاعتقاد
المشركين حدم الانحصار فيه وما يرد عليه من ان العلم الشخصى
ما وضع لشئ بشخصه فلا يجرى فى اسم الله تعالى لعدم ملاحظة شخصه
حين الوضع ولعدم العلم بالوضع كذلك للمخاطبين وانما يفهم منه

ظنه الشيخ على القارى فى شرح المشكاة

هذا الايراد للعلامة صدر الشريعة فى حواشى التوضيح

وهذا الايراد للفاضل عصام الدين فى الاطول

لبد

معين مشخص في الخارج بعنوان منحصر فيه ولا يحتاج الى الدفع بان
المراد بالشيء بشخصه كونه متعينا بحيث لا يحتمل التعدد بحسب الخارج
ولا يطلب منع العقل عن تجويز الشركة فيه وان الواضع هو الله تعالى
وما يرد عليه انه وان كان للفرد الموجود منه فلا يحصل في عقولنا
الا بمفهوم الواجب لذاته والمتصف به محتمل للتعدد كالآلهة بحق
فلا يحصل باستثنائه اثبات ما هو المطلوب على وجه يفيد التوحيد
ولا يرد ما ظن ان الا لو حمل على الاستثناء يصير التقدير لا اله يستثنى
منهم الله فيكون نفيا لالهة يستثنى منهم الله ولا يكون نفيا لالهة
لا يستثنى منهم الله بل اثباتا لها عند القائل بمفهوم المخالفة فهو بمعنى غير
فان الاستثناء ليس وصفا وعلى تسليمه فهو كاشف للزومه
فلا تخصيص ولا مفهوم مخالف مع انه لم يعتبره كليا من علماء العربية
غير ابي عبيد وان لا لا نفي الجنس والجنس من حيث هو شامل لجميع
افراد جنس الالهة التي يستثنى منهم الله ولا يبقى شيء من آلهة
لا يستثنى منهم الله حتى لا يكون منفية او مثبتة ولذا ذهب ابو البقاء
وغيره الى كونها للاستثناء وانه لو حمل على غير يكون المعنى على نفي
المغايرة وليس مقصودا ولذا لم يجز كون الاستثناء مفرغا واقعا
موقع الخبر لان المعنى على نفي استحقاق العبادة والالوهية عما سوى الله
لا على نفي مغايرة الله سبحانه عن كل آله ولا ان يكون خبر اللا مع اسمها
باعتبار كونهما في موضع رفع بالابتداء عند سيبويه لفوات المقصود
فهو بدل من اسم لا على المحل كما ذهب اليه الجمهور ولا يرد عدم
صلاحية الحلول محل الاول لعدم اشتراطه عند المحققين وكذا جوزوا
البدلية في قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن وقولهم اكل الارغفة
جزءا منها ويجوز ان يكون بدلا من الضمير المستكن في الخبر المحذوف
الراجع الى اسم لا او بدلا من الاسم مع لا فانهما كالشيء الواحد
كما قالوا فتكون من بدل الكل من الكل لفظا فلا يرد انه ليس من اقسام البدل

للفاضل عصام الدين منه

ظنه الامام الرازي في شرح الاسماء الحسنى منه

قاله صاحب المغني في الجهة السادسة من الباب الخامس منه بطريق التصحيح منه

جواز كونه بدلا من الضمير المستكن مختار ابي حيان وكونه بدلا من الاسم مع لا مختار ابن هشام والرد عليه للدماميني في شرح المغني منه

ولا يرد عدم استفادة البدلية لان البدل هو المقصود بالنسبة
والنسبة الى المبدل منه سلبية لانه انما وقعت النسبة الى البدل
بعد النقض بالاعلى طريق الاشارة وان محمدا عبده ورسوله الى الخلق جميعا
لهدايتهم وتكميل معاشهم ومعادهم المؤيد بالمعجزات الدالة على صدق
دعواه وهي بالغة الفا كما بينه الذاهدي في الجنبي وغيره واعظمها
القرآن المعجز للثقلين ببلاغته العظيم الشان وفصاحته الباهر البرهان
الباقي على مر الزمان الناسخ دينه لجميع الاديان وفيه اشارات
الى مسائل الاولى ان في الاطلاق اشارة الى عموم رسالته الثقلين
ولا يعتم الملك كما صرح به الحليمي ونقله البيهقي وفي تفسير الرازي
والبرهان التنسفي عليه الاجماع ولا بد من التصريح بالعموم في ايمان من
خصها بالعرب من اهل الكتابين كما لا بد في ايمان منكر بعض الضروريات
من الاحكام من التصريح بجملة ما انكر كما في الفتح المبين الثانية
ان في الوصف بالعبودية في زواية الفقه الابسط المراد بها
كمال العبودية والانقياد المستفاد من الاضافة العهدية
في مقام التوصيف اشارة الى عصمته عن جميع الكبايره ومن
الصغاير عمدا وتابعه فيه مالك ومسلم والترمذي وابو داود
والنسائي الثالثة ان في البيان اشارة الى اشتراط مجموع الشهادتين
في الايمان فلا يكفي الاول كما ظن قيل ولا الآخر ويومن منزل منزلة
المصدر بقرينة العطف او الناصب محذوف بلا كمنة وانهم
اجسام نورانية مبرآت عن الكدورات الجسمانية والذكورة
والانوثة قادرون على التشكل بالاشكال المختلفة سفراء
الله تعالى الى انبيائه صادقون في تبليغ احكامه عباد الله لا كما زعم
المشركون من تألههم مكرمون لا كما زعم اليهود من تنقصهم
لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وتاؤه لتأنيث
الجمع او المبالغة جمع ملك على غير قياس او ملاك من الالوكة

كما هو الاصل عند الاصوليين

اي الرسالة

ای الرسالة فخفف بالنقل والحذف وفی صیغة الکثرة اشارة
الیها کما ورد ما من موضع قدم فی السماء الا وفیه ملک ساجد
او راکع وما یعلم جنود ربک الا هو وکتبه بانها کلام الله تعالی انزلت
علی بعض رسله بالفاظ حادثة علی لسان الملک او نقوش فی
الواح دالة علی کلامه الازلی القایم بذاته تعالی فانه انزل منها
عشر من الصحف علی آدم علیه السلام وخمسون علی شیث و
ثلثون علی ادریس وعشرة علی ابراهیم والتوراة علی موسی
والزبور علی داود والانجیل علی عیسی والفرقان علی محمد علیه
وعلیهم الصلوة والسلام ورسله الی عباده لهدایتهم الی الحق
وتکمیل معاشهم ومعادهم وهم مائة الف واربعة وعشرون
الفا المبلغون لاحکامه المعصومون عن مخالفة اوه بارتکاب
کبیرة مطلقا وکذا صغیرة عمدا وفیه اشارات الی مسائل
الاولی ان المراد بالرسل ههنا الانبیاء علی الترادف فانه احد
استعمالیه کما فی الشفا علی ما بینه روایة النبیین ههنا فیما اخرجه
ابن عساکر عن عبد الرحمن بن غنم الاشعری لوجوب الایمان
بالجمیع الثانیة ان المراد بهم البشر کما دل الاضافة العهدیة اذ لم
یکن من الجن نبی کما ذهب الیه الجمهور وحملوا قوله تعالی یا معشر الجن
والانس الم یاتکم رسل منکم علی ما یعم الواسطة وقالوا ارسلهم
رسل البشر کما دل قوله ثم فلما قضی ولوا الی قومهم منذرین وقوله
انا سمعنا کتابا انزل من بعد موسی لان ظاهرها انهم کانوا یهودا
ولذا لم یقولوا من بعد عیسی مع تاخره کما قال السهیلی وغیره
ولا من الملک وما ورد من الرسالة فیهم محمول علی المعنی اللغوی
کما فی الحواشی النسفیة لعصام الدین وغیرها الثالثة ان فی اجمال
عدد الکتب والرسل اشارة الی کفایته فی مقام الاجمال ولقائه
ای رؤیته فی الآخرة بمعنی الانکشاف التام بالبصر بلا مقابلة

کالخطابی والعسقلانی والهیثمی والتفسیر الاخیر
لظنه الشیخ علی القاری فی شرح المشکاة

ولا مسافة بينه تعالى وبين المؤمنين الرائين على ما فسره الآمدي
وفي المقاصد ان النظر الموصول بالى انما بمعنى الرؤية او ملزوم لها
او مجاز متعين فيها وكذا اللقاء بشهادة النقل والاستعمال
والعرف ووافقه في رواية اللقاء مالك والبخاري ومسلم
وابو داود والنسائي عن ابي هريرة وابي ذر وتفسيره بالجنة
او الانتقال الى دار الجزاء كما ظن صرف عن الظاهر ومستدرك
بقوله واليوم الآخر من ايام الدنيا او آخر الاوقات المحدودة
وهو من يوم الموت الى آخر ما يقع في القيامة من سؤال
الملكين وتعذيب القبر وعذابه والبعث والجزاء والحساب
والميزان والصراط والجنة والخلود فيها والنار وخلود الكفار
فيها كما ذكره جمهور الشراح على ما بينه ما ورد في رواية عمر بن
الخطاب رضي الله تعالى عنه وتؤمن بالبعث بعد الموت و
تؤمن بالجنة والنار والميزان رواه البيهقي في البعث وابو
القاسم اللالكائي في كتاب السنة وفي رواية عبد الرحمن
ابن غنم الاشعري وبالموت والحيوة بعد الموت والحساب
والميزان والجنة والنار رواه ابن عساكر وكذا في رواية
للبخاري وغيره عن ابي هريرة فاليوم مجاز عن الوقت الممتد
الكثير كما في التيسير في قوله تعالى يوم تاتي السماء بدخان مبين
كما يتجوز به عن الوقت اليسير كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ
دبره مجازا مشهورا كما في الاصول والقدر اي وان تؤمن بتقدير
الاشياء اي بان الله تعالى قدر الخير والشر قبل خلق الخلائق
وان جميع الكائنات متعلق بقدره وهو عند السلف من الصفات
المتشابهة وعند المتاخرين من الماتريدية يرجع الى صفة الفعل
لكونه بمعنى جعل كل شيء على ما هو عليه كما في الارشاد والتبصرة
وعند الاشاعرة القضاء هو الارادة الازلية المقتضية

لنظام الموجودات على ترتيب خاص والقدر تعلق تلك
الارادة بالاشياء في اوقاتها المخصوصة وهو تفصيل قضائه
السابق بايجادها في المواد الخزئية المسماة بلوح المحو والاثبات
كما ذكره البيضاوي في شرح المصابيح وغيره خيره وشره بدل
الكل والرابطة بعد العطف وفيه توضيح مع التاكيد لتكرر العامل
مفيد للتعميم كله من الله تعالى او كائنا منه بعلمه وقضائه فقال السائل
صدقت فيما قلت وعجبنا من تصديقه رسول الله صلى الله عليه
وسلم لانه كلامه يدل على جهله بالمسئول عنه وكذا تصديقه مع جهل
اهل البادية بالاحكام الدينية فشاع التعجب وهو انفعال النفس
من الشئ الذي وقع خارج العادة فقال يا رسول الله شرائع الاسلام الشريعة
في الاصل المورد الى الماء نقل الى الاحكام الخزئية التي يتهذب
بها المورون معاشا ومعادا لكونها موردا لما هو سبب
الحيوة الابدية سواء كانت منصوصة من الشارع او راجعة
اليه ولذلك قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا والنسخ
والتبديل يقع فيها ويجوز فيطلق على الاصول الكلية اطلاقا
شايعا والاسلام في الاصل الطاعة والانقياد فيلازم باعتباره
الايمان نقل الى الانقياد في الاعمال الظاهرة ومشروعيتها تلازم
الايمان ومن ثمة كان نسبة الاسلام اليه كالطهر الى البطن و
لم يعتبر مدونه في رواية الشرائع عنه خرجها الامام ابو يوسف ومحمد
والحارثي وابن عبد البتاح الانصاري وطلحة بن محمد والكلاعي
وابن حسنون والبلخي في مسانيد الامام وهم ائمة الحديث وثقات
المقام فلا يصح ما ظن انه لم يصح عن احد من ائمة الحديث والمسئول عنه
الاصول دون جميع الخزئيات بدلالة مقام السوال فينطبق على
ما بينه الرسول فقال اقام الصلوة اي المكتوبة على ما بينه رواية مسلم
اي الاتيان بها محافظا على اركانها وشروطها من التقديم و

والتعديل والمداومة عليها من الاقامة اى الملازمة والاستمرار
وحمله على ما يقوالها او يتمم لها من الاقامة اخت الاذان
كما ظن بعيد لغة ومعنى والصلوة فى الاصل الدعاء بخير
نقل الى افعال واقوال مخصوصة غالبا مفتتحة بالتكبير مختتمة
بالتسليم كذلك فدخلت صلوة الاخرس والمومى وقد يطلق
على الاصل فيصير مجازا عوفيا تشبيها للداعى فى تخشعه بالمصلى
وقيل ماخوذ من الصلوة وهو عرق متصل بالظهر يمتد منه عرقان
فى الوركين يقال لهما الصلوين لانهما يتحركان اذا ركع المصلى
وسمى ثانى خيل السباق مصليا لاتيانه مع صلوى السابق
وايتاء الزكوة هى لغة الانماء والتطهير نقل الى المخرج من الانعام
والنقدين والحبوب لانه انما يوخذ من نام بعلوغه النصاب
مطهر عن الخبائث المعنوية وصوم فى الاصل مطلق الامساك
نقل الى امساك مخصوص الغرض منه فى شهر رمضان سمى به
لانهم لما ارادوا وضع اسماء الشهور وافق اشتداد حر
الرمضاء فيه كما قيل لكنه مبنى على كون اللغات غير توقيفية
والاصح خلافه وقد روى الديلمى وابو الشيخ عن انس عنه
عليه الصلوة والسلام انه قال سمى رمضان لانه يرمض
الذنوب وفى رواية مسلم وتصوم رمضان وفيه دليل
على عدم كراهة اطلاقه وانه ليس من اسمائه تعالى كما ظن
وما ورد فى اثر ضعيف من اطلاقه عليه تعالى ماول كما فى قوله
فان الدهر هو الله وحج البيت الحرام اى قصده باعمال مخصوصة
فى وقت مخصوص لمن استطاع اليه سبيلا اى طريقا متميز
عن نسبة الاستطاعة فاخر عن الجار ليكون اوقع والمراد
الاستطاعة المجازية من سلامة اسبابه من الزاد والراحلة
والوسط وسلامة آلاته ومن امن طريق غالب فى حق الآفاقى

قاله البيضاوى

ظنه بعض المالكية وتبعه صاحب القاموس فذكر رمضان من جملة الاسماء الحسنى

فيفيد اشارة الى انه بالعجز عما ذكر وان قدر على المشى لا يكون
مستطيعا والى انه يسقط بعدم الاستطاعة بخلاف نحو
الصلوة والصوم والاغتسال بجميع اعضائه عند قدرته استعمال
الماء يسقوطه الى بدله عند عدمها من الجنابة المؤدية الى
تعفن البدن المؤذى للملائكة كما فى الشفاء سميت بها لكونها
سببا لتجنب الصلوة فى حكم الشرع كما فى المفردات وذكره
فى المقام لمزيد الاهتمام فانه بقية من دين ابراهيم على نبينا
وعليه الصلوة والسلام كما فى شرح الجامع الصغير للمناوى
ولتوقف الصلوة وتمام الحج عليه وتابعه فى رواية الاغتسال
عن الجنابة ابو داود والترمذى والدارقطنى وابن حبان
عن ابن عمر والتاج السبكى عنه وعن بن مسعود والبيهقى
والالكائى عن عمر رضى الله تعالى عنهم وفى اكثر الروايات
ذكر بدله الشهادة لكنها دخلت فى الايمان فلم تذكر فى
بيان الاسلام فى حديث ابى هريرة وابى ذر رضى الله تعالى
عنهم اجمعين فقال السائل صدقت فتعجبنا وازداد واسمر
تعجبنا لتصديقه رسول الله فى بيان المسئول عنه كانه اى السائل
يعلمه مع خفائه على اهل البادية فقال يا رسول الله وما الاحسان
اى الايقان والاتقان فى الايمان والاسلام كما فى شرح
مسند الامام لدلالة سياق الكلام وكونه معهودا بينهم لذكره
فى الايات الكثيرة نحو قوله تعالى بلى من اسلم وجهه لله وهو
محسن ان الله يحب المحسنين بل جزاء الاحسان الا الاحسان
كما فى فتح المبين ولذا حمل عليه الرسول عليه الصلوة والسلام
وقال مجيبا ان تعمل به نعم باطلاقه عمل القلب والجوارح
وتابعه التاج السبكى فيه وفى رواية للبخارى عن ابى هريرة ولابى
داود والطيالسى عن بن عمر رضى الله تعالى عنهم ان تخشى الله

كانك تراه اى مستحضرا كونك بين يدى الحق ليكسب ذلك
كمال العبادات والاعراض عن العادات فان لم تكن تراه فى هذه
النشاءة للقصور فلا تغفل فانه يراك فالفاء دليل الجواب وتعليل
الجزاء لان ما بعدها لا يصلح للجواب لكونه رويته للعبد
حاصلة مطلقا ففيه اشارات الى مسائل الاولى انه ليس
الشرط على ظاهره لكونه فى متحقق ولكون الحكم اولى بالنسبة
الى النقيض فهو للتهييج للاستحضار المذكور فى كل حال الثانية
ان فيه اشارة خفية الى عدم وقوع روية الله تعالى فى الدنيا
وهذا فى حق الامة واما فى حق الرسول فى المعراج فمختلف فيه
وقد صرح بذلك رواية مسلم عن بن عمر رضى الله تعالى عنهما
عنه عليه الصلوة والسلام انه قال لن يرى احد منكم ربه
حتى يموت ورواية ابن ماجة والطبرانى عن ابى امامة عنه
عليه الصلوة والسلام انه قال لن تروا ربكم حتى تموتون
الثالثة ان فى النفى بلم لكونه لوقوع الممكن كزيد لم يقم بخلاف
لا كالحجر لا يطير اشارة الى امكان روية الله تعالى فى الدنيا
ولذا سألها موسى على نبينا وعليه السلام اذ لا يجوز ان يسأل
نبى ما لا يجوز على الله تعالى لاستلزامه الجهل بالله سبحانه واختلف
فى رؤيته كما فى الشفاء فقال صدقت قال السائل فاذا فعلت
ذلك المذكور من الامور فانا محسن اى موصوف بالاتقان
فى الايمان والاتقان فى الاسلام محكوم به فى تلك الحال
عند الله والناس كما دل الاطلاق قال الرسول عليه الصلوة
والسلام نعم اذا انت موصوف بذلك فقال صدقت فيما قلت
وبلغت وتابعه ابو بكر البزاز فرواه عن انس بلفظ فاذا فعلت
ذلك فقد احسنت قال نعم وفى الاطلاق اشارة الى انه
يقول انا مومن انا مسلم من غير استثناء فان المحسن يشملهما

وقد ورد التصريح بها فی روایة احمد بن حنبل وابی داود
الطیالسی والبیهقی فی البعث واللالکائی فی السنة عن عمر
رضی الله عنه بلفظ فاذا فعلت هذا فانا مومن قال نعم
وعقیب بیان الاسلام فاذا فعلت هذا فانا مسلم قال نعم
وفی روایة ابن عساکر عن ابی موسی الاشعری وعبد الرحمن بن
غنم الاشعری والطبرانی وابن مندة عن ابن عمر رضی الله تعالی
عنهما والبزار عن انس کذلک فقد روی ترک الاستثناء
فی الایمان والاسلام خمسة من الصحابة الاعلام وذلک
فی مقام تعلیم معالم الدین اکد دلیل علی عدم جوازه عند
المسترشدین فانه وان اوهم فقد اوهم خلاف الیقین وفی
تخصیص المذکورات من سایر الضروریات تنبیه علی انها
معظم شعار الاسلام بها یتم الاستسلام ولیس لاستیفاء افراد
الاحکام وفی ایراد الافعال المضارعة فی الایمان والاحسان
تنبیه علی الاستمرار التجددی فی جمیع الارکان فقال یا رسول الله
متی الساعة ای وقت قیامها سمیت القیامة بها مع طول زمانها
اعتبارا باول ازمنتها فانها تقوم بغتة فی ساعة حتی ان من
تناول لقمة لایمیل حتی یبتلعها والساعة جزء غیر معین من
الزمان کالآن فقال رسول الله ما المسئول عنها ای الساعة من
حیث وقتها فانه کما یقال سالت عن زید المسئلة یقال مسئلة
عنها وهو الاستعمال الاکثر فلا یرد ان حق الظاهر ان یقال
ما المسئول عنه لیرجع الضمیر الی اللام ما یعلم من السائل لاستوائهما
فی عدم العلم بوقت قیامها انما علمها عند ربی وبیانه فی الاستزار
فی العلم بانه مما استاثر الله تعالی به کما ظن لیس مفهوم الکلام و
غیر لازم فی المقام فان الانبیاء لایعلمون من الغیب الا ما علمهم الله
ووقت الساعة لیس منه ولذا اکد النفی بزیادة الباء وفی الباری

وقد اطبق البیانیون علی ذلک
منه

ظنه الشیخ ابن حجر العسقلانی فی شرح البخاری
وتبعه السید علی القاری فی شرح المشکاة
منه

وعزه روى الحميدى عن سفيان عن مالك بن مغول عن اسماعيل
ابن رجا عن الشعبى ان عيسى عليه الصلوة والسلام سال جبريل
عن ذلك فانتفض باجنحته فقال ما المسئول عنها باعلم من السائل
فسوله ليظهر للحاضرين بجواب الرسول انه لا يعلم وانه لا يجاب
عما لا يعلم وانه لا يستنكف من قول لا ادرى فانه نصف العلم
ولكن لها اشراط جمع شرط بالفتح العلامة والمراد علاماتها الدالة
على قربها من كون اسعد بالدنيا لكع بن لكع اى لئيم بن لئيم
وان توضع الاخيار وترفع الاشرار وتملك ابل البادية اهل
الحاضرة بالغلبة وتشييدهم المبانى وكثرة السرارى وعلاماتها
الدالة على غايته قربها من قيام المهدى وكثرة الهرج وخروج
الدجال ونزول عيسى عليه الصلوة والسلام وفيض المال حتى
لا يقبله احد وانحسار الفرات عن جبل من ذهب وخروج
دابة الارض ويأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها
وغير ذلك مما بين فى الاحاديث الصحيحة وسيفصل فى نحو تمة
ان شاء الله تعالى **فنى من الخمس التى استاثر بها** اى تفرد بها دون غيره
وفيه اشارة الى ابطال التنجيم والكهانة ونحوهما **فقال تعالى ان الله**
عنده علم الساعة اى علم وقت قيامها عند الله تعالى لا يعلمه غيره فاياكم
ان تاتيكم بغتة وانتم مغترون بالجبوة الدنيا **وينزل الغيث**
اى للوقت الذى يعلم الصلاح فى انزاله فيه لعباده وبلاده
ويعلم ما فى الارحام ذكرا م انثى حى ام ميت وما صفاته ووقت
ولادته **وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا** اى ما يعمل فى مستقبل العمر
من خير او شر **وما تدرى نفس باى ارض تموت** اى باى بلد او يوم وفى نسبة
العلم الى الله تعالى والدراية الى العبد ايذان بانه ان اعمل
حيلته وبذل وسعه فى تعرف ما هو لاحق به من كسبه وعاقبته
لا يدركه فكيف بغيره عالم ينصب له دليل **ان الله عليم خبير** هو العالم

نظام

بظواهر الاشياء وبواطنها بتفاصيلها وجملها ماكان ومايكون فقال
صدقت فى كل مابلغت ثم قفى ببتشديد الفاء اى ولى فلما توسط الناس
اى بلغ وسط مجتمعهم لم نره فقال صلى الله عليه وسلم ان هذا
اعظم الملائكة قدرا سفير الوحى وهو اسم اعجمى سريانى معناه عبد الله
وفيه اشارات الى مسائل الاولى انه تشكل بشكل البشر واليه اشار
بقوله ان هذا جبرئيل بكونه جسما نورانيا فى غاية اللطافة قابلا لتشكل
ليراه الحاضرون ويسمعوا سواله والجواب وبصورة البشر
اذ الاستيناس بالجنسية التى هى علة الضم الثانية ابلغ لليراه
على صورته الاصلية من البشر الا من ايده الله تعالى فاطاق رؤيته
اشار بقوله فلما توسط الناس لم نره ففى الرؤية عنهم دون
الرسول صلى الله عليه وسلم ولذا رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم
مرتين على صورته الاصلية الثالثة ان الاسم اذا اريد به المدلول
عين المسمى كما اشار اليه البيان ويشير اليه الامام ولذا اجيب
بالمدلولات من المسميات فيما مر وليس فيه دليل على كونه غير المسمى
كما ظن بناء على انهما لو اتحدا لعلمها جبرئيل من علمه باسمائها فان
سواله للتعليم لا التعلم ولعدم استلزام العلم بالشئ ترك السؤال عنه
للاستكشاف ونحوه انما كم ليعلمكم معالم دينكم لسبب سواله فنسبة التعليم
اليه مجاز والمعلم حقيقة هو النبى عليه الصلوة والسلام والمعالم جمع
معلم اى موضع العلم اطلق على اصول الدين الشامل للايمان
والاسلام والاحسان وفيه اشارات الى مسائل الاولى
ان تلك الاصول والاركان مدار الدين وبها يعلم اليقين
واليه اشير ببيان تلك الاصول بمعالم الدين وان مطلق الدين
يشمل الكل الثانية ان فى الاضافة اليهم اشارة الى ملابسة كونهم
المبلغين وان الناس ياخذون منهم الثالثة كون البيان المذكور
شاملا لجميع مايرجع اليه الدين من الامور الاعتقادية والعملية

لاشتماله على جملها مطابقة وتفاصيلها تضمنا والبه اشار
بجمع المعالم وبينه رواية ابن حبان بعلمكم امر دينكم وبيانها
بالشرايع او مجملها او طريق سؤالها كما ظن صرف عن ظاهر بيانه
وتقريب للطايف معانيها وقد عرفوا الدين بانه وضع الهي
سايق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات فقوله
وضع اي تخصيص كالجنس وقوله الهي احترز عن سار الاوضاع
الصناعية وغيرها وقوله سايق احترز عن الاوضاع الالهية
الغير السايقة كتخصيصه تعالى انبات الاراضي والاشجار
في بعض الاماكن بالاحايين المعينة له وقوله لذوي العقول احتراز
عن الاوضاع الالهية السايقة لا بالاختيار كالوجدانيات السابقة
من هي فيه الى غايتها وقوله المحمود احتراز عن الاختيار المذموم
كاختيار الكفر فانه وضع الهي عند من يقول بخلق افعال العباد
وارادة غير الحسن وقوله الى الخير بالذات اي الى ما وعد الكريم
من الكرامات فالخير حصول الشئ لما من شانه ان يكون حاصلا له
اي بنا سببه وعليه ثم اشار الى تعدد طرقه قال في رواية
الحارثي والحصفكي وحدثني حماد عن ابرهيم عن علقمة عن ابن مسعود رضي الله عنه
فالحديث مشهور رواه احد عشر من الصحابة امير المؤمنين عمر
وابن عمر وابن مسعود وابن عباس وابو موسى الاشعري
وابو عامر الاشعري وابو هريرة وابو ذر وانس وجرير بن عبد الله
وعبد الرحمن بن غنم الاشعري رضي الله تعالى عنهم وروي عنهم من اكثر
من اثنين واربعين طريقا وقد مر ما في بعض طرقه من الزيادات
لزيادة ضبط لبعض الرواة او اقتصار البعض على المهمات وفصل
تلك المعالم منها في الابتداء على ما يبين في الكتاب تفصيلا لكونه
اكد بيانا وتاصيلا وادرب ضبطا وتحصيلا فقال في الفقه الاكبر فاعلم
ان اصل التوحيد اي مبنى التوحيد وما يلزم على العبد في الاعتقاد

ظنه الشيخ علي القاري في شرح
مسند الامام

وما يصح ويثبت بالدلائل الاعتقاد عليه اى يعتقده العبد ويصدق
جزما استدلالا او تقليدا يجب ان تقول آمنت بالله واجب لذاته المبدئ
لكل ما عداه المتصف بصفات الكمال الذاتية والفعلية الراجعة
الى تكوينه الشامل لارسال الرسل وانزال الكتب بالملائكة
والقدر من الخير والشر وغير ذلك واليوم الآخر من البعث والحساب
وغير ذلك مما ثبت فى المعاد وفيه اشارات الى مسائل الاولى
الايمان هو الاقرار والتصديق كما دل عليه البيان بالشهادة
الثانية توقف التوحيد عليها وكونها ركنين للايمان ولذا اكد
باعتراض الوجوب المحمول على الشرعى العام فى المقام دون الاعم
منه كما ظن اذ لا يعم المشترك الثالثة ان من تمكن من الاقرار
ولو سرا ولم يقر لا يكون مؤمنا وان حصل له التصديق الرابعة
ان هذا العلم يسمى بعلم التوحيد ايضا وملائكته وكتبه ورسله قد مر بيانه
وفيه اشارات الى مسائل الاولى ان الاصل فى الاعتقاد
هو الايمان بالمبدا والمعاد وان ما عطف يرجع الى الايمان
بهما ولذا قدم الاخير الثانية الاخذ من قوله تعالى ولكن البر
من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين الثالثة
ان نزول الكتب على الرسل بواسطة جنس الملائكة ولذا قدمها
لالقوة الايمان بهم لكونهم اخفى كما ظن لان التفاوت فيه خلاف
المذهب ولا لتقديم الافضل اذ الكتب افضل بالاجماع
من الملائكة الرابعة ان المذكور انما بيانا واكتفى بفضيلا
من بيان كلمتى الشهادة ولذا عقب به فى الحديث والبعث بعد الموت
اى بعض الابدان من القبور وفى التصريح به بعد الاشارة
اليه باليوم الآخر رد على الفلاسفة المنكرين له والقدر خيره وشره
مر بيانه كله من الله تعالى اى بخلقه تعالى وارادته كما بينه وقال فى الفقه الابسط
لم يفوض الاعمال الى احد تنصيصا فى الرد على القدرية وفيه

ظنه الشارح ابن بهاء الدين

ظنه الشارح السيناني

اشارات الی مسائل الاولی ان کونه من الله تعالی بخلقه تعالی
دون مجرد الاقدار والتمکین الثانیة الاخذ من قول علی رضی الله عنه
امر الله تعالی بالخیر تخییرا ونهی عن الشر تحذیرا ولم یعص مغلوبا
ولم یطع مکرها ولم یمل تفویضا فهو امرین امرین لاجبر ولا تفویض
والاستطاعة تملک بها الذی ان شاء ملک رواه الاصبهانی
وابن عساکر الثالثة ان الایمان بالقدر بمعنی الایمان بالتقدیر
للخیر والشر وعدم تفویض الاعمال الی العباد کما زعمه القدریة
لا بمعنی الجبر علیهم والیه اشار ببیان القدریة وقد کتب فیه الحسن
البصری الی الحسن بن علی رضی الله عنه یسأله عن القضاء والقدر
فکتب الیه الحسن رضی الله عنه من لم یؤمن بقضاء الله وقدره
خیره وشره فقد کفر ومن حمل ذنبه علی ربه فقد فجر وان الله تعالی
لا یطاع استکراها ولا یعصی بغلبة لانه تعالی مالک لما ملکهم وقادر
علی ما اقدرهم فان عملوا بالطاعة لم یحل بینهم وبین ما عملوا،
وان عملوا بالمعصیة فلو شاء لحال بینهم وبین ما عملوا فان لم یفعل
فلیس هو الذی جبرهم علی ذلک ولو جبر الخلق علی الطاعة
لاسقط عنهم العذاب ولو جبرهم علی المعصیة لاسقط عنهم
العقاب ولو الهم کان ذلک عجزا فی القدرة ولکن لله فیهم
المشیئة التی غیبها عنهم فان عملوا بالطاعة فله المنة علیهم،
وان عملوا بالمعصیة فله الحجة علیهم رواه الهروی فی شرح المشکاة
واشار الی تنویر المرام لمخالفة کثیر فی المقام بوجهین الاول
ما اشار الیه بقوله فیه والناس صابرون الی ما خلقوا لیختارون ما خلق له
وارید منهم والی ما جرت به المقادیر من الختم علی سعادة او شقاوة
یعنی ان الناس صابرون الی ما ارید منهم من خیر وطاعة
او شر ومعصیة وما جری به التقدیر علیهم وصارفون اختیارهم
الیه البتة بلا انفکاک لاستلزام تخلف المراد عن الارادة

ای بقضائه وما یتوقف علیه من العلم به کما
اشیر الیه بالحکم بالکفر وسیاتی فی فصل
خلق الاعمال بتفصیله

نفض

نقصا فی الربوبیة تعالی عن ذلک علوا کبیرا الشئ ما اشار الیه
بقوله وان ما اصابک من المقادیر لم یکن مقدرا علی غیرک لیخطئک الی غیرک
وانما هو مقدر علیک اذ لا یصیب الانسان الا ما قدر علیه وان
ما اخطأک منها لم یکن مقدرا علیک لیصیبک لانه بان یکون ۵
اخطأک انه مقدر علی غیرک ای فرغ مما اصابک او اخطاک
من خیر وطاعة وشر ومعصیة فما اصابه لک مختوم فلا یمکن
ان یخطئک وما اخطاک فسلامتک منه مختوم فلا یمکن ان
یصیبک لانها سهام صائبة وجهت من الازل بحسب
ما یقع من اختیارات العباد فلابد ان تقع موافقها ولا ینفعک
ما علم الله فی الازل لاستلزام الانفکاک انقلاب العلم
جهلا تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا وفیه اشارات الی مسائل
الاولی انه کتب جمیع المقادیر بحسب ما یسبق من اختیارات
العباد وجف القلم به فلا یقع الا ما کتب من المقادیر والیه
اشار بقوله والی ما جرت به المقادیر واوضحه ما روی ابن
عباس فی بعض الطرق لهذا الحدیث واعلم ان الامة لو اجتمعت
علی ان ینفعوک بشئ لم ینفعوک الا بشئ قد کتبه الله لک
وان اجتمعوا علی ان یضروک بشئ لم یضروک الا بشئ قد کتبه الله
علیک رواه الترمذی وابن منده والبیهقی واحمد
ابن حنبل وعبد بن حمید وابن مردویه عن ابن عباس رضی الله عنهما
الثانیة ان الناس صائرون بالاختیار الی ما خلقوا له
وتعلق به العلم الازلی دون الجبر والاضطرار فیه لانه انما یتعلق
تعلق بالماهیة علی ما هی علیه فی الواقع والیه اشار بقوله صائرون
ولم یقل مضطرون وبینه الامام بقوله فی فصل خلق الاعمال
کتبه فی اللوح المحفوظ بالوصف دون الحکم ای بان یفعله
العبد باختیاره فان القدرة والارادة متوقفان علی العلم

وعلمه تعالى وان كان فعليا اى غير مستفاد متبوعا فى الوجود فهو
تابع للمعلوم فى الماهية ومطابق له على ما هو عليه من الاختيار
العميم فافهمه فانه الصراط القويم الثالثة ان فى ايثار صيغة
الخطاب فى مقام الاخبار اشعار بالتبرك بلفظ الحديث
المشهور عن عشرة من الصحابة على وبن مسعود وابن عباس
وابى بن كعب وزيد بن ثابت وسلمان وابى الدرداء وعبادة
ابن الصامت وانس وخباب بن الارت المروى عنهم باكثر
من اثنين وعشرين طريقا والحساب اى استعمال عدد الاعمال
جليلها ويسيرها بالنسبة الى الاكثر لان الاحاديث تواترت
بدخول قوم الجنة بغير حساب كما قال الحافظ ابن الاثير كما فى شرح
المسايرة وبه صرح عبد القاهر البغدادى والقرطبى والغزالى
وهى مخصصة عموم حكم التقسيم فى النظم الكريم او محمولة على نفى
حساب المناقشة ففى البحر يرفع حساب المناقشة عن الانبياء
والمبشرين بالجنة وبعض المومنين دون حساب العرض بان
يقال فعلت وعفوت فلا يخالف تقسيم القران كما ظن ومن
يرفع عنه الحساب يرفع عنه الميزان كما صرحوا به والميزان وله كفتان
وعمود ولسان يزن به جبرئيل عليه السلام كما روى ابو قاسم
اللالكائى فى كتاب السنة عن حذيفة بن اليمان والموزون صحايف
الاعمال على ما عليه الجمهور بان يحدث الله فيها الثقل بحسب
درجاتها عنده كما فى المسايرة فتوضع صحايف الحسنات
فى كفة وصحايف السيئات فى اخرى بعد الحساب اظهارا للعدل
واظهارا لشرف بعض المومنين واعلاما للفضل ويكون ميكائيل
امينا عليه كما فى نوادر الاصول وفى التصريح بهما بعد الاشارة
باليوم الاخر رد على المنكرين من المعتزلة والجهمية والرافضة
وفى الافراد اشارة الى انه ميزان واحد لجميع الامم والاعمال

ظنه الشارح على القارى
منه

وماورد

وما ورد بصيغة الجمع فللتعظيم كما قاله الجمهور فان كفتيه كاطباق
السموات والارض كما فى شرح المسايرة **والجنة** دار الثواب
الحاوية على ثمانية جنة الفردوس وهى اعلاها وجنة عدن وجنة
النعيم ودار الخلد ودار القرار ودار الجلال وجنة المأوى و
دار السلام كما فى التيسير نقلاً عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما
سميت بها اما تشبيها بجنة الارض وان كان بينهما بون اى كل
بستان ذى شجر يستر باشجاره الارض واما لستر نعمها كما اشير اليه
بقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين كما فى المفردات
والنار دار العقاب الحاوية على سبع طبقات جهنم ولظى والحطمة
والسعير وسقر والجحيم والهاوية كما فى تفسير البيضاوى وابن عطية
وهو الترتيب الثابت بكثير من الاحاديث المرفوعة والموقوفة
على اكابر الصحابة رضى الله تعالى عنهم سميت بها للهيبها المباينة للحاسة
حق واقع **كله** تاكيد للرد على المنكرين للحساب والميزان من تلك
الفرق والمنكرين للجنة والنار من المتفلسفة المؤولة فالجنة فوق
السموات السبع والنار تحت الارضين السبع كما اختاره الاكثرون
ونص عليه الاشعرى فى عقائده **فاذا اتبقن** اى صدق **بهذا احد**
اى بوجود الصانع تعالى واليوم الاخر وملائكته وكتبه ورسله
الى آخر ما ذكر **واقربه فقد اقر بجملة الاسلام** يصرح بما اشير اليه من كون التصديق
والاقرار ركنين للايمان تاكيدا له واشارة الى تلازم الايمان
والاسلام وجودا وكون الايمان مقدماً ذاتاً والى انه اجمالى
بالنسبة الى التفصيلى المتعلق بكل حكم ادرك من الاحكام الشرعية
الاعتقادية والفرعية المفترض على الكفاية كما صرح به الرازى
والبيضاوى **وهو مؤمن** اى محكوم عليه وموصوف بالايمان حالاً
كما بينه الحديث وفيه اشارة الى مسائل الاولى الرد على من لم يعتبر
الحال وادخل الاستثناء لذلك الثانية ان التصديق المعتبر فى

في الايمان استيقان بوجود الصانع تعالى واليوم الاخر وقبول نبوة
محمد عليه الصلوة والسلام واستيقان به والتزام على نفسه متابعته
في جميع ما اخبر به واليه اشار بقوله فاذا استيقن بهذا الى اخره
فيرجع الى نسبة الصدق اليه قصدًا وهو من جنس كلام النفس كما هو
ظاهر كلام الاشعري كما في الفتح المبين والمسايرة وصرح به ابن قطلوبغا
وامام الحرمين والرازي وصدر الشريعة في مسئلة زيادة الايمان
من التعديل والتعزيل في الاعتقاد وليس هو التصديق المنطقي كما ظن
لانه قبول لوقوع النسبة او لاوقوعها وبينهما بون بعيد كما صرح به
العلامة الشريف في حواشي التلويح الثالثة ان الاعمال غير داخلة
في الايمان واليه اشار بالحكم على المستيقن المقر بالايمان وليس
التسليم المفهوم من قوله تعالى لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم
ثم لا يجدون في انفسهم حرجًا مما قضيت ويسلموا تسليما بمعنى التسليم
الظاهري بالاعمال فيكون ركنا ثالثا كما ظن فانه مذهب المعتزلة
بل بمعنى ترك الاعراض الراجع الى القبول والتزام المتابعة
فليحفظ المقام فانه مما يجب به الاهتمام ثم اشار الى اعتبار
الايمان بما ذكر من غير معرفة الفرائض فمن لم تبلغه تاكيدا لعدم
دخول الايمان في مسمى الايمان فقال فيه ولو قبل الاسلام مما ذكر
في ارض اترك اي اقصى بلاد الصين ونحوها من البلاد البعيدة
عن بلاد الاسلام ولا يعلم شيئا من الفرائض والشرائع والكتاب لعدم وصولها
اليه على وجهها ولا يقر بشيء منها لعدم ادراكه بالعقل الا انه مقر بالله تعالى
والايمان اي حسن الايمان او بالمؤمن به من الامور السبعة الآتية
المعهودة المشهورة بالاستدلال بالآثار او التقليد المجرد عن الاخبار
فهو مؤمن ناجٍ على ايمانه معذور على ترك اعماله ثم اشار
الى وجوب الايمان بالعقل لمن ادرك مدة التجربة في المسائل
السبعة المشهورة فيما رواه الحاكم الشهيد في المنتقى وابن طفى

ظنه صاحب المقاصد

ظنه نظام الدين الهروي فادى
الخصام بينه وبين صدر الشريعة
واختلال النظام

فی الاجناس وابو زید الدبوسی فی التقویم والهمدانی فی خزانة الاکمل
وابو منصور السمرقندی فی المیزان انه قال فی روایة ابی یوسف ومحمد
ولو لم یبعث الله تعالی للناس رسولاً مبینا لهم ما وجب علیهم
لوجب علیهم ای علی البالغین منهم کما هو المتبادر من اطلاق قوله علیه
الصلوة والسلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبی حتی یحتلم الحدیث
وحمله الامام ابو منصور وکثیر من العراقیین علی الوجوب بالعقل
الغزنوی وتحمل الاستدلال واولوا الحدیث برفع الشرائع عنه
والجمهور علی خلافه وهذا ان اریدبوجوب المعرفة والایمان وجوب
ادائه وان اریدا صل الوجوب فهو وفاق من الاکثرین کما فی الکشف
الکبیر قبیل باب الهبة الاداء معرفة ای معرفة وجوده تعالی وما یتوقف
علیه ذلک من وحدته وعلمه وقدرته وکلامه وارادته وانه محدث
العالم بعقولهم المستفادة التی یدور علیها التکلیف بالاستدلال
فی مدة التجربة والاستدلال کما هو المتبادر ولیشیر الله التعقیل الاتی
لا مطلق کما قال جمهور المعتزلة لعدم القدرة علی الاستدلال
بدون مدته وفیه اشارات الی مسائل الاولی ان العقل آلة
لمعرفة الوجوب الثابت من الله تعالی ولمعرفة الحسن اللازم له
لا موجب کما قالت المعتزلة والیه اشار بباء الآلة وهو معتبر
وآلة لمعرفة ذلک بدون السمع والیه اشار بالشرطیة لافهم
الخطاب ومعرفة صدق الناقل فقط کما قال جمهور الاشاعرة
کما فی شروح البزدوی وغیره الثانیة ان الحسن وکذا القبح
مدلولان بالامر والنهی اجمالا فیما یدرک عقلا لموجبان بهما
کما فی المیزان والیه اشار بشبهة وجوب معرفة الله تعالی وما یتوقف
علیه الی العقل لما تقرر من حسن الواجبات وقبح المحرمات وذهب
کثیر من الامة الی انهما مدلولان مطلقا کما فی الکشف الکبیر خلافا
لهم کما فی التحریر الثالثة ان معرفة الله تعالی بدلیل اجمالی یرفع الناظر

من خصيص التقليد فرض عين على جميع المكلفين واليه اشار
بقوله لوجب عليهم معرفته بعقولهم مشيرا الى انه اول الواجبات
المقصودة بالذات الرابعة ان في تخصيص نسبة الوجوب في
مقام البيان لمعرفة الله تعالى وما يتوقف دون الشرايع اشارة
الى ان الحسن وكذا القبح لعدم التفاصيل عقلي في البعض يدرك
العقل حسن بعض الاشياء وقبح بعضها بدون السمع لا كلها
كما قالت المعتزلة كما في التعديل والتبصرة والكفاية والاعتماد
وغيرها فالعقل يدرك به في البعض بالضرورة كالعلم بحسن الصدق
النافع او بالنظر كحسن الصدق الضار ولا يدرك به في البعض
كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه
انما يدرك بالشرع وزعم المعتزلة انه كاشف عن حكم العقل
في ذلك الخامسة ان الحسن في ذلك بمعنى تعلق المدح والثواب
كما هو المتبادر من الوجوب فالوجوب والحرمة العقليان
بمعنى جزم العقل باستحقاق المدح والثواب والذم والعقاب
بالنار انما يثبت بالسمع كما في التوضيح وهذا هو المتنازع فيه
بالنسبة الى العباد وبمعنى كون الفعل بحيث يترتب عليه عاقبة
حميدة اولا يترتب بالنسبة اليهم والى الخالق تعالى من المتنازع
لكنه تعالى لا يفعل القبيح الخالي عن العاقبة الحميدة كالكذب ونحوه
لحكمته كما في التعديل والتبصرة والتسديد وغيرها واما الحسن
والقبح بمعنى كون الشيء ملايما للطبع او النوض او منافرا له وكونه
صفة كمال او نقصان فعقليان اتفاقا من الكل السادسة
ان في عدم تعيين المدة اشارة الى عدم تعينها لان عدم
البيان في محل الاحتياج اليه بيان للعدم كما دل عليه قوله تعالى
اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر لان لفظة ما عبارة عن مدة التذكر
والاستدلال وابهامها بلا بيان دليل عدم تقدرها بمقدار

هند الصانع اجمالا لان معرفة كيفية ذلك
وكون الثواب والعقاب بالنار ح

معلوم

معلوم للعباد فقدر مدة التذكير مفوض الى الله تعالى لتفاوت
العقول كما فى التقويم للامام ابى زيد السابعة ان فى الشرطية
دلالة على كون نقيض المذكور اولى بالحكم اذ فى بعث الرسل
كشف وتفصيل لما دل عليه العقل اجمالا كما كشف قوله تعالى
ان الله يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر
فدل على ان وجوب المعرفة بعد البعثة بالطريق الاولى والدليل
الاقوى ولذا وبخ الكفار اكد توبيخ بتركه بعد هما بقوله تعالى اولم نعمركم
ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير والعقل هو النفس الناطقة
من حيث توجهها او قوة لها فعلى الاول هو جوهر يدرك به الغائبات
بالوسايط والمحسوسات بالمشاهدة كما فى اصول الامام ابى القاسم
اللامشى والمراد بالوسايط ما يقابل المشاهدة ويعم التوليدات
والادلة وبالمحسوسات ما يتفرع عنها الغائبات وبالمشاهدة
اعمال الحواس لادراكها وبالادراك به الادراك بتوجهه وعلى
الثانى بينه الامام فخر الاسلام البزدوى بقوله انه نور يبتدا به
من منتهى درك الحواس فيبدو به المدرك للعقب والنفس
الناطقة فلا يرد ان الجوهر المذكور هو النفس الناطقة بعينها
والنفس والقوة متغايران عرفا ولغة وانه لو كان جوهرا
لجاز ان يكون عقل بلا عاقل ومحله القلب كما دل عليه قوله تعالى
فتكون لهم قلوب يعقلون بها وما ذكره صدر الاسلام محمد
البزدوى من ان محله الراس عند عامة اهل السنة فالمراد
محله بمعنى مبتداوه كما بينه اخوه فخر الاسلام لا محل اصله واختاره
الامام ابو المعين النسفى كما فى شرح التحرير الثامنة ان فى نسبة
الكون آلة للمعرفة الى العقل اشارة الى انه غير العلم فليس العقل
علما ببعض الضروريات واختاره جمهور الاشاعرة خلافا للاشعرى
والباقلانى استدلالا بعدم الانفكاك او لمتنع عاقل لا علم له اصلا

واجيب بان ذلك لتلازمهما كما في المواقف التاسعة ان الاطلاق
مشير الى ان الادراك الواجب والمعرفة بمطلق العقل والحواس
الظاهرة الآلة وانه ليس منقسما الى اقسام كما قال الفلاسفة
من العقل الهيولاني ان خلت النفس عن العلوم مع قابليتها لها
والعقل بالملكة ان حصلت لها الضروريات فقط وهو مناط
التكليف عند القائلين به والعقل بالفعل ان حصلت النظريات
بالقوة بمجرد توجه النفس والعقل المستفاد ان حضرت النظريات
عندها لان كل ذلك لم يثبت عن دليل كما في التحرير بل في الانسان
في اول مرة استعداد لان يوجد فيه العقل والتوجه نحو المدركات
فهذا الاستعداد يسمى عقلا بالقوة وعقلا غريزيا ثم يحدث العقل
فيه شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ الكمال ويسمى عقلا مستفادا
كما في الكشف الكبير واختار الاول صاحب المحصل والصحايف
وصاحب التوضيح والمواقف والمقاصد ويتمشى التعريف الاول
عليه واختلفت العبارات في ان الاربعة اسام لهذه الحالات
او للنفس باعتبارها او لقوى هي مباديها كما في المقاصد ووافق
جمهور الماتريدية فيما ذكر من المسائل السبعة الامام ابو العباس
القلانسي ومن تبعه من الاشاعرة كما في التبصرة للامام عبد القاهر
البغدادي والامام ابو بكر القفال الشاشي وابو بكر الصيرفي
وابو بكر الفارسي والقاضي ابو حامد والحليمي وغيرهم وعبروا
عنها بوجوب شكر المنعم كما في القواطع للامام ابو المظفر السمعاني
الشافعي والكشف الكبير ووافق جمهور الاشاعرة في كون
الحسن والقبح شرعيين مطلقا وثبوت المعذرة بلا بلوغ الدعوة
طائفة من المتنا البخاريين كما في الكشف الكبير والتحرير منهم شمس
الائمة السرخسي وفخر الدين قاضيخان البخاريان واختاره ابن
الهمام وقالوا لا حكم قبل البعثة وبلوغ الدعوة فلا يحرم كفر ولا يجب

ايمان

ايمان قبلهما كما في التحرير فيعذر الناشي في الشاهق الذي لم تبلغه
الدعوة عندهم كما في الكشف الكبير واليه اشار قاضي خان
في فتاواه بقوله لو حلف ان كان الله يعذب المشركين فامرأته
طالق لا تطلق لان المشركين من لا يعذب حيث يخرج من الافراد
المستغرقة من لم تبلغه الدعوة عند البخاريين وحملوا رواية الوجوب
على الانتفاء كما اول به الامام نور الدين البخاري في الكفاية
وحمل الوجوب بالعقل على الاولوية عنده وهو مع كونه خلاف
الظاهر يمنعه ما بعده وينادي التعليل على خلافه وتصريح الائمة به
فقد صرح الامام ابو زيد الدبوسي في التقويم وفخر الاسلام البزدوي
في اصوله بخلود العقاب للناشي في الشاهق المدرك لمدة
الاستدلال فلم يستدل فمن الغفول عن التفصيل المنقول التصدي
للتوفيق بان الوجوب عند الماتريدية بمعنى ترجيح العقل الفعل والحرمة
بمعنى ترجيحه الترك مستدلا بما في الكفاية ولذا صرح المحقق ابن الهمام
في التحرير بكون التوفيق المذكور غلطا واستدل جمهور الاشاعرة
بوجوه الاول قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا حيث
نفى العذاب قبل وصول الشرع ولو وجب شيء من الاحكام للزم
بتركه العذاب قبله واللازم منتف بالنص وهو الزامي على المعتزلة
دون الماتريدية الا ان يجعل التالي عدم الامن من العذاب قبله
وهو منتف لدلالته على الكون في الامن والسلامة منه لاهل الفترة
والشاهق قبله او يجعل التالي صحة التعذيب قبله ونفيها بمعنى عدم
اللياقة للحكمة دون عدم الوقوع كما اشير اليه في شرح المنهاج
للاسنوي او يصور المقدم وجوب الايمان للزوم العذاب
على تركه عندهم بمعنى عدم الجواز العفو عنه لمنافاته للحكمة كما اشير اليه
في الكشف الكبير واجيب بالحمل على عذاب الاستيصال ونفي وقوعه
لدلالة سياقها وهو قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية

التصدي للتوفيق بذلك للشيخ اكمل الدين
في شرح الوصية منه

امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول الآية والجمع بينها
وبين الايات المثبتة للعذاب قبله كما سياتي بدفع التنافي
الظاهري بينهما فلا يمنع مستندا بان الآية لما دلت على انه لا يليق
بحكمته ورحمته ايصال العذاب الادنى على ترك الواجب قبل
تنبيههم بارسال الرسل فدلالتها على انه لا يوصل اليهم العذاب الاكبر
على تركه قبل ذلك اولى ولو سلم كون النفي بمعنى عدم اللياقة دون
عدم الوقوع وثبوت الدلالة بذلك فعبارة الايات المثبتة
قاضية على دلالتها كما تقدم في محله الثاني قوله تعالى لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل حيث دل على ثبوت الاحتجاج والعذر
للناس على ترك الايمان قبل الرسل فلو كان العقل حجة ملزمة
لزم انتفاؤه وليس كذلك ما يقضي واجيب بان المراد ليلا يكون
حجة اصلا كما هو المتبادر من الوقوع في سياق النفي فان العقل
دليل اجمالي والتفصيل الى الرسل والعاقل اذا لم يتنبه جاز ان يغفل
فكان له نوع حجة كما في كشف الكشاف فلا يستلزم نفي حجية العقل
او محمول على نفي الاحتجاج في الشرايع والاحكام جمعا بين الادلة كما اشار
الامام الى توقف وجوب الشرايع والاحكام على البعثة وبلوغ الدعوة
والجواب عما تمسك به المخالفون من الوجهين ما تبادر بقوله
في رواية المذكورين من الائمة ويعذرون وفي حمل الشرايع والاحكام الى
قيام الحجة عليهم ببعث الرسول وبلوغ دينه كما اشير اليه بنفي الحجة
في الآية وارید نفي المعذرة التي يعتذرون بها قائلين لولا ارسلت الينا
رسولا فنتبين لنا شرائعك ويعلمنا ما لم نكن نعلم من احكامك
ففيه اشارة الى ان تسميتها حجة للتنبيه على ان المعذرة عنده تعالى
بمقتضى كرمه بمنزلة الحجة القاطعة التي لا مرد لها فاشار الى ان ثبوت
المعذرة والسلامة عن التعذيب قبل البعثة كما نطق به الايات
محمول على ثبوت ذلك في الشرايع والاحكام دون ما يثبت بدلالة

العقول مما مر من المسائل السبعة السابقة فانها تثبت بالعقل
دون السمع لتوقفه عليها كما سيصرح به الثالث العباد مجبورون
في افعالهم لوجوبها عند تمام المرجح وليس ذلك اختيار العبد
والا لزم ان يكون للاختيار اختيار فيدور او يتسلسل فلا يتصف
بالحسن والقبح العقليين ولا يثبت الوجوب والحرمة عقلا المتوقفان
على ثبوتها واجيب بانه معارض بمثله الشرعيين ايضا لكونهما
من صفات الافعال الاختيارية ومنتقض باختياره تعالى و
سياتي حله في فصل الاستطاعة من الباب الثالث ان شاء الله
الرابع ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لكانا لذات الفعل او جزئه
او لصفة لازمة لذاته وجزئه ولم يتبدلا لان ما كان كذلك
لا يختلف ولا يختلف والتالي باطل لحسن كذب فيه انقاذ
مطلوم وقبح صدق فيه اعداء ظالم ولاستلزامه عدم النسخ
واجيب بان الحسن والقبح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات
هو المجموع المركب من الفعل والاضافة والفعل جزء الاضافات
مقومة لها والحسن والقبح يثبتان بحسب الانواع لا الجنس
نفسه فقولنا شكر المنعم حسن لان ذات الشكر من غير اضافة
حسن كما في التوضيح الخامس انهما لو كانا ذاتيين لزم اجتماع
المتنافيين بالذات في قول من قال هذا الذي اتكلم به الآن
ليس بصادق فانه اصدق فيه فقد كذب وبالعكس وكذا
في قول من قال ما اتكلم به غدا ليس بصادق ثم اقتصه فيه على
قوله ما تكلمت به امس ليس بصادق فان صدق كل من القولين
والا مسي يستلزم عدمه وبالعكس وقد تحير في حله العقول
وسماه صاحب المقاصد بالجزر الاصم واجيب بانه ان اريد
الالزام فلا يتم على الماتريدية اذ لا يلزم من عدم كونهما ذاتيين
في البعض عدمه مطلقا وان اريد به التحقيق فليس التقريب بتمام

وما يحل بان الخبر اشارة الى المخبر عنه والاشارة الى الشيء
لا يمكن ان يكون الى نفس تلك الاشارة فلا يدخل نفس الخبر
في الحكم الذي يتضمنه ذلك الخبر ولا يتناوله الحكم كالواستثناه
كما ذكر العلامة الشريف وهو امتن ما قيل في حله مما يبلغ عشرين
وجها يعني كما ان الاشارة قاصرة عن تناول نفسها كذلك الحكم
يتضمنه الخبر لا يتناول نفس الخبر لان حقيقة الاخبار هو الحكاية
عن النسبة الواقعة على الوجه المطابق اولا ومن شان الحكاية
ان يكون للمحكي عنه تعين في الواقع مع قطع النظر عن الحكاية
قال العلامة الدواني فلو قال هذا الكلام مشيرا الى نفس هذا الكلام
لم يصح اتصافه بالصدق والكذب لانتفاء الحكاية عن النسبة
الواقعة لانه انما يوصف بهما الكلام الذي هو اخبار وحكاية
عن نسبة واقعة وهي مفقودة فيه بل لا حكاية حقيقة فيكون كلاما
خاليا عن التحصيل ولا يكون خبرا حقيقة وفي القول الثاني
اشارة الى انه متكلم حقيقة وان ذلك الكلام ليس بصادق
والاول صادق فيكون الامسي كاذبا لتخلف فرد من الكلية
ويلزم كذب الثاني بلا استلزام صدق الاول كذبه وكذب
الثاني صدقه ولا كذب الامسي صدقه كما في شرح النونية للفاضل
الحبتالي واشار الى الاستدلال على وجود الصانع المتعال
وعلى كونه محدث العالم مغايرا لما فيه من الاحوال ووجوب معرفة
بالعقول وعدم العذر بالجهل بها بحال بوجوه اربعة بامكان
الجواهر وجدوثها وامكان الاعراض وحدوثها الدليل
الاول ما اشار اليه بقوله في رواية المذكورين ولا عذر لاحد من العباد
في الجهل بخالقه بعد مضي مدة الاستدلال كما دل قوله لما يرى ويعلم
في تلك المدة بجري العادة الالهية كما هو المتبادر بعدم
نفس الخلق من خلق السموات والارض اي وجودهما بعد العدم وخلق

نفسه

نفسه وغيره لتغير الآثار والاحوال في ذلك ولا شئ من القديم
كذلك يعني انه يعلم كل من استدل ان العالم من السموات والارض
وغيرها ممكن لانه مركب متكثر وكل ممكن فله علة موثرة و
تقريره على طريقة المتكلمين بوجهين الاول انه يعلم ان الموجودات
الممكنة يحتاج في حدوثها الى علة لا يتطرق اليها العدم بوجه من
الوجوه وما يمتنع عدمه بوجه من الوجوه بالنسبة اليها لا يكون
عينها ولا جزئها والا لزم الانقلاب فيكون خارجا واجبا
بالذات التالي حال الممكنات بالنسبة الى الترجيح كما لها بالنسبة
الى الترجح فلو لم يوجد رجح بالذات لم يترجح اصلا فثبت وجود
الواجب تعالى وفيه اشارة الى ان افتقار الموجودات الى المؤثر
من حيث الحدوث كما ذهب اليه المتكلمون واليه اشار
بتصوير الدليل في الخلق والاحداث ويحتمل كونه من حيث الامكان
والحدوث جميعا كما اختاره محققوهم على خلاف في كون الحدوث
شرطا او شطرا في العلة واليه يشير الخلق الذي لا يتصور الا
فيما امكن وتقرير الدليل عليه انه يعلم دلالة السموات والارض و
غيرهما من الموجودات على ان في الوجود واجبا والا لزم انحصار
الموجود في الممكن فيلزم ان لا يوجد شئ لان الممكن لا يستقل بالوجود
في نفسه وهو ظاهر ولا في ايجاده لغيره لان الايجاد بعد الوجود واثر
للوجود لا ايجاد فلا موجود بذاته ولا بغيره فثبت وجود الواجب تعالى
وهذان الوجهان فيهما غنية عن ابطال الدور والتسلسل واصل
الدليل ماخوذ من قوله ع اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض
وقوله سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم وقوله اولم نعمركم ما يتذكر فيه
من تذكر وجاءكم النذير حيث دلت على توبيخ الكفار بترك النظر
والاستدلال على وجود الصانع المتعال واتصافه بصفات الكمال
بعد تيسرهم مدة يتمكنون فيها بعقولهم من الاستدلال وقد اشير

الى الاستدلال فح ثمانين آية كما فى شرح المقاصد وظاهر الكل الاستدلال
بحدوث الموجودات للكفاية فى مقام التصديق وظهوره وهو
مراد المتكلمين فان مرادهم علية الحدوث على طريق الدليل الآنى
اى الكون علة للتصديق باحتياج الحادث فى حدوثه كما فى المواقف
ولا يدفعه كون المقام مقام بيان العلة على طريق الدليل اللمى اى العلية
فى نفس الامر وان اتصاف الحادث بالحدوث فى نفس الامر
متاخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيهما واتصافه بالوجود متاخر
كذلك عن احتياجه فلا يكون اتصافه بالحدوث علة اتصافه
بالحاجة وفيه اشارات الى مسائل الاولى وجوب النظر فى معرفة
الصانع تعالى واليه اشار بقوله ولا عذر لاحد بالجهل بخالقه لما يرى
من خلق الى آخره وحيث كان سائر الموجودات متوقفة عليه عنده
ثبت ان اول مطلق الواجبات هو النظر والاستدلال بالمصنوعات
على وجود الصانع تعالى واختاره الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائنى
فاول الواجبات على المكلف النظر والاستدلال المودى الى المعرفة
بالله تعالى وبصفاته وتوحيده وعدله وحكمته سبحانه ثم النظر
والاستدلال المودى الى جواز ارسال الرسل وتكليف العباد ثم
الاستدلال المودى الى ثبوت الارسال بدلالة المعجزات
وثبوت الاحكام والواجبات ثم الاستدلال المودى الى تفصيل
اركان الشريعة لاهله ثم العمل بما يلزمه على شروطه فيها كما فى التبصرة
لعبد القاهر البغدادى الثانية ان وجوب النظر والاستدلال
على كل احد بحسب ما تيسر له من الدليل دون الادلة المشهورة
للمتكلمين واليه اشار بسوق عبارة الدليل على طريقة السلف
الثالثة ان حصول المعرفة بعد النظر الصحيح بطريق جرى العادة الالهية
فى الانتاج عقيبه وخلق العلم به كما هو المتبادر فى المقام دون
التوليد كما ذهب اليه المعتزلة ودون الايجاب كما ذهب اليه

فرع لاعتراض الامام الرازى والسيد السند فى شرح المواقف مسئلة

العلامة

الفلاسفة الرابعة ان العلم يتعلق بمعلومين واكثر كما اشار اليه
برؤية خلق السموات والارض وخلق نفسه وغيره اى العلم بها
خلافا لبعض الاشاعرة فى العلم المكتسب وللمعتزلة لمطلقا
كما فى التبصرة البغدادية الخامسة ان الاحساس بالشئ ليس علما به
واليه اشار بزيادة الخلق ولم يقتصر على رواية المذكورات
مع كفايتها فى المرام واختاره جمهور الاشاعرة فالابصار ليس علما
بالمبصرات وكذا البواقى خلافا للاشعرى للفرق الضرورى بين
العلم التام بهذا اللون وبين ابصاره وكذا بين العلم بهذا الصوت
وسماعه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها الى غير ذلك ولان اطلاقه
على الاحساس مخالف للعرف واللغة كما فى شرح المقاصد والدليل
الثانى ما اشار اليه بقوله فيما رواه الامام ابو بكر بن محمد الزرنجرى
فى المناقب والفقيه عطاء بن على الجوزجانى فى شرح الفقه الابسط
وحافظ الدين الكردرى فى المناقب الصغرى والامام ابو عبد الله
الحارثى فى الكشف والامام صارم الدين فى نظم الجمان قال فى رواية
ابى يوسف وكما يحيل العقل ويجزم بالاستحالة فى سفينة مشحونة بالاحمال
احتوشتها اى احاطت بها من كل جهة يقال احتوش القوم بالصيد
واحتوشوه فى لجة البحر ومعظمه امواج متلاطمة يضرب بعضها بعضا
ورياح مختلفة تهب من كل جهة ان تجرى بنفسها مستوية لا تميل الى طرف
ولا تقف وقفة مع تصادم الرياح المختلفة والحال انه وليس احد يجريها
ويقودها مستوية فكذلك يستحيل فى العقل قيام هذا العالم من السموات والارض
وما فيهما بنفسه على اختلاف احواله من حركات السموات والسيارات
وسكون الارض واختلافها فى الكيفيات وما خص به الانسان
من الهيئات واستجماع انواع الكمالات وما يختص به سائر الموجودات
وتغير اموره واعماله من تعاقب الضوء والظلمات وتغير احوال
الحيوانات والمعادن والنباتات من غير صانع واجب بالذات واحد

موصوف بصفات الكمال منزّه عن سمات التغير والزوال
محدث لحديث العالم وما اختلف فيه من الاحوال وتغير من الاعمال
وحافظ يحفظه عن الاختلال يعني ان الممكنات من الارض والسموات
وما فيها حادثة لانها متغيرة وكل حادث فله محدث وتقريره
على طريق الامكان ان الممكنات موجودة فلابد لها من موجد
لاستحالة وجود الممكنات من نفسها وقيامها بلا موجد فان
كان واجبا او مشتملا عليه فذاك وان كان ممكنا فلابد له من علة
ويعود الكلام فيها فان انتهت الى الواجب فذاك والا دار
او تسلسل وكلاهما باطل والبه يشير اطلاق استحالة القيام بنفسه
لشموله القيام بالتسلسل او الدور على نفسه اما الدور فلوجهين
الاول ان صريح العقل يجزم بان ما لا يوجد لم يؤثر فلو اثر الشيء
في مؤثره يلزمه تقدمه على مؤثره المتقدم عليه وهو محال
الثاني ان نسبة العلة الى المعلول بالوجوب ونسبته اليها بالامكان
فلا يجتمعان في الشيء بالنسبة الى امر معين فضلا عن نفسه واما
التسلسل فلوجهين الاول ان الممكنات لو تسلسلت لا الى نهاية
لاحتاج المجموع الى علة لا يجوز ان يكون نفسها ولا جزء منها فيتعين
ان تكون خارجة واجبة لان المجموع يكون ممكنا لافتقاره الى اجزائه
فله سبب مغاير له خارج عنه اذ الداخل لا يكون علة لنفسه ولا لعلته
فلا يكون علة مستقلة للمجموع والخارج لا يكون ممكنا فينقطع الثاني
ان نسبة السلسلة واجزائها الى الترجيح كنسبتها الى الرجح وهو
ظاهر فلا يصح شيء منها للعلية ويبقى التسلسل وهذا يبقى التسلسل فيما
يضبطه الوجود مطلقا مجتمعة او لا كما قال المتكلمون وتقريره على
طريقة الحدوث ان العالم حادث لانه متغير امور وأعماله فلابد له
من مؤثر صانع ولا يكون حادثا متغيرا والا احتاج الى مؤثر آخر
وداراو تسلسل وكلاهما باطل لما مر فثبت الانتهاء الى مؤثر واجب

قديم يحدثه ويحفظه وهذا برهان لطيف جميل ماخوذ من مسلك الخليل
عليه التحية والتسليم بالتجيل حيث استدل قبل ان يجري عليه القلم
بالظهور بعد ان لم يكن والافول بعد الطلوع وآثار العجز عن
التدبير كما قال الامام ابو منصور مستفهما على سبيل الانكار في قوله هذا
ربي فان حذف اداته مشهور قائلا لا احب الآفلين اي لا اتخذ
على الذي يتعاقب عليه الاحوال ويعتريه التغير والزوال باستحقاق
الربوبية ولا اعطيه المحبة التي يجب ان يكون الواجب الوجود الذي
يستحيل عليه الزيادة والنقصان والذهاب والاتيان كما في
التيسير واصل الدليل ماخوذ من قوله تعالى ومن آياته الجوار في البحر
كالاعلام ان يشا يسكن الريح فيظللن رواكد على ظهره وقوله تعالى
صنع الله الذي اتقن كل شيء وقوله تعالى ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم
وفيه اشارات الى مسائل الاولى ان الموجودات مفتقرة الى
الصانع تعالى ابتداء وبقاء من حيث يستتبع حدوثها كافتقارها
من حيث امكانها الذي لا ينفك عنها فان الموجودات اما جواهر
تشغل خلوها عن الاكوان المتجددة المتغيرة او اعراض متجددة
بتعاقب الامثال متغيرة فهي محتاجة اليه تعالى دائما عند المتكلمين
والتشبيع عليهم في القول بعلية الحدوث بلزوم الاستغناء عن
الصانع بقاء كما ظن قشيري بل ساقط بمرة واليه اشار بقوله وحفظ
وحافظ الثانية ان جزم العقل باستحالة جريان سفينة محملة بنفسها
على الاستواء مع تصادم الامواج والرياح مما لم يختلف فيه الاثار
واجمع عليها العقلاء وهو قدر يسير بالنسبة الى ما في العالم من اختلاف
الاحوال وتغير الامور والاعمال فكيف بوجد ويقوم بنفسه من غير
صانع واجب واليه اشار بجعله المقيس عليه الثالثة ان العالم حادث
والاستدلال على حدوثه بجميع اقسامه وكونه مسبوقا بالعدم بوجوه
الاول ان الجسم يعقبه الحادث وهو ضروري لما نشاهده من

ظنه كثير المتاخرين

الحركات وتجدد الاعراض ولا شئ من القديم كذلك واليه
اشار بقوله بسفينة مشحونة بالاحمال احتوشتها فى لجة البحر
امواج متلاطمة الثانى ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث من
الاكوان والتاليف وما يتبعهما من الاعراض ولا توجد بدون
التمايز وهو بالاعراض لتماثل الجواهر الفردة التى يتالف عنها
الاجسام والاعراض لا تبقى زمانين وكل ما لا يخلو عن الحادث
فهو حادث بذاته وصفاته واحواله واليه اشار بقوله قيام هذا
العالم على اختلاف احواله وتغير اموره واعماله الثالث ان كل
جسم ممكن لانه مركب وكل ممكن وجد مسبوق بالعدم اذ لا يتصور
الايجاد الا عن عدم واليه اشار بقوله صانع ومحدث مع قوله
فى الدليل السابق لما يرى من خلق السموات والارض الرابع انه
لو وجد جسم قديم لكان فى الازل اما متحركا او ساكنا والكل باطل
لان ماهية الحركة المسبوقية بالغير وماهية الازلية عدم المسبوقية
بالغير فيتنافيان وماهية السكون كونان فى آنين فى مكان واحد
فهو يقتضى المسبوقية بالغير المنافية للازلية واليه اشار بقوله
وتغير اموره واعماله مع قوله فى الدليل اللاحق والعالم بتغير
من حال الى حال الرابعة اثبات شمول قدرته تعالى لجميع الجواهر
والاعراض بمعنى انه يصح منه الفعل والترك ببيان حدوث العالم
باقسامه اى ما سوى ذاته تعالى وصفاته واليه اشار ببيان اختلال
احوال الجواهر من الاكوان الاربعة وتغير اموره واعماله من
الاعراض والحكم على القسمين بالاحتياج الى المحدث اذ لا يمكن
اثبات قدرته تعالى بحدوث الاعراض فقط او بامكانها كما قيل
لبقاء احتمال كونه موجبا بالذات يصدر عنه قديم يكون مبدا
الحوادث كالعقل الفعال عند الفلاسفة كما اشير اليه فى مبحث
القدرة من شرح المواقف والمقاصد بل يتوقف اثبات وجوده تعالى

قائله الفاضل خواجه ره
منه

دوحدته

و وحدته و اتصافه بصفات الكمال و اثبات الرسالة و احكام
شرع ذى الجلال على اثبات حدوث العالم و الاستدلال كاف
للسديد و مزيد بيانه فى الوافى شرح المنتخب الخامسة الرد
على الفلاسفة المخالفين فى حدوثه حيث ذهبوا الى قدم العالم
من العقول و الافلاك و النفوس الناطقة اى العقول العشرة
و الافلاك التسعة بذواتها دون صفاتها عندنا متقدمها و بموادها
و صورها الجسمية و النوعية و اعراضها المعينة من المقادير
و الاشكال عندنا متاخرها و بنفوسها و مطلق الحركة و الوضع فيها
دون الشخصية و العنصريات بموادها و صورها الجسمية و النوعية
عندهم و النفوس الناطقة عند بعضهم و استدلوا عليه بوجوه
الاول ان المؤثر اما ان يستجمع فى الازل جميع ما يتوقف عليه تاثيره
او لا و الثانى ان لم يتوقف على شرط يستلزم الترجيح بلا مرجح و
الا يلزم التسلسل و الاول يستلزم قدم الحادث فثبت التاثير
فى الازل و اجيب عنه بالنقض بما اعترفوا به فى الحوادث اليومية
لجريان ما ذكروا فيها بعينه و لا مخلص لهم بانها تستند الى الحوادث
الفلكية لاستلزامهم لكون كل منها مسبوقا بالآخر لا الى نهاية
لما مر من استحالة التسلسل مطلقا و لو سلم عدم استحالته فى مثله
فهو معارض بجريان مثله فى الاجسام فيجوز ان يكون حدوثها
مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية و بالحل بان التاثير
و ترجيح الفاعل المختار لاحد مقدوريه انما هو لمجرد الارادة و لا
حاجة فيه الى مرجح ينضم اليه فالفاعلية بمعنى تعلق التكوين حادثة
بمجرد الارادة المتعلقة بالمقدور و بالمعارضة بجواز ترتب
الارادات او ترتب تعلقات ارادة قديمة الى ما لا تناهى
و كذا حدوث تعلقها فى وقت معين بلا سبب مخصص لان التعلق
اعتبارى و لا يعلل الارادة و الاختيار كما لا يعلل الايجاب و

وبالجملة فاعليته تعالى وتاثيره اما ان تكون ازلية او حادثة بالنسبة
الى جميع العناصر والافلاك بذواتها وصفاتها او تكون ازلية
بالنسبة الى البعض وحادثة بالنظر الى البعض الآخر ويبطل الاول
لزوم انتفاء الحوادث اليومية والضرورة شاهدة بثبوتها ويبطل
الثالث لزوم ترجيح بلا مرجح فتعين الثاني وهو المطلوب الثاني
ان المادة قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى وتسلسلت
وانها لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية فيلزم قدم الجسم
لقدم جميع اجزائه واجيب بمنع تركب الجسم من المادة والصورة
ومنع قدم المادة لان قدمها انما يثبت بوجوب اختلاف الاستعداد
المتفرع على الايجاب بالذات وهو باطل وبمنع عدم خلوها عن
الصورة الثالث ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده
قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون
الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف واجيب بمنع
تحقق التقدم الزماني لكونه فرع وجود الزمان وهو ممنوع ولو سلم
تحققه في الجملة فليس تقدم الزمان على وجوده بالزمان حتى
يلزم اجتماع النقيضين بل بالذات كتقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض الرابع امكان وجود العالم لا اول له والا لزم الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو يرفع الامان عن
البديهيات كجواز الجايزات واستحالة المستحيلات وكذا امكان
تاثيره تعالى في العالم لا اول له والا لزم الانقلاب المذكور فيجب
الجزم بامكان وجود العالم في الازل وهو يبطل الدلائل على امتناع
وجوده في الازل واجيب بمنع استلزام ازلية الامكان امكان
الازلية فقولهم امكان وجود العالم في الازل ان اريد به ان وجوده
في الازل ممكن على ان يكون قولهم في الازل متعلقا بالوجود فهو مم
لجواز ان يكون وجوده في الازل ممتنعا وان اريد به ان امكان

وجوده

وجوده فی الجملة مستمر فی الازل علی ان قولهم فی الازل متعلقا
بالامکان مسلم ولا یلزم منه ان یکون وجود العالم فی الازل
ممکنا لجواز استحالة الوجود الازلی مع کونه متصفا فی الازل بامکان
الوجود فیما لا یزال وهذا ما بنیه جمهور المحققین بانا اذا قلنا امکانه
ازلی فالازل ظرف للامکان فیلزم کون ذلک الشیء متصفا
بالامکان اتصافا مستمرا غیر مسبوق بعدم الاتصاف وهذا
ثابت للعالم قبل وجوده فاذا قلنا ازلیته ممکنة فالازل فی المعنی
ظرف لوجوده المستمر الغیر المسبوق بالعدم ممکن ومن المعلوم
ان الاول لا یستلزم الثانی لجواز ان یکون وجود الشیء فی الجملة
ممکنا مستمرا ولا یکون وجوده علی وجه الاستمرار ممکنا اصلا بل
ممتنعا ولا یلزم من هذا ان یکون ذلک الشیء من الممتنعات
لان الممتنع هو الذی لا یمکن وجوده بوجهٍ من الوجوه ولم یر
السید الشریف هذا وادعی الاستلزام بینهما وقال فی اثباته ان
امکان الشیء اذا کان مستمرا فی الازل لم یکن هو فی ذاته مانعا من
قبول الوجود فی شیء من اجزاء الازل فیکون عدم منعه امرا مستمرا
فی جمیع تلک الاجزاء فاذا نظرا الی ذاته من حیث هو لم یمتنع من
اتصافه بالوجود فی شیء منها بل جاز اتصافه فی کل منها لا بدلا
فقط بل ومعا ایضا وجواز اتصافه فی کل منها معا هو امکان
اتصافه بالوجود المستمر فی جمیع اجزاء الازل بالنظر الی ذاته فالازلیة
الامکان مستلزمة لامکان الازلیة وردبان مقدمات دلیله
مسلمة الی قوله لم یمنع اتصافه بالوجود فی شیء منها لانه اما ان یتعلق
بعدم المنع علی معنی انه لا یمنع فی شیء من اجزاء الازل من الوجود
ولو فیما لا یزال فهو بعینه ازلیة الامکان ولا یلزم منه عدم منعه
من الوجود الازلی الذی هو امکان الازلیة واما ان یتعلق بالوجود
علی معنی انه لا یمنع من الوجود فی شیء من اجزاء الازل فهو بعینه

امكان الازلية والنزاع فيه فيكون مصادرة على المطلوب والدليل
الثالث ما اشار اليه بقوله فيما رواه الامام ابو شكور الخ
في التمهيد وجمال الدين الكارزوني في سير المضمرات عن الامام
انه قال في الرواية المزبورة وكذا خروج الجنين الولد المستبين الخلقة
من بطن امه ملابسا بصورة حسنة من استواء القامة وتناسب الاعضاء
واعتدال التخطيطات المقدارية والاوضاع المتلائمة والالوان
والاحكام البالغ اقصى الغاية والحكم والمصالح البالغة فيما عرف
خمسة آلاف ليس بالضرورة من تاثير نجم من السيارات
عديم الشعور كما زعمه المنجمون والصابئون من ان الكواكب
المتحركة بحركات الافلاك هي العلل لحدوث الحوادث الواقعة
في العالم من الجواهر والاعراض متمسكين بدوران الحوادث
السفلية والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجودا وعدما
مع ما لتلك الكواكب من الاوضاع في البروج كما يشاهد في
الفصول الاربعة وتاثيرات الطوالع ولا من طبع من القوى
البسيطة والمركبة العديمة الشعور بالضرورة واليه اشار
بعدم التعوض للاستدلال للاحالة الى الضرورة فليس
التاثير من الطبع كما زعمه الطبيعيون من ان الطبايع هي العلل
للحوادث متمسكين بانه يكون من اجتماع المآء والارض النبات
ولابد فيه من هواء يتخلل بين اجزائه ومن حرارة طابخة اذ لو فقد
احدهما اولم يكن على ما ينبغي فسد الزرع كما اذا القي البذر في
موضع لا يصل اليه الهواء وحر الشمس ومن النبات تحصل بعض
الحيوان لانه غذاؤه ومنهما تحصل الانسان لانه متولد من المني
المتكون من الغذاء الذي هو نبات او حيوان ولهذا تحصل
منهما بعض الحيوان الذي غذاؤه منهما والطبيعة المصورة التي
في الرحم تفيد الاجزاء المتخالفة الحقيقة بالصور والقوى

والاشكال

والاشكال والمقادير التي بها يصير مثلا بالفعل لمن فصلت منه البذر
بل من تقدير صانع متقن للافعال فان الصنع اجادة الفعل كما ان
المفردات والتقدير بمعنى التخصيص الذي هو نتيجة الارادة او نتيجة
الحكمة كما في التعديل وغيره حكيم عالم بالاشياء على ما هي عليه الاتي
بالافعال على ما ينبغي يعني ان اختصاص كل واحد من الاجسام بصفته
وصورته المحكمة جايز فكن فلا بد له من مخصص حكيم وتقريره ان
اختصاص كل واحد من الاجسام بصفته المعينة وصورته
المشخصة والاحكام الى الغاية لا بد وان يكون من الجايزات
ولا بد للجايز من مرجح فان كان واجبا حكيما فذاك المطلوب
وان كان ممكنا كنجم او طبع احتاج الى موثر فلا بد من الانتهاء
الى الواجب الحكيم والا لزم الدور والتسلسل وكلاهما باطل
لما مر وتقريره على طريقة الحدوث ان الموثر في الموجودات
المقدر لما يخصها من الهيات ان كان واجب الوجود حكيما
فذاك وان كان ممكنا فله موثر ويعود الكلام فيه ويلزم
الدور او التسلسل او الانتهاء الى موثر واجب الوجود لذاته
حكيم محدث للعالم ومقدر لاموره والاولان باطلان لما مر
فتعين الثالث وهو المطلوب واصل الدليل ماخوذ من قوله
هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء حيث دل ايراده
في معرض الاستدلال على انه يعلم علما ضروريا ويستدل به على
على غيره كما في شرح المواقف وفيه اشارات الى مسايل الاولى
ان من تامل في عجايب الافعال الحادثة في عالم الطبيعة من
الاتقان والاحكام اقتضى الغايات وكان راجعا الى فطنته
ولم يقسم بصيرته التقليد علم بالضرورة انها لا يمكن ان تستند
الى قوى بسيطة او دكبة عديمة الشعور سيما ما يحدث في الحيوانات
من الصور والاشكال والتخطيطات المقدارية والاوضاع

المتلائمة فى الرحم وما يفاض فيه من الصور النوعيه والقوى التابعة
لها على تلك المادة المتشابهة الاجزاء وما يراعى فيها من حكم ومصالح
قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام
ما قد بلغ المعروف منها فى كتب منافع الاعضاء واشكالها
ومقاديرها واوضاعها خمسة آلاف وما لم يعلم منها اكثر
مما علم كما فى المواقف واوائل التفسير الكبير للرازى الثانية
استدلال المخالفين بمقابلة الضرورة سيما الاستدلال
بالدوران فانه لا يفيد العلية والمدار قد يكون دائرا سيما
فى المضافين فيلزم مما ذكروه ان يكون كل منهما علة للآخر
وهو باطل قطعا وقد يختلف فى التوأمين فان احدهما قد يكون
فى غاية السعادة والآخر قد يكون فى غاية الشقاوة والتفاوت
درجة واحدة بينهما فى وقت الولادة وانه لا يوجب التغير
فى الاحكام اتفاقا ولا يعلم كون اجتماع الماء والارض والهواء
والحرارة سببا لتكون الحيوان منها ولم لا يجوز ان يكون
تكونه فى حال اجتماعها لا منها بل بخلق الله تعالى اياه من العدم
فى تلك الحالة باجراء العادة كما دل البراهين القطعية
الثالثة ان الجسم لا يخلو عن شكل تناهيه فان الشكل والصورة
احاطة حدٍ او حدود واليه اشار بالتعرض للصورة والدليل
الرابع ما اشار اليه فيما رواه الامام ابو محمد عبد الله الحارثى
فى الكشف والفقيه عطاء الجوزجانى فى شرح الفقه الاوسط
وحافظ الدين الكردرى فى المناقب الصغرى وصارم الدين
المصرى فى نظم البحار عن ابى يوسف عن الامام انه قال العالم
اى ما يعلم به الصانع وصفاته من الجواهر والاعراض تغير من حال
الى حال فى الاكوان والامثال المخدوات والمتغير لا بد له من مغير
لا يتغير كما هو المتبادر والاحتياج الى المغير المرجح ضرورى فى

فى الممكن

في الممكن المتغير فدل تغيره على وجود مغير له عاجب على امره هو الصانع الواجب المتقن
لفعاله يعني ان كل موجود من العالم يشاهد تغير حاله وانقلابه من
العناصر والحيوان والمعادن والنبات ولابد له من مغير
صانع وتقريره ان كل موجود من العالم كانت حقيقته قابلة للتغير
والعدم فانه يكون نسبة حقيقته الى الوجود والى العدم على السوية
وكل ماكان كذلك لم يكن وجوده راجحا الى عدمه الا لمرجح وهو
لابد وان يكون موجودا فان كان ممكنا عاد الكلام فيه
ولزم الدور او التسلسل وكلاهما باطل لما قرفيثبت الانتهاء
الى مرجح واجب الوجود غالب لذاته وتقريره على طريقة الحدوث
انه لاشك في تغير العالم وحدوث احواله وكل حادث ممكن
والالم يعدم ولم يوجد فله مؤثر وذلك المؤثر يكون لامحالة واجبا
عالبا او منتهيا اليه لاستحالة الدور والتسلسل واصل الدليل
ماخوذ من قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لايات لاولى الالباب وبين المقام تنبيها على
ضرورية دلالة الموجود المحدث على وجود المحدث بقوله فيه
كوجود بناء شيدا ي محكم في عرضه بعد ان لم يكن فيها مادته وصورته كما دل
الاطلاق على وجود بالضرورة وفيه اشارات الى مسائل
الاولى ان الوجود عين الموجود كالوجوب فانه المتبادر من التمثيل
وانه معلوم بداهة وقد ينبه عليه بانه التحقق حقيقة مخصوصة
وانه الثابت العين وانه مايعلم ويخبر عنه وانه المنتسم الى فاعل
ومنفعل فالوجود ليس زايدا على الذات في الواجب والممكنات
عند المانريدية واختاره الاشعري كما في التعديل واوايل شرح
المشكاة للهروي خلافا لجمهور الاشاعرة والمعتزلة مطلقا و
للفلاسفة في الممكنات من الموجودات وليس النزاع في مفهوم
الذات كما قاله صاحب الصحايف اذ لا يتصور نزاع في ان

بان بناه ي

الاحتياج الى صح ذات الانسان نفس ذاته وماهيته فضلا عن الاحتياج بل النزاع
في الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون وحاصله ان الكون
عرض قايم بالذات بعد كون الذات ذاتا وثبوت هو بيته
في الاعيان او هو نفس كون الذات ذاتا بمعنى انه ليس لكل
من الماهية والوجود هوية ممتازة عن الآخر فيصدق مع عدم
الهوية الخارجية للوجود لكونه من المعقولات الثانية ومع زيادته
الوجود في المفهوم والتعقل فافهم وان نفوا الوجود الذهني
فمنهم قائلون بمغايرة بعض الامور لبعض بحسب المفهوم والتعقل
كما سياتي فليس النزاع فيه مبنيا على النزاع في الوجود الذهني
كما قال صاحب المواقف ولا لفظيا مرتفعا ببيان ان المراد
الزيادة في التصور وعدمها في الهوية كما قاله صاحب المقاصد
فانه متصادم لنتايج الاذهان مطالب بقواطع البرهان ولا يرد
ما ذكره شارح المواقف انه لو اتحد الوجود بالسواد مثلا في الخارج
لكان محمولا على تلك الذات مواطاة كالسواد وايضا لم يكن
لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود
فالهوية الثابتة في الاعيان هوية السواد والوجود عارض لها
ويمتاز عنها في العقل فقط ويندفع القول بان عروض الوجود
غير معقول كما قاله صاحب المقاصد وتمسك القائلين بالغيرية
مع جوابه مذكور في المطولات وكذا الوجوب ليس زايدا على الذات
والبه يلوح عدم بيان الزيادة في محل الحاجة اليه وهو مختار محققي
الماتريدية والاشعري كما في شرح التعديل وغيره فليس الوجوب
اعتباريا ولا عدميا لان الوجوب تاكد الوجود ولا يرد ان
نفي قابلية العدم يؤكده مع انه عدمي لانه وان كان في اللفظ
كذلك فليس في الحقيقة كذلك فان صدق العدم على شئ لا يوجب
العدم من العدم وقال جمهور الاشاعرة والمعتزلة بكون الوجوب

امر الاعتباريا وليس النزاع في الوجوب بمعنى الاستغناء في الوجود
عن الغير فانه اعتباري اتفاقا كالامكان والحدوث والبقاء
والعدم والوحدة الذاتية والعرضية بل في الوجوب بمعنى تحقق
الحقيقة في نفسها بحيث يتنزه عن قابلية العدم كما صرح به في التعديل
ويعبر عنه بكون الذات مقتضيا لوجوده في الخارج اقتضاء ذاتيا وجوز
صاحب المواقف كون النزاع في الوجوب بمعنى ما به يتميز الذات
عن الغير لكن ما يتميز به الذات هو الذات كما صرح به واطلاق الوجوب
عليه مجاز بتاويل الواجب او ارادة مبدأ الوجوب فيكون النزاع
لفظيا مرتفعا ببيان ان العينية باعتبار ما صدق عليه ما يتميز به
الذات والغيرية باعتبار مفهوم ما يتميز الذات فانه عارض
اعتباري من عوارض حقيقة الواجب والظاهر الاول وليس المراد
من افتقار الذات ما يتبادر منه من النسبة فان كون الوجوب
نسبة يبطل القول بالعينية وبالعكس الثانية ان الوجود هو التحقق
في الاعيان دون الاذهان واليه اشار البيان بوجود البناء
وعدم بيان الوجود في الاذهان في موضع البيان واختاره
جمهور المتكلمين فلا وجود في الاذهان بمعنى الوجود الذي لا يترتب عليه
الآثار كالاضاءة والاحراق للنار ويسمى ظليا وغير اصيل
كما ذهب اليه الفلاسفة وبعض المتكلمين ومرادهم وجود نفس
الماهية الموصوفة بالوجود الخارجي وكذا اكثر الاشياء في الخارج
اعيان وفي الذهن فلا عسر في تحريره كما ظن صاحب الصحائف
واستدل الجمهور بوجهين الاول انه قسم من الخارجي بمعنى ان تحصل
الذهن الصورة موجود في الخارج فادراك النقيضين موجودا
خارجا لان اجتماعهما ماهية او صورة موجودة في الذهن
فان الممتنعات ليس لها ماهيات وحقايق موجودة في الفعل
الثاني ان الوجود عين الماهية والذات فلا وجود لها في الذهن

وانما يتعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات
ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم من غير حصول شيء
في العقل واقتضاء الثبوت في الجملة كما في شرح التعديل وشرح
المقاصد فلا يشكل بنفيه اثبات قدم العلم ونحوه مما اخذ الاضافة
في مفهومه واستدلال المثبتين مع نفيه مذكور في المطولات الثالثة
ان دلالة الموجودات الحادثة على وجود محدث لها ضرورية
قد ينبه عليها بان من رأى بناء رفيعا جزم بان له بانيا كما ذهب
اليه الجمهور الرابعة ان في الوصف بالتشييد والاحكام اشارة
الى اظهرية دلالته على محدثه على علمه وقدرته وغير ذلك من الصفات
المتوقف عليها الاحداث الخامسة ان الاجسام باقية اي
غير متجددة كالاعراض مما سوى الالوان والاشكال والادراكات
والملكات فان الحق ان العلم ببقائها بمنزلة العلم الضروري
ببقاء الاجسام من غير تفرقة وان كان مذهب الاشاعرة
امتناع بقائها مطلقا كما في شرح المقاصد اما بقاء الاجسام
فان الضرورية الحسية حاكمة بذلك وفي قوله في عرصة
اشارة الى ان الاجسام لا تخلو عن حيز اي فراغ تشغله وهو
ضروري لان الجسم من اقسام الجوهر المتحيز السادسة ان في قوله
مغير له غالب هو الصانع اشارة الى الاخذ من قوله تعالى والله
غالب على امره والى برهان التمانع المشار اليه في قوله تعالى وما كان
معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض
وفي قوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله ان صبح
ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين ويقرر بوجوه الاول ان الآلهة
لو تعدد فقدرة كل منهما وارادته كافية في الحدوث والتغير
اولا وعلى الاول يلزم اجتماع العلتين التامتين على معلول واحد
وعلى الثاني يلزم العجز المنافي للالوهية ولا يمكن التوارد والاتفاق

على الايجاد

على الايجاد بالاشتراك مع القدرة بالاستقلال لان تعلق ارادة
كل واحد ان كان كافيا لزم المحذور الاول والا لزم الثاني
واليه اشار بقوله مغبرله غالب الثاني انه لو تعدد لكان العالم
محتاجا الى كل منهما ومستغنيا عنهما لكونهما مبدأين مستقلين له
واللازم باطل بالضرورة واليه اشار بقوله غالب وهو الصانع
الثالث انه لو تعدد لجاز ان يريد احدهما شيئا والاخر ضده
الذي لا ضد له غيره كحركة زيد وسكونه فيمتنع وقوع المرادين و
عدم وقوعهما لارتفاع النقيضين المذكورين واجتماعهما فتعين
وقوع احدهما فيكون مريده هو الاله دون الآخر لعجزه فلا يكون
الاله الا واحدا واليه اشار بقوله فدل تعجزه على وجود مغبرله
غالب هو الصانع السابع نفي الهيولى القديمة والصورة كما
قالت الفلاسفة واليه لوح بقوله كوجود بناء شيد في عرصة
بعد ان لم يكن يدل على وجود بانٍ بناه اي بعد ان لم يكن فيه
هيولاه ولا صورته كما دل الاطلاق والسياق فالاجسام
مركبة من الجواهر الفردة الغير المنقسمة كما اختاره المتكلمون
واستدلوا على اثباتها وابطال الانقسام في نفسه بوجوه الاول
ان القابل للقسمة لو لم يكن منقسما بالفعل الى اجزاء لا تتجزء
بل واحدا في نفسه كما هو عند الحس لكان معروضا للوحدة فاذا
انقسم لزم انقسام الوحدة لاستلزام انقسام المحل انقسام
الحال واللازم باطل لان الوحدة لا تنقسم اصلا اذ لا معنى لها
سوى عدم الانقسام الثاني انه لو لم يكن منقسما وكان واحدا
لكان تقسيم الجسم وتفريق اجزائه اعداما له بالكلية لانه عند
التفريق يزول الهوية الواحدة ويحدث هويتان اخريان
بالضرورة واللازم باطل للقطع بان شق البعوض البحر بابرة
ليس اعداما له واحداثا لبعض آخر الثالث انه لو لم يكن الجزء

اى الجوهر الغير المنقسم عقلاً و لا فرضاً و لا وهماً موجوداً فى الجسم
ما كان الجبل اعظم من الخردلة لان كلاهما حينئذ قابل
للانقسامات غير متناهية فيكون اجزاء كل منهما غير متناهية من
غير تفاضل و هو المعنى بالتساوى فى عبارة المشايخ الرابع انه
لو لم ينته انقسام الجسم الى شئ لا يقبل الانقسام لكان امتداد
كل جسم حتى الخردلة غير متناهى القدر لتألفه من امتدادات
غير متناهية العدد و لمنسك الفلاسفة مع جوابه مذكور فى المطولات
ثم اشار الى انه يثبت بمجرد العقل وجوب الايمان بالله تعالى
و دلالة المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم و وجوب
تصديقه و حرمة الكفر و التكذيب و قال فى كتاب العالم ما يتصدق
الرسول فيما جاء به من الاحكام الاعتقادية و العملية من قبيل تعريف
الله تعالى بتركيب العقول و الاستدلال به على حقية ما جاء به
بدلالة معجزاته فاشار الى ان وجوب تصديق الرسول عليه
الصلوة و السلام و حسن ذلك بمعنى استحقاق المدح و الثواب
عليه فى حكم الصانع عقلى يجزم به العقل اجمالا بتوفيق الله تعالى
للاستدلال لا بالسمع و الاخذ من قبل الرسول لتوقف العلم
بصحة السمع على العلم بصحته فيستحيل اثباته به و استدل عليه
بوجهين الاول ما اشار اليه بقوله فيه لان الرسول لارشاد العباد
و ان كان يدعو من اريد دعوته من قابل للحق راشد و جاحد
لالزام الشئ معاند كما دل عليه الاطلاق الى دين الله تعالى بما
جاء به من معجزاته الدالة على حقية احكامه الاعتقادية و العملية
لم يكن احد ممن بلغته دعوته يعلم و يصدق بان الامر الذى يقول
الرسول صلى الله عليه وسلم و يدعو الى التصديق به من وحدانية
الصانع المتعال و اتصافه بصفات الكمال و سائر ما جاء به
من الاحكام على الاجمال حق مطابق للواقع واجب قبوله

حتى يقذف فيه ويلقى فى قلبه اى عقله الحال فيه التصديق
الراجع الى الكلام النفسى والعلم المشروط به التصديق بالرسول
وحقيقة دعواه بتوفيقه للاستدلال عليه بروية بعض معجزاته
او بالاقرار التصديق فى قلبه بطريق الفيض من غير تجشم نظر
وكسب يعنى ان ثبوت الشرع وما يقول الرسول عند المكلف
الذى يدعوه الرسول الى التصديق به موقوف على وجوب الايمان
والتصديق عنده لا فى نفس الامر فلو توقف وجوب الايمان
والتصديق على الشرع لزم الدور والخام الرسل فهو ثابت
عقلا بقذف الله فى قلبه التصديق والعلم وتقرير ان المكلف
الزاما الزام الشرع على ثبوت كون التصديق ومعرفة صدقه
واجبين فلو استفيد من الشرع توقف على ثبوت الشرع و
لزم الدور او التسلسل والخام فى مقام الدعوة والالزام
وفيه اشارات الى مسائل الاولى ان وجوب الايمان بالله تعالى
ووجوب تصديق النبى عليه الصلوة والسلام وثبوت الشرع
عند المكلف الزاما الزامه بتوقف على الايمان بوجود البارى
تعالى ووحدته وعلمه وقدرته وكلامه وبنبوة النبى ودلالة
معجزاته وعلمه بوجوب التصديق بذلك كله وانشاء بقوله
لان الرسول وان كان يدعو الى الله تعالى لشمول دعوته الراشد
والمعاند ولذا اعتم بقوله لم يكن احد يعلم بان الذى يقول الرسول
حق الى آخره فلا يتوجه منع صاحب اللمع توقف الشرع على
وجوب الايمان ونحوه مستندا بان توقف التصديق بثبوت
الشرع على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة
النبى ودلالة معجزاته لا يقتضى توقفه على وجوب الايمان والتصديق
ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق
وهو غير مفيد ولا منافى لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع

الثانية ان فى قوله لم يكن احد يعلم فى مقام نفى اللزوم عنده
اشارة الى انه يترتب الاثم على ترك النظر الواجب فى نفس الامر
بعد ظهور المعجزات وادراك مدة التجربة لا فى اعتقاد المكلف
ولا بالنسبة اليه فليس للمكلف المعاند ان يقول لا اعلم
على نظر لم يجب ولا يجب عندى ما لم انظر وان لا يأثم بترك النظر
اذ لم يثبت بعد وجوب شئ لان الجهل ليس بعذر بعد ظهور المعجزة
وادراك مدة التجربة كما صرح به فى قوله ولا عذر لاحد فى الجهل بخالقه
الى آخره فلا يرد ما فى المواقف وغيره انه مشترك الالزام اذ لو وجب
بالعقل فبالنظر اتفاقى فيقول المكلف حينئذ لا انظر ما لم يجب ولا يجب
ما لم انظر لا يقال قد يكون وجوب النظر فطرى القياس اى من القضايا
التى قياساتها معها فيضع المبنى له مقدمات يسابق ذهنه اليها
بلا تكلف ويفيد العلم بوجوب النظر ضرورة لانا نقول له ان
لا يستمع اليه والى كلامه الذى اراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر
والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شئ اصلا فلا يكون الدعوة
ويلزم الاحكام الثالثة ان اثبات الرسالة على المكلف يتوقف
على معرفته وجود الصانع المتعال وكونه واجبا واحدا بالذات متصفا
بصفات الكمال باعثا للرسول آمرا بما جاء به من العقايد والاعمال والبه اشار
بقوله ويوقف الرسول من قبل الله وقوله بعد بما عرفهم الله من التصديق
بالرسول ليتوقف ثبوت الرسالة فى نفس الامر على ذلك الامور
وكذا اثباته على المكلف واستلزام وجوب الوجود الوحدة بالذات بمعنى
التنزه فى ذاته عن اتحاد العدد والتركب والمشاركة فى الحقيقة
وخواصها كما صرح به البيضاوى وغيره ولذا بنى المتكلمون برهان التمانع
المثبت للوحدة المثبت للوحدة على الوجوب لذاته كما بنى الفلاسفة
عليه دلايل الوحدة وبينوا استلزام التعدد للامكان كما فصل
فى محله وعن هذا قال بعض الاجلة فى رد ما قيل ان التوحيد مما يصح

فى سورة الزمر

وهو الفاضل سراج الدين القارسى
فى كشف الكشاف

اثباته بالسمع ان التعدد يستلزم الامكان على ما لخص في محصله
ومالم يعرف ان الله واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم ينتظم
برهان على الرسالة يعني ان اثبات الرسالة وما جاء به الرسول
من الادلة السمعية عند المكلف يتوقف على معرفة وجوب وجود
الصانع المرسل له ووحدته بخروجه عن جميع الممكنات فاثبات
الوحدة بالادلة السمعية دور فلا يرد اعتراض صاحب المقاصد
بان غاية استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفتها
فضلا عن التوقف ومنشاء الغلط عدم التفرقة بين ثبوت
الشئ والعلم به لما يشعر سياقه ان المراد توقف انتظام البرهان
على الرسالة وعلى حقيقة ما جاء به الرسول بالنسبة الى المكلف
لا بالنسبة الى نفس الامر كما ظن على معرفة وجوب وجود
الصانع المرسل له ومعرفة وحدته لا توقف معرفة الوجوب
على معرفة الوحدة وان كان الوجوب يستلزمها ولا يرد ما قيل
ان الرسالة تثبت عند المكلف بمعرفة دليل الصانع ودلالة
المعجزة على صدق مدعي الرسالة بلا توقف على معرفة وجوب
وجوده كما ظن لتوقف انتهاض دليل الصانع ودلالة المعجزة
عند المكلف على وجوب الوجود ومعرفته كما عرف في مسلك
الامكان والحدوث ومنشاء الغلط الغفول عن التوقف
بالواسطة ولا يتجه ما قيل انه ان اراد الاستلزام بينا فظاهر
انه ليس كذلك وان اراد مطلقا فغير ثابت ودلائله مدخولة
ولو سلم فالعلم بوجوبه تعالى لا يتوقف عليه اي على العلم بوحدته
فانه يثبت بالخروج عن نظام السلسلة لا عن جميع الممكنات
لاحتمال تعدد السلاسل لمنع البراهين المقررة في كتب الفحول
احتمال التعدد وعدم الخروج عن جميع الممكنات لتعدد السلاسل
لانتظام البرهان بانتهاء سلاسل الممكنات والمحدثات الى

ظنه صاحب المقاصد
منه

قاله الفاضل ابن الحمام في حاشية المقاصد
منه

الى واجب بالذات على ما تقرر في المسلكين باخذ الجميع في الكل
لا بانتهاء سلسلة واحدة كما ظن ولا ثباتها الاستلزام المذكور
واشار الى ان اصل الدليل مأخوذ من الاية بقوله فيه ولذلك
اى ولكون معرفة صدق الرسول فيما جاء به من قبل تعريف الله
للحق بتوفيق الاستدل قال تعالى مخاطبا لرسوله ومسليا له انك
لا تهدي هداية موصلة الى البغية لا محالة من احببت ولا تقدر ان
تدخله في الاسلام بتوفيق الاستدلال وخلق الاهتداء
فيمن يختار الهداية كما كشف عنه قوله تعالى وهو اعلم بالمهتدين
اى سبق علمه بمن يختارها فيهديه كما في التيسير وفيه اشارة
الى ان الآية عام الصيغة وان نزلت في ابي طالب لان النبي
عليه الصلوة والسلام كان راغبا في اسلامه لتكفله اياه
في ابتداه ومنعه عنه في كبره كما قال ابن عباس رضي الله عنهما
الثاني ما اشار اليه بقوله ولو كانت معرفة الله تعالى بوجوب وجوده
ووحدته وصفاته الذاتية والفعلية الشاملة لارسال
الرسول وخلق المعجزة على يده من قبل تعريف الرسول بما جاء به
من الشرع وموقوفا عليه لكان المنة على الناس وهي النعمة التي
لا يطلب موليها ثوابا ممن انعم بها عليه من المن بمعنى
القطع لان المقصود بها قطع حاجته في معرفة الله من قبل الرسول لحصول
نعمة المعرفة به من قبله بما جاء به لا من قبل الله وحده بتركيب العقول
والتوفيق للاستدلال ولكن المنة على الله وحده على الرسول في معرفة الرب
تعالى بتوفيقه الاستدلال كما وفق ابرهيم عليه السلام
وبالاعلام بطريق الفيض والافضال كما وقع لبعض الرسل
وبالعصمة عن الكباير والكفر في كل حال والمنة لله وحده وان حصلت
بواسطة الرسل على الناس المومنين بما عرفهم الله بتركيب العقول
والتوفيق للاستدلال من التصديق بالرسول وحقية ما جاء به يعني

وان بذلت فيه المجهود ولا يجري
الاهتداء على محبتك ولكن الله
يهدي من يشاء ان يهديه فيدخله
في الاسلام صح

ان معرفة

بعنی ان معرفة الله تعالی و معرفة وجوب تصدیق النبی لو کان
من قبل الرسول و توقف علی الشرع لکان المنة منه و لزم الدور
او التسلسل و هو واجب عقلا لانه لو کان شرعا لتوقف
علی نص آخر بوجوب تصدیقه فالنص الثانی ان کان وجوب
تصدیقه بنفسه لزم توقف الشیء علی نفسه و ان کان بنص
ثالث لزم التسلسل و ایضا یتوقف وجوب تصدیقه علی حرمة
کذبه فلو ثبتت من قبله لزم الدور او التسلسل و ایضا یتوقف وجوب
تصدیقه ایضا و اصل الدلیل ماخوذ من قوله تعالی بل الله یمن علیکم
ان هدیکم للایمان و اشار الی تنویره بقوله فیه و لذلک ای
لکون معرفة وجود الصانع المتعال و اتصافه بصفات الکمال
بتوفیق الله سبحانه و تعالی للاستدلال لا ینبغی لاحد ان یقول ان الله یکلف
و یثبت وجوب الایمان به من قبل الرسول بما جاء به من الشرع
کما قاله المحدثون و تبعهم الاشاعرة لتوقف ثبوت الشرع
عند المکلف علی معرفة الله تعالی و وجوب الایمان و بصفاته
الذاتیة و الفعلیة التی منها ارسال الرسول و تشریع الاحکام
و فیه تلویح بمام الاشارة الیه من عدم التبدیع فی الخلاف
فی التفاریع و لذا لم یقل بالتخطئة و التبدیع بل ینبغی ان یقول ان
العبد لا یعرف شیئا من الخیر و ما یلیق به فان الخیر حصول الشیء لما من
شانه ان یکون حاصلا له الا من قبل الله تعالی لتوقف المعرفة علی خلق
الاسباب التی یتوسل بها الانسان الی الحق یعنی ان معرفة
العبد ربه بل کل ما یعرفه من الخیر الذی منه معرفة وجوب
تصدیق النبی فیما جاء به یثبت من قبل الله تعالی بما رکب
فی العباد من العقول و وفق للاستدلال لا من قبل الرسول
و ما قیل فی الاعتراض علی الدلیل ان وجوب التصدیق و حرمة
الکذب بمعنی جزم العقل بان صدقه ثابت قصدا و کذبه ممتنع

بما عرفهم الله تعالی و تنویره ان تصدیق
اول الخبارة واجب عقلا صح

علی صاحب التلویح
منه

لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا
كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب
او العقاب في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع
على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة
نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او بنص
اطيعوا الرسول مدفوع بانه لو توقف الوجوب فيه وحرمة
ضده بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآجل على نص
الشارع فان وجب الامتثال بذلك النص في هذا الواجب
فقد دار وان وجب بنص آخر تسلسل واثبات المعجزة
المقارنة لدعوى النبوة لا يتوقف على اعتبار كونها بمنزلة
النص فاعتباره غير مفيد وان ثبوت اصل الشرع موقوف
على العلم به عند المكلف الراد الزامه فكذا ثبوت كل نص
من نصوصه ومنه نص وجوب الاطاعة وفيه اشارة
الى مسائل الادلة ان اصل التنوير ماخوذ من قوله تعالى
بيدك الخير انك على كل شيء قدير واليه اشار بقوله ان العبد
لا يعرف شيئا من الخير الا من قبل الله الثانية الاشارة الى
ان ما يعرفه العبد من الخير يتوقف على امور يجمعها الهداية
بنصب الادلة والاقدار على الاستدلال واعطاء الصحة
والقوة وتركيب العقول وتسهيل السبل وكلها من فضله
واليه اشار بقوله والمنة لله على الناس على ما عرفهم الله به
من التصديق بالرسول الثالثة ان الهداية تتنوع انواعا
لا تحصيها عد لانها منة من الله تعالى وان تعدوا نعمة الله
لا تحصوها واليه اشار بقوله ولكن المنة عن الله على الرسول
في موقف الرب والمنة لله على الناس لكن تحصر في اجناس
اربعة كما اشار اليه الرازي والبيضاوي الاول الهداية

بافاضة القوى التى بها يتمكن المرء من الاهتداء الى اقامة
مصالحه المعاشية والمعادية ويكون مبدأ الحصول الاهتداء
كافاضة العقلة والحواس الظاهرة واليه اشار بقوله
حتى يقذف الله فى قلبه التصديق والعلم الذى هو الهداية .
بنصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصلاح
والفساد كما اشير اليه فى قوله تعالى وهديناه النجدين اى
اريناه طريق الخير والشر ونصبنا له دليلها فشبه الدليل
الواضح بالنجد الذى هو الطريق الواضح المرتفع وسمى اراءة
طريق الشر لتحيزه عنه هداية لكونها خيرا من هذه الحيثية واليه
اشار بقوله لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه
وغيره الثالث الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب
كما اشير اليه فى قوله تعالى وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا وقوله
ان هذا القران يهدى للتى هى اقوم فان الهداية لما كانت
فعل الله وخلقه صدرت من هدايته وعدت هداية القران
والرسل بالتوسل واليه اشار بقوله لان الرسول وان كان
يدعوا الى الله والرابع الهداية بكشف الله على قلوبهم الاسرار
كما هى عليه والقائها بطريق الفيض كما اشير اليه فى قوله تعالى
كلا هدينا واليه اشار بقوله ولكن المنة عن الله على الرسول
فى مرقاة الرب ثم اشار الى ان كفاية الايمان الاجمالى
فى الخروج عن عهدة التكليف فيما لوحظ اجمالا ويشترط
التفصيل فيما لوحظ تفصيلا فيكفى فى الاجمالى التصديق
بجميع ما علم بالضرورة مجئ الرسول به اى بعلم كل احد
كونه من الدين من غير افتقار الى الاستدلال كوحدة
الصانع وعلمه ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ولو لم يصدق
بواحد منها عند التفصيل كان كافرا بالاتفاق كما فى شرح المقاصد

وغيره وقال في الفقه الاكبر واذا اي التبس استعارة كالاشتباه
من الشبه كما في المفردات على الانسان اي المصدق بما جاء به
الرسول اجمالا شيء لاحظه بخصوصه مما علم بالضرورة كونه
من الدين من دقايق علم التوحيد كشمول علمه تعالى للكليات والجزئيات
وحدوث العالم وحشر ما فني من الاجساد فكم مومن لم يعرف
معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر بباله حديث حشر
الاجساد لكن اذا لاحظ ذلك فلم لم يصدق كان كافرا
كما في شرح المقاصد واشار اليه بالدقايق والى التقييد
بالضروريات الدينية بذكر التوحيد الذي هو منباه و
افصح عنه في فصل خلق الاعمال بالتصريح بعدم الاكفار
في غير الضروريات بالتردد او الانكار وقد مر ضابطه
والى الاحتراز عن الانكار والتوقف في علم الاحكام بعدم
الاكفار لمنكر الاجتهاديات اجماعا وفيه التصريح
بما مر الاشارة اليه من التسمية فانه ينبغي له ويجب عليه
ان يعتقد ويصدق على الاجمال في الحال من غير امهال ما هو
الصواب المحمود بحسب مقتضى الشرع والعقل في ذلك
الشيء الملحوظ بخصوصه والحق عند الله اي علمه وحكمه بان
يقول مثلا ان ما اراد الله سبحانه فهو حق واقع فان هذا
يكفيه الى ان يجد عالما بدقايق علم التوحيد فيسأله وفيه
اشارة الى ان تحصيل دقايق علم التوحيد فرض على سبيل
الكفاية كما مر والى ان من وجد عالما ينبغي له ان يسأله
ما يحتاج الى السؤال من امر دينه كما دل الاطلاق بحذف
المفعول والى الاخذ من قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون ولا يسعه ولا يجوز له تاخير الطلب اذا امكن
له المراجعة الى العالم بدقايقه ولا يعذر بالتوقف فيه اي فيما اشكل

من الف

من الضروريات لان التوقف وعدم القول بواحد معين
من الطرفين فيما يجب اعتقاده كالانكار ويكفر ان توقف ولم يعتقد
اجمالا ان ما اراد الله تعالى منه حق لعدم العذر في الجهل
بالضروريات الدينية فلا يتأول التوقف في غيرها كما ظن
كالتوقف في قدم الكلام كما نسب الى عبد الله الثلجي انه يقول
بالمتفق عليه وهو انه كلام الله تعالى ويتوقف في المختلف فيه
وهو انه مخلوق او غير مخلوق وكيف لا ولو اطلق لزم اكفار
المنكرين من المعتزلة والنجارية بالطريق الاولى فقد اطبق الجمهور
على خلافه ونص عليه الامام في مواضع من كتابه الباب الثاني في
بيان الصفات الذاتية اي المنسوبة الى ذات الصانع المتعال اما
بالاتصاف بها من غير قيام معنى به كالصفات السلبية مثل كونه
واحدا مجردا ليس في جهة ولا حيز ولا اضافيات مثل كونه الاول
والآخر والقابض والباسط او بالاتصاف بها لقيام معنى به
من الصفات الثبوتية كالعلم والقدرة والارادة والكلام
كما في شرح المواقف والصحايف وما يرجع اليها اي الى الصفات الذاتية
مما يتصف ذات الصانع به من الصفات المتشابهات التي تعتقد
مع التنزيه عن ارادة ما يوهم ظواهرها من الكيفيات والكون
في شيء من الجهات ولما قدم السلبيات في قوله ذو الجلال والاكرام
حيث فسر نعوت الجلال بالسلبيات وصفات الاكرام بالثبوتيات
كما في الصحايف واشار اليه الرازي والبيضاوي في مواضع من
التفسير قدم الامام من الاقسام الاربعة السلبيات وقال في العقد الاكبر
والله واحد اي منزه الذات عن المشاركة في الحقيقة وخواصها
كوجوب الوجود والقدرة الذاتية والحكمة الذاتية وعن الخارج
التركب والتعدد وما يستلزم احدهما من الجسمية والتحيز واشار
الى بيان استلزام الوحدة الذاتية للتنزه عن الامور المذكورة

بوجوه ذكرت فيه الاول ما اشار اليه بقوله لا من طريق العدد لان الوحدة
من طريق العدد غير مختص به تعالى بل هو لازم بين لكل جزئي حقيقي
فهو نفي لارادته لا نفي الوحدة العددية واليه اشار بذكر الطريق
اي المقصد وبين المراد بقوله ولكن من طريق انه شيء بكذا انه
وخواصها اذ لو كان له شريك في الالهية لاستلزام المحال لان ما به
التمايز لا يجوز ان يكون من لوازم الالوهية ضرورة اشتراكهما
بل من العوارض فيجوز مفارقتها فيرتفع الاثنينية فيلزم جواز وحدة
الاثنين وهو محال الثاني ما اشار اليه بقوله لم يلد اي لم يصدر عنه
ولد لانه لا يجانسه شيء فيمكن ان يكون له صاحبة وولد ولا يفتقر
الى ما يعينه او يخلق عنه ولان الولد عنصر الولد المنفعل بانفصال
مادته عنه والله سبحانه مبدع الاشياء كلها فاعل على الاطلاق
منزه عن الانفعال بالولد ولم يولد اي لم يصدر عن اصل لانه واجب
الوجود وكل ما يولد فهو حادث ومن جزئي الاصلين مركب
وكل مركب محتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان
ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن
ذلك الغير فاعلا له خارجا عنه الثالث ما اشار اليه بقوله ولم يكن له كفوا
احد اي لم يكافئه ويماثله احد في حقيقته اذ ما ثله احد في حقيقته
فان اتفقا على ايجاد كل معدوم لزم التوارد وكون مقدور بين
قادرين مستقلين وان اختلفا لزم عجزهما او عجز احدهما مع الترجيح
بلا مرجح لان المقتضي للقادرية حقيقة الالهية وذاته والمقدورية
امكان الممكن وفيه اشارات الى مسائل الاولى الرد على قدماء
المتكلمين القائلين بان ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الحقيقة
وانما يمتاز باحوال اربع الوجوب والجبوة والعلم والقدرة التي بين
لانه لو ماثل غيره لكان اختصاصه بما به خالف غيره المخصص ويلزم
التسلسل ولانه لا يمكن الاشتراك في الحقيقة مع الاختلاف في الخاص

صفاتية

صفاتها الثانية انه اخذ المرام من سورة الاخلاص الجامعة لاصول
التنزيه من تنزيهه تعالى عن الكثرة والتعدد المفاد بقوله قل هو الله احد
وعن النقص والقلة المفاد بقوله الله الصمد وعن العلية المادية
والمعلولية المفاد بقوله لم يلد ولم يولد وعن الشبيه والنظير في الحقيقة
المفاد بقوله ولم يكن له كفوا احد مع نهاية الايجاز وباهر الاعجاز
حيث تضمنت الرد على نحو اربعين فرقة كما افرد ذلك بالتصنيف
الامام بهاء الدين بن شداد وكما في الاتقان الثالثة انه اكتفى في المقام
عن ذكر الصمد لاستلزام الوحدة عن المشارك في الحقيقة دخواصها
للصمدية المقتضية لاستغنائه الذاتي عما سواه وافتقار جميع المخلوقات اليه
في الوجود والبقاء ولان اتصاف الواجب تعالى بمعناه معلوم للموحد
وغيره ولذا نكر احد وعرف صمد في النظم العظيم وانما ذكر فيه تخصيصا
على ما هو كالنتيجة للجملة السابقة باعتبار ان من هو احد منزه عن
سمات النقص من الكثرة والتعدد ولابد ان يكون مصمودا اليه
في الحوائج او كالدليل عليها باعتبار ان من يكون صمدا على الاطلاق
لابد ان يكون احدا اي منزها عن جميع سمات النقص واشار الى
نفي ما يستلزم التركيب والتعدد بقوله فيه لا جسم لان الجسم مركب
يحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا ولانه متحيز وهو امارة الحدوث
وفيه اشارة الى انه ليس بجوهر لانه متحيز وجزء من الجسم عند
المتكلمين ولذا اكتفى عنه واما عند الفلاسفة فلان ماهية الجوهر
اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع اي محل مقوم للحال وذلك
انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته
كما في المواقف والى الرد على المجسمة المشبهة وعلى المنزهة منهم
بقولهم لا كالاجسام كما دل الاطلاق ولا عرض لان العرض محتاج
الى المحل المقوم له والواجب تعالى مستغن عن غيره ولا حد له فان احاطة
الحدود والنهايات في الاجسام بواسطة الكميات وفيه رد عليهم

في قولهم بالتماس للعرش ولا ضد له لان التضاد انما يتصور فيما يتوارد
على المحل من انواع جنس واحد والواجب تعالى منزه عن كل ذلك
ولا ند له اي مناد مخالف في القوة من ناددت الرجل خالفته ولا
مثل له اي مساو في القوة بقرينة ذكره بعد نفي الكفارة في الحقيقة
وذلك لانه لو كان له مثل او ند في القوة لكان كل منهما متمايزا
عن الآخر بخصوصه فالوجوب والامتياز ان كان من لوازم
الحقيقة المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه وان كان من لوازم
الحقيقة المشتركة مع الخصوصية يلزم التركيب المنافي للوجوب
وفيه اشارة الى انه منزه عن اطلاق الماهية عليه للاستلزامها
للمجانسة والمماثلة في الحقيقة اذ يقال ما هذا الشيء اي من اي
جنس هو وعن هذا قال ابو منصور الماتريدي ان سأل سائل
عن الله بما قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن وان اردت
ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخلق المخلوقات و
وضع كل شيء موضعه وان اردت ماهيته فهو متعال عن المثال
والجنس وهو مذهب جمهور المتكلمين وفي شرح المقاصد ما روي
ان ابا حنيفة كان يقول ان لله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو
فليس بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل عن اصحابه العارفين
بمذهبه بل صرح بخلافه في قوله نعرف الله حق معرفته كما سيأتي
ولما كان ما اشار اليه فيما مر من براهين اثبات الواجب وتوحيده
دالة على ما ذكر هنا من وجوه تنزيهه اكتفى بذلك المقام عن الاشارة
الى براهينه وفصل عدم المماثلة والمشابهة بقوله فيه لا يشبه شيئا
من الاشياء من خلقه في صفة من الصفات وحال من الاحوال
كما دل عطفه على قوله لا شريك له اي في حقيقته ونفي المكافئ
في حقيقته فهو نفي لمشابهة المخلوقات في صفات الممكنات واحوالها
بوجه من الوجوه كما دل الاطلاق وفيه اشارات الى مسائل الاولى

انه تعالى لا يتصف بشئ من الكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر
او الباطن او الطعوم والروايح والشهوة والنضرة والحزن
والتاسف والغضب والاشفاق والتمنى والفرح ولا بالآلام
واللذات الحسية لانه لا يعقل منها الا ما يخص الاجسام وان كان
بعض منها مختصا بذوات الانفس ولان البعض منها تغيرات
وانفعالات وهى على الله تعالى محال ولاجماع الامة وفيه رد على
الفلاسفة المثبتين له لذة عقلية متمسكين بان من تصور كمالا
فى نفسه فرح به ولما كان كماله اعظم الكمالات فلا شك يكون
ابتهاجه اجل الابتهاجات ورد بانا لا نم ان اللذة نفس الادراك
واذا كان سببا للذة فقد لا يكون ذاته اى ذات المدرك
قابلة للذة ووجود السبب لا يقتضى لوجود المسبب من دون وجود
القابل وبالمعارضة بانه حينئذ يجوز ان يتالم بان يعلم ان من
الناس من انكر له واتخذ له شريكا او جسمه جسما وهو باطل وفاقا
الثانية انه لا يجرى عليه تعالى ما يجرى على المخلوقات من التغير والانتقال
والزمان فلا تتصف ذاته وصفاته بقبول التغير والانتقال
لاستلزامه الحدوث ولا التقدر بالزمان لان الزمان متجدد
يقدر به متجدد فلا يتصور فى القديم عند المتكلمين واما عند الفلاسفة
فلان الزمان مقدار حركة المحدد عندهم فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة
والجهة فاى تفسير فسر الزمان به امتنع ثبوته لله تعالى كما فى المواقف
وتوضيحه ان التغير التدريجى زمانى بمعنى انه يقدر بالزمان وينطبق عليه
ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعى متعلق بالآن الذى
هو طرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا
فتقدم الباري تعالى على العالم ليس تقدما زمانيا عند المتكلمين القائلين
بان العالم حادث حدوثا زمانيا وعند الفلاسفة القائلين بان
العالم حادث حدوثا ذاتيا بل هو تقدم ذاتى عندهم وقسم سادس

من اقسام التقدم عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها
وتقدم عدم الزمان على وجوده الثالثة ان بقاءه تعالى ليس عبارة
عن وجوده في زمانين والا لزم كونه تعالى زمانيا بل هو عبارة
عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة ولا القدم عبارة عن
ان يكون قبل كل زمان زمان والا لم يتصف به الباري تعالى بل هو
عبارة عن ان لا يكون الوجود مسبوقا بالعدم ثم وجوده تعالى
مقارن للزمان ومستمر مع حصوله واما انه زماني او آني اي واقع
في احدهما فلا فليس بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل ولا يلزم
من علمه بالمتغيرات تغير في علمه لانه انما يلزم ذلك اذا دخل فيه
الزمان واذا قلنا كان الله تعالى موجودا في الازل وسيكون
موجودا في الابد وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده في تلك
الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق
الزمانيات كما في شرح المواقف وغيره ولا شبهة شيء حقيقة في صفاته
وافعاله فهو متوحد بصفات الكمال لا يتصف شيء من الممكنات
بخواصه ففي متشابهة الاشياء له تعالى يرجع الى صفاته السلبية
باعتبار الرجوع الى التوحد بصفات الكمال فان اوصافه تعالى
من العلم والقدرة وغيرذلك اجلى واعلى مما في المخلوقات
بحيث لا مناسبة بينهما فان علمنا عرض ومحدث وقاصر
ومستفاد من الغير وعلمه تعالى قديم كامل ذاتي وكذا الحال
في سائر الصفات وهو شيء كما دل عليه قوله تعالى قل اي شيء اكبر
شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم على ان ذاته شيء لا كالاشياء
كما دل قوله تعالى ليس كمثله شيء ولم يجعل الشيء اسما من اسمائه تعالى
لئلا يتوهم دخوله في الاشياء المخلوقة وفيه اشارات الى مسائل
الاولى انه تعالى لما لم يكن كالاشياء فلا يتحد بها بالطريق الاولى
ذاتا او صفة كما زعمه النصارى وذهب الى ان الله سبحانه جوهر

قيد اشارة الى ان محل الكلام على التاكيد في
المقام بتقديم نفي الشبهة عما سمت به في الذات
والصفات كما فعله الشارح السنباطي والشيخ
علي القاري وابن علان المكي تقوية لظهورها
المرام وما قصد فيه من استيفاء الاقسام
مع اولوية التناسب في الكلام بالجمل على نفي
المشابهة له في الصفات والافعال
عد نفي مشابهة الاشياء له من الصفات
السلبية له باعتبار الرجوع الى الوحدة
بصفات الكمال لكونه لازما له

واحد

واحدای قایم بنفسه له ثلثة اقانیم ای صفات وخواص هی الوجود
والعلم والحیوة وعبروا عنها بالاب والابن وروح القدس وارجعوا
سایر الصفات الیها وقالوا ان الکلمة وهی اقنوم العلم اتحدت
بجسد المسیح وتدرعت بناسوته بالاشراق او الامتزاج او الانعکاس
علی اختلاف بینهم کما فی شرح المقاصد الثانیة انه تعالی لایحل فیها
ذاتا کما زعمه المتصوفة وذهبوا الی ان السالک اذا امعن فی
السلوک وخاض فی لجة الوصول فربما یحل الباری فیه تعالی الباری
عن ذلک وحینئذ یرتفع الامر والنهی ویظهر من غرایب الامور
ومالایتصور من البشر متشبثین بظاهر الحدیث الاالی ان العبد
لایزال یتقرب الی حتی احبه فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع و
بصره الذی یبصر وکلامهم خارج عن طریق العقل والشرع کما فی شرح
المقاصد والحدیث مأول بانه لایسمع ولایبصر الا ما یستدل به
علی الصانع تعالی وقدرته وعظمته وکبریائه الثالثة انه تعالی لایحل فیها
ذاتا او وصفا کما زعمه بعض غلاة الشیعة وذهبوا الی انه لایعید
ظهور الباری فی صورة بعض الکاملین واولی الناس بذلک
علی واولاده المخصوصون الذین هم العلم فی الکمالات العلمیة
والعملیة ولهذا کان یصدر عنهم فی العلم والاعمال مافوق الطاقة
البشریة کما فی شرح المقاصد وقول الفرق الثلاث ناشئ عن الجهل
العظیم بامتناع اتحاد الاثنین ولزوم کون الواجب هو الممکن
والممکن هو الواجب وانه محال بالضرورة وبان الحال فی الشیء
یفتقر الیه فی الجملة سواء کان حلول جسم فی مکان او عرض فی جوهر
او صفة فی موصوف والافتقار ینافی الوجوب وبانه لو حل
فی جسم فاما فی جمیع اجزائه فیلزم الانقسام او فی جزء منه فیلزم
ان یکون اصغر الاشیاء وکلاهما باطل بالضرورة وبانه لو حل
فی محل فاما مع وجوب ذلک المحل فیفتقر الی المحل ویلزم امکانه

وقدم المحل بل وجوبه لان ما يفتقر اليه الواجب اولى بان يكون
واجبا واما مع جوازه وحينئذ يكون غنيا عن المحل والحال يجب
افتقاره الى المحل فيلزم انقلاب الغنى عن الشئ محتاجا اليه وهو بط
بالضرورة ولما كانت الادلة راجعة الى الضرورة لم يصرح بها
فى المقام مشيرا الى انتفاء الاتحاد والحلول بالضرورة ولما كان فى
معنى الشئ خفاء اشار الى البيان بقوله ومعنى الشئ الثابت اى الموجود
لانه مصدر قد يراد به الفاعل اى من قام به المشيئة ولا نزاع فى
وجوده وثباته سواء كان وجوده من ذاته او من غيره كما دل
الاطلاق وقد يراد به المفعول اى مشاء الوجود وما شاء الله تعالى وجوده
فهو موجود كما هو المفهوم من المشيئة المطلقة المصروفة الى الكامل
وعليه قوله تعالى الله خالق كل شئ وفيه اشارة الى ان الشئ هو
الموجود الثابت فى الخارج دون المعدوم لقوله تعالى خلقتك
من قبل ولم تك شيئا واختاره عامة المتكلمين واستدلوا بوجهين
الاول ان القول بثبوت المعدوم فى حال العدم ينفى المقدورية
لان الذوات ازلية عند المثبتين والاحوال التى من جملتها الوجود
عندهم لا تتعلق بها القدرة فان الاحوال عندهم ليست مقدورة
ولا معجوزا عنها فيلزم ان يكون البارى قادرا على ايجادها الثانى
ان المعدوم اما مساو للمنفى او اخص منه او اعم اذ لا تباين
لظهور التصادق فان كان مساويا له او اخص صدق كل معدوم
منفى ولا شئ من المنفى بثابت فلا شئ من المعدوم بثابت
وان كان اعم لم يكن نفيا صرفا والا لما بقى فرق بين العام والخاص
بل ثابتا وقد صدق على المنفى فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق
عليه الامر الثابت ثابت وهو باطل قطعا ضرورة استحالة صدق
احد النقيضين على الآخر كما فى شرح المقاصد والى الرد على
جمهور المعتزلة القائلة بكون المعدوم شيئا اى ثابتا فى نفس الامر

لا بالنظر

لا بالنظر الى الثبوت فى العلم الازلى كما ظن اذ لا يساعده ادلة الطرفين
ولا يتاتى به الخلاف فى البين فالماهية عندهم غير الوجود معروضة
وقد تخلو عنه متمسكين بوجهين الاول ان المعدوم متميز وكل متميز
ثابت فالمعدوم ثابت اما الاول فلانه متصور ولا يمكن تصور الشئ
الا بتميزه عن غيره ولان بعضه مراد ومقدور دون بعض ولولا
التميز لما عقل ذلك واما الثانى فلان كل متميز له هوية يشير اليها العقل
وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته فى نفسه واجيب بالنقض
بما اعترفوا بنفيه من الممتنعات والخيالات ونفس الوجود و
الترتيب والاحوال وبانه ان اريد به التميز القدر الثابت فى المنفى
فظاهر انه لا يوجب الثبوت وان اريد غيره منعناه وعليهم تصويره
وتقريره وبيان كونه مقتضيا للثبوت الثانى ان المعدوم متصف
بالامكان وهو صفة ثبوتية فكان المتصف به ثابتا لان اتصاف
غير الثابت بالصفة الثبوتية محال واجيب بمنع كون الامكان ثبوتيا
بل هو امر اعتبارى ومنقوض ببعض ما نقض به الوجه الاول **فصل**
لما كان اتصاف الواجب تعالى بالسلبيات والاضافيات لا يوجب
ثبوت صفات له كما فى شرح المقاصد وغيره وكانت السلبيات
غير متناهية لان له تعالى بحسب كل موجود غيره صفة سلبية وهو كونه
ليس ذلك الموجود كما فى ايضاح المصباح وشرح المقاصد لم يذكر
السلبيات بطريق الحصر فى المقام واشار الى الاضافيات من تلك
الاقسام فى ضمن تعميم المرام **وقال فى الفقه الاكبر** اى لم يكن زمان محقق
او مقدر ولم يمض الا وجود البارى تعالى مقارن وهو معنى الازلية
والقدم **ولا يزال** اى لا ياتى زمان فى المستقبل الا ووجوده تعالى
مقارن له وهو معنى الابدية والدوام **بصفاته** من الصفات
الثبوتية البالغة عندنا الى ثمانية من الحيوة والعلم والقدرة
والارادة والكلام والسمع والبصر والتكوين والصفات

والله لم يزل

المتشابهة البالغة الى سبعة عشر من النفس والوجه والجنب
وغير ذلك بلا كيف في كل ذلك كما في المنايح وغيره واسمائه اي مدلولات
اسمائه التي بيّنها الشارع فان مفهوم الاسم قد يكون نفس
الذات والحقيقة وهو اسم الجلالة فقط وقد يكون ماخوذا
باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات ولا خفاء
في تكثر اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار كما في شرح المقاصد فالمراد
بها بقرينة جمع الاسماء وعطفها على الصفات الشاملة لصفات
الافعال عندنا مدلولات اسمائه من القسمين الاخيرين
اي السلبيات والاضافيات لا الاسماء المشتقة من الصفات
الثبوتية او ماخذها كما ظن فالسلبيات كالواحدية في الصفات
والسلامة عن النقايص في الذات والصفات والقدوسية
اي المنزهية عن ان يدركه الاوهام والعزة عن ان يرام الى
غير ذلك مما يبلغ خمسة عشر على المختار في بيان الاسماء الحسنى
والاضافيات كالعلو والمحمودية والمجد والاولية والاخرية
الى غير ذلك مما يبلغ عشرين على المختار في شرح المواقف وفيه
اشارات الى مسائل الاولى ان الاتصاف بمدلولات الاسماء
كلها ثابت في الازل وفيما لا يزال خلافا للاشاعرة في اسماء
الافعال فان مدلول الاسم المشتق من صفة ازلية كالقادر
والعالم ازلي ومدلولي الاسم المشتق من الفعل ليس بازلي سواء
كان مشتقا من فعله تعالى كالخالق والرازق لعدم ازلية صفات
الافعال عندهم او كان مشتقا من فعل غيره كالمعبود والمشكور
فالقسمان ليسا بازليين عندهم كما في الصحايف الثانية
ان الاسم اريد به هنا المدلول فان الاسم قد يراد به الدال
وقد يراد به المدلول اي الذات والصفة والتعيين بحسب المقام
فالاسم مشترك بين الدال والمدلول عندنا واختاره الاستاد

ابو نصر بن ايوب ومن تبعه من الاشاعرة واعتبروا المدلول
المطابقي خلافا لجمهورهم فانهم اخذوا المدلول اعم واعتبروا في
الصفات المعاني المقصودة فقالوا مدلول الخالق الخلق وهو
غير الذات لان المدلول لاشتماله على النسبة المغايرة للذات
مغاير البتة ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير ومدلول
لفظ الله هو الذات وهو عين وخلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا
الى مغايرته للمسمى مطلقا بمعنى بان الاسم حقيقة في اللفظ
فلا يتحد بمعناه واجاب عنه اصحابنا بانه يتبادر من كل من الاوصاف
بحسب المقام في نحو زيد الكاتب والمكتوب وقوله تعالى ولله
الاسماء الحسنى وقوله تعالى فاعبد الله مخلصا له الدين وان معنى
الخالق شيء له الخلق لا نفس الخلق قطعا فلا يحمل على المعاني التضمنية
باعتبار كونها المعاني المقصودة الثالثة ان الاضافة العهدية
في المقام مشيرة الى الاسماء المعهودة ببيان الشارع عليه
الصلوة والسلام وهي تبلغ مع التسعة والتسعين المشهورة
الى تسعة واربعين ومائة مما ورد في الكتاب والسنة
كما عده في شرح المقاصد والمواقف اذ لا ينفي العدد الزيادة
عندنا وعند اكثر الاشاعرة واكد الحكم المذكور مشيرا الى امتناع
محلية الحوادث في حقه سبحانه بقوله لم تحدث له صفة من الصفات
النبوتية والمتشابهة ولا ما يدل عليه اسم من الصفات
الاضافية والسلبية فيما ينسب السلب الى ما يستحيل اتصاف
الباري به كما في المواقف فان المتبادر من الصفة الثابتة
ومن الاسم ما دل عليه ما سوى الصفة الثابتة لاقتضاء
العطف المغايرة وفيه اشارات الى مسائل الاولى ان في
تخصيص النفي بالصفات الثابتة ومدلول الاسماء المعهودة
اشارة الى ان اتصافه تعالى بالسلوب التي ليست كذلك

ومحض الاضافات الحاصلة بعد ان لم تكن كقولنا غير رازق لزيد
الميت ورازق للمولود ومتعلقات الصفات الحقيقية
المتغيرة التعلقات كقولنا عالما بهذا الحادث وقادرا عليه
ليس كذلك فانه جائز التجدد اذ ليس كل اضافة موجودة حتى
يلزم اتصافه تعالى بموجود حادثة وليست بصفة كما في التعديل
فلا يرد ما ذكره الامام الرازي ان القول بكون الواجب مجلا
للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرؤن عنه اما الاشاعرة
فلان زيدا اذا وجد كان الواجب تعالى غير قادر على خلقه بعد ما كان
فاعلا له كان عالما بانه موجود مبصر الصورة سامعا لصوته امرا له
بالصلوة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فقولهم بحدوث المريدية
والكارهية لما يراد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية لما
يحدث من الاصوات والالوان وكذا بتجدد المعلومات عند
ابي الحسن البصري واما الفلاسفة فقولهم بان للواجب تعالى
اضافة الى ما حدث ثم فني بالقبلية ثم المعية ثم البعدية الثانية
انه يمتنع اتصاف الباري تعالى بالحادث وقيام الموجود بعد
العدم واختارة عامة المتكلمين واستدلوا عليه بوجوه الاول
انه لو كان هذا الحادث لازما لذات الواجب او لصفة من
صفاته الذاتية لزم قدمه والا لزم احتياج الواجب فيه الى منفصل
فلا يكون واجبا من جميع الجهات هذا خلف الثاني انه لو جاز
اتصافه بالحادث لجاز انتقصان عليه وهو باطل بالاجماع
وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفة الكمال كان
الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه
قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به
بالاتفاق على ان ما يتصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال الثالث
ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال الثالثة الرد

على الكرامية

الكرامية الخ لعنهم فيه و قد استدلوا بوجوه الاتفاق على انه تعالى
متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب
والمسموع والمبصر وهي حادثة فيجب حدوث هذه الصفات
واجيب بان الحادث تعلقها والتعلق اضافة من الاضافات
فيجوز تغيرها وتجددها الثاني ان المصحح به تعالى اما كونه غير مسبوق
بالعدم وهو سلب لا يصلح جزأ للمؤثر في الصحة فتعين الاول
فيصح قيام الصفة الحادثة به واجيب بان المصحح للقيام به هو
حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة تذاتها
فلا يلزم اشتراك الصحة الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم
بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد
وقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم واجيب بان التغير
في الاضافات فان العلم والخلق صفة حقيقة لها تعلق بالمعلوم
والمخلوق يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره لا نفس الصفة
وبين الصفات الثبوتية بقوله فيه **وصفاته** الذاتية التي
بينها الشارع فالاضافة للعهد **كلها** حالا **صفة المخلوق** لانها قديمة
كاملة وصفة المخلوقين محدثة قاصرة **وهي الحيوة** اي صفة ازلية
توجب صحة العلم والقدرة ولذا اقدمت عليها واختار ذلك
عامة المتكلمين واستدلوا على تحققها بانه لولا امتياز الحي من الجماد
بصفة لما امكن اتصاف الحي بجواز العلم والقدرة فان قيل
اختصاص الحيوة بذات الحي ان لم يكن لصفة اخرى فلم لا يجوز
ان يكون في العلم والقدرة ايضا كذلك وان كان يلزم التسلسل
قلنا تحقق العلم والقدرة مشروطة بالحيوة ضرورة فيمتنع تحققها
بدونها بخلاف الحيوة فانها غير مشروطة بصفة اخرى فجاز
تحققها بالذات ولا يجوز ان تكون عين الذات لما سياتي في الادلة
فلا يرد ما ظن ان ذات الله تعالى في نفسها لسائر الذوات فلعل صحة العلم

والقدرة معللة بذاته المخصوصة لا بصفة اخرى فمن اراد اثباتها
فعليه الدليل **والعلم** اى صفة ازلية تنكشف بها المعلومات بتعلقاتها
والارادة اى صفة ازلية توجب تخصيص احد المقدورات بالوقوع
فى احد الاوقات **والقدرة** اى صفة ازلية توجب تخصيص احد
المقدورات **والتكوين** اى صفة ازلية تؤثر بالفعل وفق الارادة
بمعنى وجوب صدور الاثر عنها عند انضمام الارادة فلا يلزم
وجود جميع المقدورات **والسمع** اى صفة ازلية توجب سمع
ما يصح ان يسمع من غير تاثر وهو وصول الهواء **والبصر** اى صفة ازلية
رؤية ما يصح ان يرى من غير انطباع او خروج شعاع كما فى التعديل
والكلام اى صفة ازلية قائمة بذاته تعالى وهى ما ذكره الله تعالى
فى الازل بلا صوت ولا حرف كما فى الارشاد للامام الرستغفنى
ولما كان اتصافه تعالى بتلك الصفات ثابتا بالكتاب والسنة
مجمعا عليه بين الامة وانما الخلاف بينهم فى كونها صفات حقيقية
قائمة بذاته تعالى او لا بل عبارة عن صفات اعتبارية ليست
زائدة فى الحقيقة على الذات ذكر على كونها مسلم الثبوت وتعرض
لبيان زيادتها على الذات **وقال فى الوصية لا هو** اى ليس الصفة
عين الذات فى المفهوم **ولا غيره** اى لا تنفك عنه فى الخارج كما فسره
الامام ابو منصور الماتريدى كما فى شرح الفقه الابسط وهو
المعنى المتبادر العرفى من الغير فان من رأى راس زيد او عرف
صفة من صفاته فقال رايت او عرفت غير زيد باعتبار رؤية
راسه او معرفة صفته لم يصدق عرفا كما فى التعديل فلا تناقض بين
كما ظن وليس بمعنى عدم المغايرة بحسب الهوية كما فى المواقف
لعدم جريانه فى الصفات المذكورة ومن الاصطلاح فى ذلك
كما قال الامام الرازى لاقامتهم البراهين على ذلك ولعدم
افادته فى دفع ما اعترضوا هناك وفيه اتى مسائل الاولى

ان الصفات الثبوتية زائدة على الذات وان بعضها ليست
عين البعض الآخر من الصفات واختاره عامة اهل السنة واستدلوا
عليه بوجوه الاول ان النصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة بحيث
لا تحتمل التاويل كقوله تعالى ان القوة لله وقوله تعالى ذو القوة المتين
وقوله انزله بعلمه وقوله فاعلموا انما انزل بعلم الله اى متلبسا بتعلق علمه
كما هو المتبادر فلا تاويل والبه لوح باضافة الصفات اضافة عهدية
الثاني ان العالم والقادر وسائر الاسماء المشتقة ليست اسماء للذات
من غير اعتبار معنى بل معناها اثبات ما هو لازم مأخذ الاشتقاق
ولا معنى له سوى ادراك المعاني الكلية والتمكن من الفعل والترك
ونحو ذلك فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب تعالى كيف
والخلو عنها نقص وذهاب الى انه لا يعلم ولا يقدر والبه لوح ببيان
الصفات بالمعاني الثابتة في الخارج الثالث انه لو كان العلم مثلا
عين حقيقة الواجب تعالى فلا يخلو من ان يكون علمه هو المعنى المعلوم
المتعارف اعني الادراك او غيره فان كان يمتنع ان يكون عين الحقيقة
لانه ان اعتبر التجرد معه في حقيقة الواجب كان الواجب مركبا
والا لكان الواجب متعددا او مقارنا لكل منهما وكان الشيء الواحد
جوهرا وعرضا وان كان غيره فلا يخلو امن ان يكون الادراك
حاصلا هناك اولا فان لم يكن لم يكن العلم حاصلا له تعالى اذ العلم
بدون الادراك محال وكان ذلك اسما بدون المسمى وان كان
حاصلا لم يكن واحدا لامتناع التركب فيكون زائدا على الذات
والحقيقة كما في الصحايف الرابع ان الله تعالى معلوم وكل من له معلوم
فله علم اذ لا معنى للمعلوم الا ما يتعلق به العلم ولا يجوز ان يكون علمه
نفس ذاته وكذا سائر الصفات للزوم محالات منها عدم افادة
حمل تلك الصفات على الذات لانها بمنزلة الذات ذات والعالم
عالم ومنها كون العلم هو القدرة والقدرة هي الحيوة وكذا البواقي

من غير تمايز اصلا لانها نفس الذات ومنها ان يجزم العقل
بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار
الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشئ نفسه ضروري
ومنها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته صانعا
للعالم معبودا حيا قادرا الى غير ذلك من الكمالات ولا يندفع
ذلك بكون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات
وكون المفهوم من كل صفة مغايرا للمفهوم من الآخر وكون الكل
مفيدا لذلك يحتاج الى البيان مع اتحاد الذات لان الكلام ليس
فيما يحمل على الذات بالمواطاة كالعالم والقادر والحي بل فيما لا يحمل
بالاشتقاق كالعلم والقدرة والحيوة وغيرها وهي اذا كان
نفس الذات لزم المحالات المذكورة لزوما بينا ولا يندفع بان
لزوم ذلك لو لم تكن الذات مع تلك الصفات وكذا الصفات
بعضها مع بعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة
بحسب الوجود وذلك بان تكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات
عالما بل علما ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرا بل قدرة
ومن حيث يصح ان يعلم ويقدر حيا بل حيوة وعلى هذا القياس
ويكون معنى الحمل ان الذات متعلق بالمعلومات وبالمقدورات
ولا خفاء في افادته وافتقاره الى البيان ولا في تمايز الاعتبارات
بعضها عن البعض من تكثر في الذات اصلا بحسب الوجود لان
من الظاهر المكشوف ان كون الذات نفس التعلق الذي هو العلم
والقدرة مثلا ضروري البطلان واما ما دل عليه ماخذ الاشتقاق
من العلم والقدرة ونحوهما فلا بد ان يكون معنى وراء الذات
لا نفسه ولا يفيد تسميته بالتعلق لان مثل العلم والقدرة ليس
بالاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان كالحدوث والامكان
بل من المعاني الحقيقية فلا بد من القول بكونها نفس الذات

فتقول

فتقود المحذورات او وراء الذات فيثبت المطلوب كما فى شرح
المقاصد فلا يرد ما ظن ان ذلك لا يفيد الا زيادة هذا المفهوم
على مفهوم الذات ولا نزاع فيه وانما نزاعه فى زيادة ما صدق عليه هذا
المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيد هذا الدليل وان اريد لزوم
اتحاد هذه المفهومات فهو ممنوع لانه غير لازم مما ذكر وان اريد
اتحاد ذات العلم والقدرة والحيوة وغيرها فمسلم وليس بمحال
وان النصوص ليست دلالتها قطعية على كون العلم مثلا صفة
زايدة لجواز ان يجعل عبارة عن التعلق او ظهور الاشياء وانكشافها
عند الذات المجردة الثانية الرد على الفلاسفة وجمهور الشيعة
النافين لصفاته الثبوتية كالعلم والقدرة المثبتين للعالمية
والقادرية والحيية والموجودية وكذلك الالهية عند بعضهم
وزعموا كونها ثابتة فى الازل مع الذات قال الامام الرازى
فى المحصل ان المعتزلة وان بالغوا فى انكار القدماء لكنهم قالوا
فى المعنى لانهم قالوا الاحوال المذكورة ثابتة فى الازل مع الذات
والثابت فى الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم
الا ذلك اى لا يعنى فى الوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق فى
المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش
فى اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت كما فى شرح المقاصد فلا يرد
ما ظن انهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال
موجودة بل ثابتة فلا يدخل ما ذكره الامام الرازى من تفسير القديم
بما لا اول لوجوده الا ان يغير بما لا اول لثبوته وتمسك الفرق
المذكورة فى نفيها بوجوه الاول انه لو كانت للواجب تعالى
صفة زايدة لكانت ممكنة لان الصفة لا تقوم بنفسها فضلا
عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب واحد وكانت اثرا له
لامتناع افتقار الواجب فى صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم

كونه الفاعل والقابل وهو باطل لان القبول والفعل اثران
فلا يصدران عن واحد لانهما لو صدرا لكان مُصْدريته
لهذا ومصدريته لذالك مفهومين متغايرين فلا يكونان نفسه
بل يكون احدهما او كلاهما داخلا فيه فيلزم تركبه هذا خلف
او خارجا عنه لازما له فيكون له صدوره عنه وينقل الكلام الى
مصدريته ويتسلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاصرين
واجيب بانه لو سلم كون القبول اثرا فلا نم ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد ولو صح ذلك لزم ان لا يكون الواحد قابلا لشئ
وفاعلا لآخر ولا يندفع بان الفاعلية لذاته والقابلية باعتبار
وبتاثرهما يوجد القبول فاختلفت الجهة لان حال القابلية
والفاعلية في الشئ الواحد ايضا كذلك ولا يندفع بان الشئ
لا يتاثر عن نفسه فانه اول المسئلة والمصدرية امر اعتباري
لا تحقق لها في الاعيان فلا يلزم ان يكون جزءا من الفاعل
او عارضا له الثاني ان الصفة الزايدة ان لم تكن كمالا يجب
نفيها عنه تعالى لتنزهه عن النقصان وان كانت كمالا يلزم
استكماله بالغير وهو يوجب النقص بالذات فيكون محالا واجيب
بانه لا نم ان ما لا يكون كمالا يكون نقصا كالاضافيات من القبلية
والمعية والبعدية وان ما لا يكون عين الشئ يكون غيره بل صفاته
تعالى لا هو ولا غيره ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك اذا كانت صفة
الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال الثالث
ان عالميته واجبة لاستحالة الجهل عليه ولاستحالة افتقاره الى
فاعل يجعله عالما وكذا البواقي والواجب لا يعلل لان سبب الاحتياج
الى العلة هو الجواز ليترجح جانب فعالميته مثلا لا تعلل بالعلم بل
يكون هو عالما بالذات بخلاف عالميتنا فانها جايزة واجيب
تسليم كون العالمية امرا وراء العلم معللا به كما هو راي مثبتي الاحوال

ان وجوبها

وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها ليمتنع تعليلها بل بمعنى
امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافي كونها معللة بصفة ناشئة
عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بوسط الرابع انها
اما ان تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه
في الازل عن العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الكمالات
وصدورها عنه بالقصد والاختيار او بشرايط حادثة لابد له
لها والكل باطل بالاتفاق واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد
القدماء وهو كفر بالاجماع وهذا عمدة النافين الملتبين من الفلاسفة
الاسلامية والمعتزلة والشيعة واجيب بانا لا نسلم تغاير الذات
مع الصفات ولا الصفات بعضها مع البعض ليثبت العدد فان
الغيرين هما الموجودان اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الآخر
بحسب التعقل ولو سلم فالقول بازلية الصفات لا يستلزم القول
بتعددها لكونه اخص فان القديم هو الازلي القايم بنفسه ولو سلم
فلا نسلم ان القول بتعدد القديم كفر مطلقا بالاجماع بل ذلك في
القديم الذي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني
بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم لكونها ممكنة في نفسها واجبة
لذات الواجب ولو سلم ان القول بتعدد القديم كفر ذاتيا
كان او زمانيا فلا نسلم ذلك في الصفات بل في الذات خاصة
اي ما يقوم بنفسه كما لزم النصارى من تجويز الانتقال كما في شرح
المقاصد واليه اشار بقوله لم يزل ولا يزال بصفاته واسمائه
اي قديم الذات موصوفا بصفاته المختصة به بلا انفكاك ولم يقل
لم تزل صفاته الثالث انه لا يقتضي بوجود صفات حقيقية زايدة
عليها واليه اشار البيان للصفات الوجودية هنا وفيما بعده
فيفيد اشارة الى ان البقاء ليس صفة وجودية زائدة بل هو
نفس الوجود مع الزمان الثاني واختاره الباقلاني وامام الحرمين

والرازی وکثیر من الاشاعرة خلافا للاشعری ومن تبعه
متمسکین بان الواجب باق بالضرورة فلابد ان یقوم به معنی
هو البقاء کما فی العالم والقادر لان البقاء لیس من السلوب والاضافات
وهو ظاهر ولیس عبارة عن الوجود بل زاید علیه لان الوجود متحقق
دون البقاء فی الموجودات کما فی اول الحدوث بل تجدد بعده
فی الموجودات صفة هی البقاء واجیب بانه لا یعقل من البقاء
الا استمرار الوجود ولا معنی لذلک سوی الوجود مع الزمان الثانی
وبالنقض بالحدوث فان البقاء حصل بعد ان لم یکن والحدوث
زال بعد ان کان لانه الخروج من العدم الی الوجود عندهم لا الوجود
الوجود به فلو دل ما ذکروه فی البقاء علی کونه وجودیا زایدا لکان
الحدوث لابد وان یکون حادثا مع انهم معترفون بان الحدوث
لیس امرا زایدا وبالحل بان تجدد الاتصاف بالصفة لا یقتضی کونها
وجودیة کتجدد معیة الباری تعالی مع الحادث وکذا زوال الاتصاف
لا یقتضیه وذلک کله لجواز الاتصاف بالعدمیات وزوال
ذلک الاتصاف کما فی شرح المواقف وسیاتی تحقیقه الرابعة
ان القدم لیس صفة زائدة وجودیة فانه تعالی قدیم بنفسه لا بقدم
زاید علی ذاته واختاره عامة المتکلمین خلافا للامام عبد الله ابن
سعید القطان متمسکا بان القدیم قد یطلق علی المتقدم بالوجود
اذا تطاول علیه الامد والجسم لا یوصف بهذا القدم فی اول
زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد ما لم یکن فیکون موجودا
زایدا علی الذات فکذا قدم الباری تعالی الذی هو التقدم بلا نهایة
لا لمجرد مدة متطاولة واجیب بما مر وبانه ان اراد به ما لا اول له
فسلبی لا یتصور کونه وجودیا وان اراد انه صفة لاجلها لا یخیص
الباری بجیز کما فسره الاستاد ابو اسحاق مع بعده جدا عن دلالة
زیاده القدم علیه فکذلک یکون امرا سلبیا او مرجعه حینئذ

الی وجوده

الحدوث ایضا کذلک لان العدم بعد الحصول
کالحصول بعد العدم فی الدلالة علی الوجود
فی الجملة ولزم التسلسل فی الحدوثات الوجودیة
ضرورة ان

الى وجوده لا فى حيّز وان اراد وغيرها فلا بدّ من تصويره الخ منه
ان الادراك ليس صفة زايدة بل هو من العلم فى حق الباري
تعالى واختاره عامة المتاخرين خلافا لابى بكر الباقلاني ومن تبعه
من الاشاعرة متمسكين فى كون ادراك الشم والذوق و
اللمس صفة لله تعالى مغايرة للعلم بانه لا يتعلق بما مضى بخلاف
العلم وانه ادراك سادس لمخالفته لسائر الادراكات وعدم
قيامه مقام شئ منها فانه انما ذلك لو كان ما ثبت لبعض انواع
الجنس ثابتا للاخر وليس كذلك كما فى المناهج واجيب بمنع
خروجه عن جنس العلوم لانه لا انفكاك للادراك عن العلم
وان حكم العلة وهو عدم تاثيره فى متعلقه ثابت له فكان هو هو
والمراد انه لا يقتضى بوجود صفة حقيقية زائدة على ما ذكر
من الصفات سوى المتشابهات كما سيشير الله بيانه فى التفصيلات
واختاره المحققون الاثبات لعدم الدليل على الاثبات وهو
الحق كما فى الابكار للآمدى واما جواز اتصافه تعالى بصفة اخرى
فقد ذهب اليه الاكثرون اذ لا يلزم عنه لذاته محال ولا معنى
للجايز الا هذا وذهب بعضهم الى نفيه محتجا بانه لا دليل عليه وان
كانت الصفة صفة نقص امتنع اتصافه بها وان كانت
صفة كمال كان عدمه فى الحال نقصا واجيب بانه لا سبيل الى نفى
الدليل بغير البحث والسبر وهو غير يقينى وان كان متيقنا فلا يلزم
منه عدم المدلول فى نفسه ولانه انما يلزم النقص بتقدير عدمها
ولا يلزم ذلك من الجواز بل غاية ذلك اما لا نحكم بها قطعا
لعدم الظفر بالدليل واشار الامام الى بيان عدم المغايرة و
الانفكاك فى تلك الصفات ومخالفتها لصفات المخلوقات
فى تحقيق صفات ذكرت فيه الصفة الاولى ما اشار اليه وقال فى الصفة
الاكبر كان الله عالما فى الازل بالاشياء من الموجودات وما هو

شئ الوجود فی الجملة قبل کونہا ای وجودہا فی شار الی ان علمہ
ثابت فی الازل للکلیات والجزئیات وکذا للمعدومات
وکذا للمستحیلات کما سبشر اطلاقہ وفیہ رد علی من نفی علمہ
تعالی بغیرہ متمسکا بان العلم بالشئ غیر العلم بغیرہ فلو علم
غیرہ یکون لہ بحسب کل معلوم علم علی حدۃ فیکون فی ذاتہ
کثرۃ متحققہ غیر متناہیۃ وعلی من نفی علمہ بغیر المتناہی متمسکا بان
المعقول متمیز عن غیرہ وغیر المتناہی غیر متمیز عن غیرہ والا لکان لہ
حد تمیز بہ عن الغیر فاذا کان لہ حد وطرف فلیس غیر متناہ هذا
خلف وعلی من نفی علمہ بالجزئیات المتغیرۃ من جمہور الفلاسفۃ
متمسکین بانہ اذا علم مثلا ان زیدا فی الدار الآن ثم خرج زید
عنہا فاما ان یزول ذلک العلم ویعلم انہ لیس فی الدار او یبقی
ذلک بحالہ والاول یوجب التغیر والثانی یوجب الجہل وکلاہما
نقص یجب تنزیہہ عنہ وعلی من نفی علمہ بالجمیع متمسکین بانہ لو علم
کل شئ فاذا علم شیئا علم علمہ بہ ویلزم التسلسل کما فی المواقف
وغیرہ واشار الی ذلک کلہ باطلاق الاشیاء من غیر تقیید
من التعلق بالمتغیرات وابطال ما تمسک بہ النافون من الشبہات
فقال فیہ وخلق الاشیاء لا من شئ ای ابدع اصول الاشیاء لا من شئ
مادۃ ولا مدخلیۃ شئ آخر وتاثیرہ فی خلقہا کما دل العموم بالوقوع
فی سیاق النفی فیہ اشارۃ الی اثبات علمہ الشامل لجمیع الاشیاء
بوجوہ الاول اثباتہ بخلقہ للاشیاء فانہ یقتضی معلومیتہ الاشیاء
قبل ان تخلق الثانی انہ یدل علی قدرۃ الخالق ای کونہ فاعلا بالقصد
والاختیار لان الخلق ایجاد عن عدم ولا یتصور الفعل بالقصد
والاختیار الا مع العلم بالمقصود الثالث ان الخلق البدیع یدل
علی علم الخالق وتقریرہ انہ خلقہ تعالی وافعالہ متقنۃ مشتملۃ علی الصنع
الغریب والترتیب العجیب وکل من کان فعلہ کذلک فہو عالم

المغزہ

اما الصغرى فظاهرة لمن نظر في الافاق والانفس وارتباط العلويات
بالسفليات وما اعطى للحيوانات من الاسباب والآلات المناسبة
لمصالحها وما اعطى النحل والعنكبوت من العلم بما يفعله من البيوت
بلا فرجار وآلة كما دل قوله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذى
من الجبال بيوتا واما الكبرى فضرورية وقد نبه عليها بان من راى
خطوطا حسنة او سمع الفاظا عذبة تدل على معان دقيقة جزم بان
مصدرها عالم وتوهم كفاية الظن مدفوع بالتكرر والتكثر على
ان التصور ضرورى وهو كاف في المقصود وفيه تصريح بما مر
الاشارة اليه من نفي قدم الهيولى كما قالت الفلاسفة ونفي كون
احداث الحوادث متوقفا على استعدادات متعاقبة وكون كل
سابق شرطا للاحق ونفي اسناد الحوادث في عالم العناصر الى
العقل العاشر كما زعموا وتصريح بكون اصول الاشياء مستندة الى
الله خلقا من غير واسطة فيه واشارة الى الاخذ من قوله تعالى الا يعلم
من خلق وهو اللطيف الخبير وقوله بديع السموات والارض **يعلم**
لا كعلمنا لان علمه تعالى ذاتي قديم كامل منزه عن المناظرة وعلمنا عرض
محدث قاصر معارض بالوهم في بعض احكامه **يعلم المعدوم في حال عدمه**
معدوما لتعقل المعدومات والممتنعات من غير اقتضائه
الثبوت في الجملة كما مر او لتحقق صورته بل صورة الممتنعات ايضا
عنده تع بمعنى تحقق امر يناسبه لو وجد ولتميز كل فرد من العدم
عن آخر بحسب العلم لكون العلم صفة حقيقية ذات اضافة
فلا يتحقق بلا اضافة ما على اصول المتكلمين واما التميز فلما في شرح
المواقف ان في نفي الوجود الذهني يتصور ما هو معدوم مطلقا
لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه يتصف بالامتياز فالمعدومات
متمايزة وفي الاعتماد انا نميز بين الممتنعات مع انها ليست بذوات
وماهيات فلا اشكال كما ظن واما تحقق الصورة فلما في شرح

حاصل الاول معلومية المعدوم بالتميز بلا ضرورة
الى وجود الصورة وحاصل الثاني ان الصورة
العلمية والتعلق العلمي المتوقف على التميز
ثابت وانه اضطر اليه المتكلمون كما في
شرح المقاصد منه

ظنه الشارح ابن بهاء الدين واستشكله لوجهين
الاول عدم تمايز الاعدام الثاني عدم تحقق
الاضافة بدون المضافين وقد عرفت
اندفاع الوجهين منه

العقايد العضدية انه لا مانع بقيام الممكنات اى صورها بحسب
الوجود العلمى بذاته تعالى على اصول المتكلمين فان الممكنات بحسب
هذا الوجود متحددة وفى المقاصد المتكلمون لما انكروا الوجود الذهنى
جعلوا الادراك اضافة او صفة ذات اضافة فاشكل العلم
بالمعدومات سيما الممتنعات اذ لا تعقل الا اضافة الا ما لا تحقق له
اصلا ولزم فى التقضى القول بالصورة فى الكل لما ان الادراك
معنى واحد ومعناها عند القائلين بالوجود الذهنى ان للمعدوم
وجودا غير متأصل وهى من حيث القيام علم ومن حيث الذات
معلوم بخلاف الموجود فان العلم ما قام بالعالم والمعلوم ما فى
الخارج وفصله فى شرح المقاصد وغيره واشار اليه فى قوله
ويعلم انه اى المعدوم كيف يكون على اى حال يوجد اذا اوجده عند
تعلق ارادته وقدرته وتكوينه فانه تعالى علم فى الازل عدم العالم
فى الازل وعلم وجوده فيما لا يزال وفنائه بعد ذلك وانها بانظر
الى التعلقات علوم ثابتة ازلا وابدا لم يلزم فيها بانه يبقى الان
علمه فى الازل بانه معدوم ولا الجهل ولا الجمع بين الاعتقادين
المتنافيين لشمول علمه تعالى لكل من الحالين فان ابداع المبدعات
يمتنع الا من العالم بالموجودات قبل وجودها بانها سيكون وقت
كذا ليقصده لوقت شاء فيه وبعد وجودها علما جزئيا ايضا
ليجعلها مطابقة لما شاء وبالممتنعات لئلا يقصد ما ليس مما
يشاء وبالمعدومات ليميز بينها ويخلق منها ما يشاء كما فى
التعديل واشار بالاقتصار على الكيف فى مقام البيان الى
ان المعلوم يتميز بالاحوال المختصة به لا يتوقف على التميز بالحد
والطرف فوجوب كون المعلوم المتميز واحدا ونهاية يمتاز به
عن غيره كالتمسك به فى نفاة علمه تعالى بغير المتناهى ممنوع وانما
يكون كذلك ان لو توقف العلم على التميز بالحد والنهاية وهو لم

يعلم

ويعلم الموجود في حال وجوده كعلمه بوجود العالم وكل فرد منه في حال
وجوده ويعلم انه لو كان فناؤه او اذا افناه ما اراد تعالى اي يعلم
في الازل جميع الذوات وجميع الصفات الدايمة والزايلة
باوقات حدوثها واوقات زوالها بحيث لا يعزب عن علمه مثقال
ذرة في الارض ولا في السماء وفيه اشارة الى رد ما ذهب اليه
جهم بن صفوان وهشام بن الحكم وتبعهما ابو الحسين البصري
ان علمه تعالى بالجزئيات والحادثة يحدث عند حدوثها وبزول
عند زوالها ويحدث علم آخر وان ذاته تعالى انما يقتضي كونه عالما
بالمعلومات بشرط وقوعها واما في الازل فانما يعلم الماهيات
والحقايق الكلية متمسكين بقوله لو علم في الازل جميع الكايانات
وما علم وقوعه واجب وما علم عدمه ممتنع ولا قدرة على الواجب
والممتنع فيلزم ان لا يقدر على شئ وسياتي جوابه واوضحه بما
يجري في الاشخاص ايضا فقال فيه ويعلم انه الشخص القايم في حال
قيامه قايما لشمول علمه لجميع المعلومات لان الموجب يعلم ذاته
تعالى وللمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبته الذات
الى الكل سواء فذاته يقتضي كونه عالما بجميع المعلومات لا بشرط
فاذا قعد فقد علم في حال قعوده وفيه اشارة الى انه تعالى عالم بجميع
الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها بخصوصها واليه
اشار بعلة بالقيام والقاعد في حالها من غير تغير في العلم -
لشموله بجميع الاشياء ودوامه والى الرد على الفلاسفة
الذاهبين الى انه يعلمها لا من حيث ان بعضها واقع الان
وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل كعلم احدنا بالحوادث
المختصة بازمنة معينة فان العلم بها من هذه الحيثية يتغير
بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابدادا
اشار الى الجواب عنه وعما تمسك به القائلون بحدوث علمه بالجزئيات

بان يزول او يحدث له علم آخر

صح

بقوله فيه من غير ان يتغير علمه فاشار الى منع لزوم التغير في العلم
من تعلقه بالجزئيات المتغيرة بل التغير انما هو في الاضافة والتعلق
لان العلم صفة حقيقية ذات اضافة يتغير اضافته فقط
في تعلقه بالمتغيرات وهو مفهوم اعتباري يجوز التغير فيه والحاصل
ان تعلق علمه تعالى بالمتجددات على وجهين الاول تعلقه بها
ستوجد او ستعدم اي علمه بوجودكل منها مقيدا بوقت وجوده
وبعدمه كذلك والثاني تعلقه بانها وجدت الآن او قبل هذا
وكل من هذين التعلقين متناه متغير تبعا هي المتجددات
وتغيرها من غير الحاب تغير في صفة العلم ولا تغير امر حقيقي في
ذاته بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات
ولا محذور فيه لان التعلق امر اعتباري فلا يرد عليه ان العلم
بانه سيوجد غير العلم بانه وجد بالضرورة كما ظنه ابو الحسين
البصري وبينه بقوله لم يزل ولا يزال يعلمه لا بالذات ولا بحضور
نفس الممكنات والعلم الشامل لجميع الاشياء من الكليات
والجزئيات كما دل الاطلاق صفته القايم به ذي الازل لا صور
مجردة غير قائمة بشيء ولا حادث بحدوث الجزئيات
لانه يستلزم عدم كونه تعالى عالما في الازل بالجزئيات وحوادث
الحوادث وهو تجهيل تعالى عن ذلك علوا كبيرا فاشار الى انه
لو حدث العلم بالجزئيات لزم نقصان الصفة في الازل و
محلية الحوادث والعلم بالوقوع في الازل تبع الوقوع في
الماهية وحكاية له وهو تابع للقدرة فلا يصير ما تعلقها
والا لزم التغير عليه عند تحقق الماهية وهو عليه محال كما في
الصحايف وغيره وفيه اشارات الى مسائل الاولى ردّ
ما ذهب اليه جمهور الفلاسفة من كون علمه بالممكنات حضوريا
فان العلم الحضوري في المشهور هو المعلوم بعينه بالذات

الثانية

ومتحدة معه في الوجود العيني فيلزم كون علمه بالممكنات حضوريا
عين الممكنات وعدم شموله للمعدومات والمستحيلات الثالثة
رد ما ذهب اليه بعضهم من كونه علما صوريا مجردة غير قائمة بشئ
وهي المثل الافلاطونية الخامسة منع كون العلم نسبة محضة
كما ذهب اليه كثير من المتكلمين وتمسك به نفاة علمه بنفسه
من الدهرية ونفاة علمه مطلقا من قدماء الفلاسفة بل هو
صفة حقيقية ذات اضافة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات
ممكنة والشئ ينسب الى ذاته نسبة علمية فان التغير الاعتباري
كاف لتحقق هذه النسبة واليه اشار بقوله والعلم صفة في الازل
الخامسة وهي ان علمه بعلمه نفس علمه واليه اشار بقوله عالما بعلمه
فلا يلزم التسلسل في علمه بالجميع المستلزم لعلمه بعلمه كما تمسك
نفاة علمه بالجميع السابعة ان العلم وكذا سائر الصفات
ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان بل
من الامور العينية الثابتة في الازل واليه اشار بقوله والعلم
صفته في الازل فلا يرد النقض بمثل الموجود والواجب كما ظن
الثامنة ان العلم واحد يتعدد تعلقاته بحسب معلوماته دون
ذواته واليه اشار بافراد العلم وتكثير التعلقات بلا نهاية
غير مستحيل كما تمسك نفاة علمه تعالى بغيره وبالجميع لانها امور
اعتبارية لا يستحيل التسلسل فيها الصفة الثانية ما اشار
اليه بقوله ويقدر على جميع الممكنات كما دل الاطلاق والتقييد
بالممكنات لما مر من كون القدرة صفة مؤثرة وفق الارادة
وهي لا تتعلق بغير الممكنات لا كقدرتنا لان قدرته تعالى شامل
للممكنات وغير متناهية بمعنى انها لا تقصر بحيث يمتنع تعلقها
لان ذلك عجز ونقص ولان كثيرا من مخلوقاته ابدية كنعيم الجنان
وذلك يتعاقب جزئيات لا نهاية لها بحسب القوة والامكان

رد كون اليه بعضهم من كون علمه منطويا في علمه بذاته صح

ظنه بعض المحشين صح

والمقتضى للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان
ولا انقطاع لهما بخلاف قدرة المخلوقات وفي كونه تعالى
قادرا على جميع الممكنات بمعنى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل
لا يفترق عن الواجب افتراقا ظاهرا فان الموجب هو الذي
يجب صدور الفعل عنه بحسب مشيئته وعدم الصدور غير
ممكن لكن هو بحيث اذا لم يشاء لم يفعل وصدق الشرطية
لا يقتضي صدق الطرفين فيتحقق صدق هذه وان امتنع
عدم المشيئة منه فالمبحوث عنه انه تعالى قادر بمعنى انه يصح منه
الفعل ويصح منه الترك بالنظر الى نفس القدرة فلا ينافي
ذلك وجوب الفعل مع انضمام الارادة واشار الامام
الى شمول قدرته تعالى لجميع الممكنات بمعنى صحة الفعل والترك
وعدم انفكاكها عن الذات والرد على المخالفين بقوله لم يزل
ولا يزال قادرا بقدرته الشاملة لها والقدرة صفته في الازل
اي صفته الحقيقية التي لا تنفك عن الذات الواجب
الوجود ونبه اشارات الى مسائل الاولى ان القدرة بمعنى
صفة ازلية تؤثر وفق الارادة في احد طرفي المقدورات
من الفعل والترك في جميع الممكنات لا بمعنى القادرية التي
هي من الاحوال ولا مختصة ببعض الممكنات كما زعمه المعتزلة
واليه اشار باطلاق القدرة وبيان كونها صفة ازلية
الثانية انه تعالى قادر مختار يفعل في وقت ويترك في آخر
بحسب ارادته لا موجب بالذات واليه اشار بقوله
لم يزل ولا يزال قادرا بقدرته واختياره عامة المتكلمين
واستدلوا عليه بوجوه الاول انه تعالى صانع قديم شتتد
اليه الحوادث وفاقا وكل من هذا شانه فهو قادر مختار يفعل
في وقت بحسب ارادته ويترك في آخر كذلك سواء كان

استنادهما بواسطة اولا لما ثبت من امتناع تعاقب الحوادث
وجزئيات الحركات الى مالانهاية له كما مر فلا يردان استنادهما
اليه تعالى بواسطة حركات متعاقبة معدة للحوادث فى وقتها
فاستنادهما اليه بالايجاب الثانى انه لوكان موجبا مع انه
صانع لكان العالم لازما له لان اثر الموجب كذلك فحينئذ
يكون ارتفاعه مستلزما لارتفاع الواجب لان ارتفاع
اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب تعالى ممتنع
فلا يكون العالم اثرا لازما له فلا يكون موجبا فان الموجب علة
تامة بحيث لا يتوقف المعلول على غيره اصلا اتفاقا فيلزم
المعلول فلا يرد ان الاثر الموجب قد يتخلف عنه لفقد شرط
او وجود مانع الثالث ان الفلك بسيط على راى القائلين
بالايجاب فاختصاص بعض منه بالقطبية وبعض بالمنطقة
واختصاص الكواكب فى موضع منه دون بعض لا يكون مستندا
الى طبيعة الفلك لبساطته فيكون مستندا الى صانع قادر
مختار حكيم وكذا اختلاف الاعضاء فى الحيوان وتخصيص
كل جزء بعضو وبصورة دون اخرى لا يمكن ان يستند الى غير
المختار القادر الرابع انه لوكان موجبا ولم يتوقف تاثيره
على شرط حادث فيلزم قدم العالم وان توقف على وجوده
يلزم اجتماع حوادث لا نهاية لها وهو محال وان توقف على حدوثه
فيلزم حوادث لا اول لها وهو باطل لان جملة الحوادث الى الطوفان
فاذا اطبقت بما مضى الى يومنا هذا فان لم يوجد فى الثانى ما ليس
بازائه شئ فى الاول تساوى الزايد والناقص فان وجد فقد
انقطع الاول والثانى انما زاد عليه بمتناه فيكون متناهيا
كما فى المصباح للبيضاوى الثالثة الرد على الفلاسفة المنكرين
لكونه تعالى قادرا مختارا القائلين بانه تعالى موجب بالذات

اى يجب ان يصدر عنه الفعل متمكن فيه بوجوه الاول ان
الواجب عالم بكل المعلومات وخلاف ما علم محال فمعلوم الوجود
واجب ومعلوم العدم ممتنع وذلك يقتضى كونه موجبا وايجاب
بان العلم بلوقوع تابع للوقوع فى الماهية وهو تابع للقدرة
فلا يكون ما نعا لها الثانى انه لو كان مختارا فلا يخلو من ان يكون
الفعل اولى به من الترك اولا فان كان يكون حصوله كمالا له
فيكون فى ذاته ناقصا مستكملا به وان لم يكن كان عبثا وهو
غير جائز على القادر الحكيم واجيب بان القاصد قد يقصد
الى الشئ لكونه اولى بالنسبة اليه لاستكماله به فيكون ناقصا
بذاته وقد يقصد الى اولى الطرفين لا بالنسبة اليه بل فى نفس
الامر لضرورة احد الطرفين اذ لابد وان يفعل او يترك وحينئذ
يكون اختيار الاولى عين الحكمة والكمال فخ لو اريد به الاولوية
بالمعنى الاول فلانم انه لو لم يكن اولى لكان عبثا بل يكون
اولى بالمعنى الثانى وان اريد الثانى فلانسلم انه لو كان اولى
لكان مستكملا كما فى الصحيف الثالث ان مؤثرية الواجب
ان كان لذاته او لصفة قديمة وجب دوام المؤثرية بدوامه
واذا وجب المؤثرية بدوامه كان موجبا لا مختارا وان كان
لصفة حادثة عاد الكلام فى ان مؤثريته فيها اما لذاته او لصفة
قديمة او حادثة ويلزم اما دوام المؤثرية او التسلسل والثانى
بطرفيه الاول واجيب بانه لم لا يجوز ان تكون المؤثرية
لصفة قديمة وهى الارادة ولا يلزم دوام المؤثرية اذ الارادة
قد تتعلق على التاثير الرابع ان الواجب اذا استجمع جميع ما لابد منه
فى التاثير وجوديا كان او عدميا امتنع الترك وان اختل شئ
منها امتنع منه الفعل فلا يكون قادرا على الفعل والترك واجيب
بان وجوب الفعل او الترك باختياره وقصده لا ينافى

قادريته الخامس انه لو كان قادرا مختارا فاما ان يكون مخلوقة
في الازل ممكنا اولا ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلانه لو كان
ممكنا لجاز وقوعه في الازل وذلك محال لان فعل القادر يمتنع ان يكون
ازليا واما الثاني فلانه لو لم يكن ممكنا في الازل ثم صار ممكنا فيما
لا يزال يلزم انقلاب الشيء من الامتناع الى الامكان وهو محال
واجيب بانه لا يلزم من كونه ممكنا في الازل بحسب الذات جواز
وقوعه وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ممتنعا بالغير والامر كذلك
لكونه فاعلا قادرا يتوقف ايجاده على ارادته وتخصيصه
بوقت وقوعه واشار الى بيان كون قدرته شاملة لجميع
الممكنات لا مختصة ببعض الممكنات كما زعمه المعتزلة وبين شمولها
لذلك وقال في الفقه الابسط ويقال للقدري النافي شمول قدرته تعالى لجميع
الممكنات بطريق المعارضة والالزام على الوجه الكلي الاقرب
للالتزام ارايت اي اخبرني فان العرب اخرجت الكلمة عن معناها
بالكلية واستعملتها في ذلك كما قال ابو الحسن الاخفش كما في البحر
انه لو شاء الله ان يخلق ويوجد الخلق من ذوي العقول كلهم حال كونهم مطيعين
ممتثلين باوامره منتهين عن نواهيه مثل امتثال الملائكة حيث
لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون هل كان قادرا على ذلك
فان قال لا كان قادرا عليه فقد نسب اليه العجز والنقص تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وصف الله تعالى بغير ما وصف به نفسه من كمال قدرته وشمولها
لجميع الممكنات لقوله وهو القاهر فوق عباده حيث دل على الفوقية بالقهر
والقدرة على جميع الممكنات والمبدعات من العلويات والسفليات
والذوات والصفات كلها وكونها مقهورة تحت قهر الله تعالى
مسخرة بتسخيره وقوله تعالى قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم او من تحت ارجلكم
حيث دل على كونه تعالى قادرا على ايصال العذاب اليهم من هذه الطرق
المختلفة وهو نوع آخر من الدلائل الدالة على كمال قدرته تعالى كما

فی التفسیر الکبیر ان قال قادر علی ایجاد الخلق کلهم مطبعین یقال له فی الزامه
فی الوجه الخزی لکونه اظهر فی الالزام وادفع لاحتمال تاویل فی
الکلام اراد ان یکون ابلیس ویختلف فی افعاله
واختیاره مطیعا لله تعالی فی جمیع اوامره مثل جبریل فی الجمیع ما یؤمر
من الله تعالی اما کان الله علی ذلک قادرا صحیحا منه ذلک الفعل وترکه فان
قال لا کان قادرا علی ان یوجده کذلک فقد ترک قوله عن اعترافه
بقدرة الله تعالی علی ایجاد الخلق کلهم مطیعین خوفا من شناعة الالزام
ووصفه تعالی بغیر صفته من کمال قدرته ونفاذ قهره وتسخیره فعاد
فی الکفر بنسبة العجز والنقص الیه تعالی عن ذلک علوا کبیرا فاشار
الی الرد علی المعتزلة المخالفین فی شموله قدرته تعالی علی ابلغ وجه
واکده فمنهم عباد واتباعه القائلون بانه لا یقدر علی ما علم
انه لا یقع لاستحالة وقوعه فاجیب بان مثل هذه الاستحالة
لا تنافی المقدوریة لکونه امتناعا بالغیر والیه اشار بقوله
لو شاء الله ان یکون ابلیس مثل جبرئیل فی الطاعة اما کان قادرا
ومنهم ابو القاسم الکعبی واتباعه القائلون بانه لا یقدر علی مثل
مقدور العبد حتی لو حرک الجوهر الی حیز وحرکه العبد الی ذلک الحیز
لم یتماثل الحرکتان متمکنین بان فعل العبد اما تواضع او عبث
او سفه بخلاف فعل الرب واجیب بمنع الحصر لکثیر من المصالح
الدنیویة دلو سلم فالمقدور فی نفسه حرکات وسکنات بجهة
هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد وداعیة ولیست
من لوازم الماهیة فانتفاؤها لا یمنع التماثل ومنهم النظام واتباعه
القائلون بانه لا یقدر علی خلق الجهل والظلم وسایر القبایح
متمکنین بانه لو کان خلقها مقدورا له لجاز صدورها عنه
واللازم باطل لافضائه الی السفه ان کان مع العلم بقبحه والجهل
ان لم یکن واجیب بان القدرة علیها لا تنافی امتناع صدورها عنه

نظراً الى وجود الصارف وعدم الداعي وان كان ممكنا
في نفسه ومنهم الجبائي واتباعه القائلون بان الله لا يقدر على نفس
مقدور العبد القائلين بانه لو صح مقدور بين قادرين لصح
مخلوق بين خالقين لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة
لوجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعي وامتناع اجتماع
المؤثرين على اثر واحد واجيب بانه انما يتم خلوص القدرة والداعي
لو لم يكن تعلق القدرة والارادة للآخر مانعاً ولو سلم فيجوز ان
يكون واقعا بهما جميعا لا بكل منهما لما يلزم المحال والى ذلك كله اشار
بالمقابلة وفي المقام اشارات الى مسائل الاولى ان تلك
الصفات صفات حقيقية وليست من الاحوال كالعالمية والقادرية
وغيرهما كما زعمه المعتزلة واليه اشار ببيان الصفات الثانية
ان الصفات الحقيقية باقية ببقاء الذات فانه بقاء للذات
والصفات فعلمه تعالى وقدرته وسائر صفاته لا يحتاج الى
بقاء مغايرٍ يقوم به لما قرر ان البقاء هو الوجود مع البقاء الثاني
وليس صفة زائدة واليه اشار بقوله عالما بعلمه والعلم
صفته في الازل وقوله قادرا بقدرته والقدرة صفته
في الازل واختاره عامة المتكلمين واستدلوا بانها غير
الذات ومنفكا عنها فبقاء الذات بقاء لها بخلاف بقاء الجوهر
فانه لا يكون بقاءً للاعراض لكونها مغايرة له واليه اشار
الامام ابو منصور الماتريدي بقوله بعد ما اثبت الصفات
الحقيقية ان الله تعالى عالم بذاته قادر بذاته تنصيصا على دفع
وهم المغايرة والاحتياج الى بقاء مغاير لبقاء الذات والاعراض
بانه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات لعدم التغاير
لكانت عالمة بعلمه قادرة بقدرته الى غير ذلك مدفوع
بان ذلك فرع صحة الاتصاف وقد صح كون العلم مثلا باقياً

بخلاف كونه قادرا الثانية الرد على المعتزلة القائلين بان
الصفات لو كانت لكانت باقية فيلزم قيام العرض بالعرض
اذ البقاء عرض وقد يجاب بانه ان اريد بالعرض الموجود القايم
بغيره فلا نسلم وجود البقاء وان اريد به المعنى القايم بغيره
مطلقا فلا نسلم استحالة قيامه بالعرض الا يرى ان كل عرض
متصف بالبقاء في زمان ما اتفاقا فكيف يقال باستحالته
وبان الصفة باقية ببقاء هو نفسها فالعلم مثلا صفة
للذات بها يكون الذات عالما وبقاء لنفسه به يكون هو
باقيا كما ان بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء للبقاء وهو رواية
ايضا عن الاشاعرة واختاره الاستاذ وبعض اصحابنا
كما في التسديد والاعتماد الصفة الثالثة ما اشار اليه بقوله
ويرى لا كرويتنا الاشياء لانا نحتاج الى الالة بسبب عجزنا
وقصورنا وذات البارى تعالى منزه عن القصور فيحصل له
بلا آلة ما لا يحصل لنا الا بها فرويته تعالى خلاف رويتنا
وفيه اشارة الى ان رويته تعالى تتعلق بالموجودات
دون المعدومات كما صرح به صاحب التلخيص والكفاية
واختاره عامة المتكلمين فاستدلوا بان الروية انما تتعلق
بما يصح ان يكون مرئيا والمعدوم في حال عدمه ليس كذلك
فلا تتعلق به الا بعد وجوده ولا يلزم نقص فيها بعدم التعلق
بالمعدومات كعدم تعلق السمع بالالوان ولا يلزم التغير
في الصفة نفسها عند تعلقها بالموجودات بل هي في
التعلق كساير الصفات كما في الاعتماد والى الاخذ من
قوله تعالى الم يعلم بان الله يرى وهو السميع البصير الصفة
الرابعة ما اشار اليه في بعض نسخ الفقه الاكبر ويسمع
لا كسمعنا للاصوات وفي سوقهما مساق الثابت المفروغ

لقيامه به في اختصاص الناعت كقيام
السرعة بالحركة منه

لان البقاء هو الوجود المستمر والوجود عين
الموجود في التحقيق منه

التلخيص للامام الزاهد الصفار البخاري
استاد قاضيخان منه

عن اثنا

عن اثباته من الضروريات اشارة الى ان كونه تعالى
سميعا بصيرا مما علم بالضرورة من دين نبينا عليه الصلوة
والسلام والقران والحديث مملو منه بحيث لا يمكن انكاره
والاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق
سائر الضروريات الدينية وانه لما دلت القواطع العقلية
والنقلية على انه تعالى منزه عن الآلات ثبت ان رؤيته
وسمعه خلاف رؤية المخلوقين وسمعهم لاحتياجهم الى الآلة
بسبب عجزهم وقصورهم بخلاف ذاته تعالى وفيه اشارات
الى مسائل الاولى الرد على النافين للسمع والبصر عنه تعالى
متمسكين بانهما تاثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان
به كسائر الاحساسات وانه محال في حقه تعالى وبان اثبات
السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن
المعقول واجيب بمنع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولهما
مقارنا للتاثر فينا كونهما نفس ذلك التاثر او مشروطين به
وان سلمنا انه كذلك فلا نسلم انه في الغائب كذلك فان
صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه
ولا بصره نفس التاثر ولا مشروطا به وجاز ان يكون ثابتا
له في الازل بلا وجود مسموع ولا مبصر فيه واليه اشار بقوله
لا كرؤيتنا لا كسمعنا الثانية ان كلا منهما صفة قديمة له
تتعلقات حادثة كالعلم والقدرة واليه اشار بسوقهما
مساق سائر الصفات الثالثة كونهما صفتين مغايرتين
للعلم كما دل العطف لورودهما بصيغة المشتقات من
الصفات الدالة على ما يلزم معانيها المصدرية من الامور
الغيبيات وقيامها بالذات بالاستقلال كسائر الصفات
وللفرق البديهي بين علمنا بشيء علما تاما جليا وبين ابصارنا

ابصارنا اياه فانا نعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل
على امر زايد مع حصول العلم فيهما وكذا حال السمع واليه اشار
بالسوق مساق الصفات والتعرض لرؤيتنا وسمعنا
بعد ذكر العلم الشامل للمعلومات الرابعة الرد على الفلاسفة
الاسلامية والاشعري ومتبعيه وبعض المعتزلة القائلين
بارجاع السمع الى العلم بالمسموعات والبصر الى العلم
بالمبصرات كما في المحصل والمواقف كما مر تفصيله الصفة
الخامسة ما اشار اليه بقوله فيه وتتكلم كلاما لا ككلامنا
وفيه اشارة ايضا الى ان كونه تعالى متكلما مما علم بالضرورة
الدينية لاجماع الانبياء على كونه متكلما وتواتر نقل ذلك
عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات
الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله
فيهم علما ضروريا برسالتهم من الله تعالى في تبليغ احكامه
ويصدقهم بخلق المعجزة حال تحديهم فتثبت رسالتهم من غير
توقف على ثبوت الكلام ثم تثبت صفة الكلام بقولهم كما في
شرح العقايد العضدية وبين مخالفة كلامه تعالى لكلام
المخلوقين بقوله نحن نتكلم في كلامنا الحسي بالآلات من
المخارج المعهودة والعضلات الممدودة والحروف
المترتبة في الوجود والالفاظ المتعاقبة لعدم مساعدة
الالة على التلفظ بدون الترتيب للعجز والقصور والله تعالى
متكلم بكلامه الذي هو صفته بلا آلة لتنزه ذاته عن القصور
والاحتياج الى الآلة فيحصل له تعالى بلا آلة ما الحصول لنا الا بها
ولا حرف تنزهه عن الصوت وكيفيته القائمة بالهواء
لحدوثها فلو تألف كلامه من الحروف لزم الحدوث ضرورة
توقف الحروف المقطعات على المتوجات المتعاقبات

وفيه اشارات الى مسائل الاولى ان كلامه القديم به خلاف
كلام المخلوقات واليه اشار بقوله متكلم بلا آلة الثانية انه
المعنى القديم بالنفس المعبر عنه المستتر الذى لا يتغير باختلاف
الالسنة المغاير للعلم والارادة واليه اشار بقوله بلا آلة
ولا حرف فان الله تعالى امر على ابا لهب بالايمان مع علمه
بانه لا يؤمن وامتناع ارادته لما يخالف علمه كما فى المصباح
واختاره جمهور الماتريدية والاشعرية وقد ذكر دا فى الفرق
وجوبا آخر الاول ان المعنى النفسى الذى هو الخبر غير العلم
اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه والذى
هو الامر غير الارادة لانه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمخبر
لعبده بل يطيعه اولا وكالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه
بامره بما لا يريده كما فى المواقف وغيره ويرد عليه انه ليس فيه
الا مجرد لفظ الخبر من غير تحقق حقيقته ومجرد صيغة الامر
من غير تحقق حقيقته وانه لو لم يفهم من مخالفة امره انه خالف
ما هو يريده لا يعذر فى ضربه اذ لا وجه للضرب حين العمل
على وفق ارادته الثانى ان الكلام النفسى لا بد وان يكون
مع قصد الخطاب اما مع النفس او مع الغير دون العلم فلا يكون فيه
قصد خطاب ولو كان لصار كلاما كما فى الصحايف الثالث
الفرق بقيام المعنى بالذات بشرط ارادة تركيب عبارات
تدل عليه كما فى التعديل ويرد عليهما انه يرجع الى العلم مع اعتبار
القصد والارادة ولا يكون صفة مستقلة كما هو المذهب
الثالثة الرد على المعتزلة القائلين بان كلامه تعالى ما خلقه
فى جسم من اللوح المحفوظ او جبرئيل او الرسول عليهم الصلوة
والسلام من الكلام اللفظى المركب الحروف والمتعاقب
الكلمات انا فين للكلام النفسى الرابعة الرد على الحشوية

القائلين بان الكلام هو اللفظي وهو قديم مع ترتب الحروف
وتعاقب الكلمات قايم بذاته تعالى الخامس الرد على الكلابية
القائلين بان الكلام هو اللفظي وهو حادث قايم بذاته تعالى
وبيان المرام في المقام قياسين متعارضي النتيجة وهما كلام الله
صفته له وكل ما هو صفته له فهو قديم فكلام الله قديم وكلام الله
مؤلف من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك
فهو حادث فكلام الله حادث فاضطر طوايف المتكلمين الى
القدح في احد القياسين ضرورة امتناع حقيقة النقيضين
لان المراد بالكلام في الصغريين ما كان الله تعالى به متكلما
فالمنافاة ثابتة بين النتيجتين فمنع كل طايفة بعض المقدمات
فاهل السنة من الماتريدية والاشعرية منعوا صغرى القياس
الثاني وهو ان كلام الله مؤلف من حروف مترتبة متعاقبة
في الوجود وذهب المحققون منهم الى ان كلامه تعالى حقيقة هو
المعاني المذكورة في الازل كما في الارشاد وقيل النسب الاخبارية
والانشائية وهذا هو مختار الفاضل الفناري في فصول البدايع
واليه اشار بقوله متكلم بلا آلة ولا حرف ودون المعاني
اللغوية المعبر عنها بالالفاظ فانها جواهر واعراض يستحيل
قيامها بذاته تعالى كما صرح به الامام الرستغفني في الارشاد
وابو المعين النسفي في التبصرة والفاضل عصام الدين في حواشي
النسفية وغيرهم وسيشير الامام وقال المتقدمون منهم هو
المعاني الدلولة والعبارات من غير اصوات ومن غير ترتب
في الوجود فان ذلك انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الالة
على التلفظ دفعة غير داخلة في حقيقة الكلام وان دلايل
الحدوث محمولة على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام
في الوجود دون حقيقة الكلام جمعا بين الادلة كما صرح به

صاحب المواقف فی مقالته المفردة واول قول الاشعری
ان الکلام هو المعنی النفسی بحمل المعنی علی القایم بالغیر فیقابل
العین دون مدلول اللفظ وایده العلامة الشریف بانه اقرب
الی الاحکام الظاهرة المنسوبة الی قواعد الملة وقال الشهرستانی
فی نهایة الاقدام هو مذهب السلف ویحتمله قوله متکلم بلا الة
ولا حرف وقال العلامة شمس الدین الفناری فی فصول
البدایع فی بیان کون الادلة راجعة الی الکلام النفسی فیل
یرجع الی کلام الله القدیم القایم بذاته ای ان الحکم الا به ،
وهو مدلول الکلام اللفظی ان لم یکن الحروف قدیمة کما اختاره
المتاخرون واللفظ الحاصل فی النفس ان کانت کما علیه
المتقدمون قولا بان الضرورة حدثته التلفظ لا اللفظ
واختاره جمهور الحنابلة والحشویة من المحدثین والحنابلة منعوا
کبری القیاس الاتی وهی ان کل ما هو مؤلف من حروف
واصوات مترتبة فهو حادث وذهبوا الی ان کلام تعالی مؤلف
من اصوات وحروف مترتبة ذاتها قدیمة قایمة بذاته تعالی
والمعتزلة منعوا صغری القیاس الاول وهی ان کلام الله
صفته له وذهبوا الی ان کلام تعالی مؤلف من اصوات وحروف
مترتبة وهو قایم بغیره تعالی وان معنی کونه متکلما کونه موجدا
لتلک الحروف والاصوات فی جسم کاللوح المحفوظ او جبریل
او النبی او غیرها کشجرة موسی وان الکلام النفسی غیر ثابت
لانه غیر معقول والکرامیة منعوا قیاس الکبری الاول وذهبوا
الی ان کلام تعالی صفة له مؤلف من الحروف والاصوات
الحادثة وقایمة بذاته تعالی شانه ولا عبرة بکلام الحشویة والکرامیة
لکونه فی مقابلة الضرورة فبقی النزاع بین اهل السنة والمعتزلة
وهو فی التحقیق عاید الی اثبات الکلام النفسی ونفیه وان

القرآن هو النفسي او الحسي المؤلف من الحروف المترتبة
والا فلا نزاع لاهل السنة في حدوث الكلام الحسي ولا لهم
في قدم النفسي لو ثبت عندهم وسياتي بيانه واشار الى كون
صفاته منزهة عن الحدوث الزماني وسبق الاختيار في الفقه
الاكبر بقوله فصفاته ثابتة في الازل من الصفات السبع المذكورة
وصفة التكوين الراجع اليها صفات الافعال غير محدثة
حدوثا زمانيا يسبق الاختيار كما فسره بقوله ولا مخلوقة اي
ليست موجدة بعد العدم فان المتبادر من الخلق ذلك
وفي تخصيص النفي بالحدوث المحمول على الزماني والصدور
بالاختيار عند المتكلمين وتفسيره بعطف عدم المخلوقية
دون الصدور عنه تعالى سيما في مقام البيان اشارة
واضحة في المقام الى استناد الصفات الحقيقية اليه
بالايجاب في القيام وقد خفي على اقوام فخبطوا في المقام
وبيان المرام انه لما ثبت زيادة الصفات الحقيقية على
الذات فهي اما مستندة اليه وجودا اولا والثاني يستلزم
كون الصفات واجبات بالذات غير مفتقرة الى الذات
وهو باطل ضرورة افتقار الصفة وجودا الى الموصوف
والاول اما ان يكون بالايجاب او بالاختيار والثاني يستلزم
الحدوث ومحلية الحوادث ضرورة مقارنة الاختيار
لعدم ما تعلق الاختيار بايجاده فثبت الاول وفيه اشارة
الى مسائل الاولى ان الصفات الذاتية مستندة اليه تعالى
بالايجاب لئلا يلزم حدوثها ومحليته للحوادث كما في الاراء
وغيره لامتناع اسناد القديم الى الفاعل المختار فان فعل
المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد والقصد الى الايجاد
مقارن لعدم ما قصد ايجاده بالضرورة واختاره محققو

المتكلمين

المتكلمين متمسكين بان ايجاب الصفات مرجعه الى استحالة
خلوه تعالى عن صفات الكمال ولا شك فى انه كمال من غير
استلزام نقص فى القدرة لانها انما تتعلق بالممكنات
كما مر وترك صفات الكمال من المستحيلات بالنسبة الى كمال ذاته
بخلاف ايجاب المصنوعات فان مرجعه الى استحالة انفكاكها
عنه تعالى واضطراره فى النفع للغير ولا كمال فيه بل جهة النقصان
فيه ظاهرة من حيث عدم القدرة على تركها فلا يرد ما ظن
ان تاثيره تعالى فى صفاته اذا كان بالايجاب يلزم ان
يكون الواجب موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا
فيجوز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى
ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكل
جدا الثانية نفى سبق الاختيار بالذات على الصفات
لان اثر الموثر المختار لا يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم
لان القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل وهذا
متفق عليه بين المتكلمين والفلاسفة والنزاع فيه مكابرة
قال فى شرح المقاصد وما نقل فى المواقف عن الآمدى
انه قال سبق الايجاد قصدا كسبق الايجاد ايجابا فى جواز
كونهما بالذات دون الزمان وفى جواز كون اثرهما قديما
فلا يوجد فى كتاب الابكار الا ما قال على سبيل الاعتراض
من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب
ويكون معنى الوجود بلا تقدم الا بالذات كما فى حركة
اليد والخاتم واقتصر فى الجواب على دفع السند قائلا لا نسلم
استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر
خارج نعم صرح فى شرح الاشارات بان الفلاسفة
لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار

ولا الى البداء الاول ليس بقادر بل ان قدر تة واختياره
لا بوجبان كثرة فى ذاته تعالى وان فاعليته ليست كفاعلية
المختارين من الحيوان لا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع
الجسمانية والى انه ازلى تام فى الفاعلية وان العالم ازلى
مستند اليه وانت خبير بان هذا احتراز عن شناعة نفى
القدرة والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا
بالذات لا فاعلا بالاختيار اشهر ان لم نقل واستشكل الامام
الامام الرازى استناد القديم الى الموجب ايضا بان تاثيره
فى شئ يمتنع ان يكون حال بقائه والا يلزم ايجاد الموجود
فنعين ان يكون حال حدوثه او عدمه فيكون حادثا لا قديما
وجوابه ان الممتنع ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد
وهو غير لازم وان معنى تاثير المؤثر فى الشئ وايجاده اياه
حال بقائه هو ان وجوده يفتقر الى وجود المؤثر وبدوم
بدوامه من غير ان يكون هناك تحصيل ما لم يكن حاصلا ليلزم
حدوثه كما فى شرح المقاصد الثالثة ان الصفات الحقيقية
ليست واجبات بالذات بل قديمات مفتقرة الى الذات
واليه اشار بقوله وصفاته فى الازل الى آخره وقد تكلم فى
هذه المسئلة قدماء الحكماء والمتكلمين كما نقله الامام فى
المسائل الاربعين عن الرئيس وجزم بان علة الامكان
الافتقار ونازعه فيه الامام القرافى فى حواشيه على هذه
المسئل فقال الصفات يجب قيامها بالموصوف ويستحيل
عليها القيام بنفسها فان عنيتم بالافتقار هذا القدر فسلم
لكن العبارة ردية ولا يلزم منه الامكان اذ الافتقار
على هذا التقدير فى القيام لا فى الوجود ولا يلزم من الافتقار
فى القيام الافتقار فى الوجود فان العرض مفتقر للجوهر

فى ذاته

فی قیامه ومستغن عنه فی وجوده فانه من الله تعالی فلا یلزم
من مطلق الافتقار الامکان فیبطل قوله کل مفتقر ممکن بل
المفتقر یکون افتقاره باعتبار ترکیبه وباعتبار قیامه
وان افتقار الصفة لموصوفها باعتبار قیامها لا باعتبار
وجودها کافتقار الاثر للمؤثر وهذا هو المقتضی للامکان فالافتقار
اعم والامکان اخص والاستدلال بالاعم غیر مستقیم
اقول لتحریر محل النزاع مع بیان الحق فیه ان مطلق الاحتیاج
للغیر مستلزم للامکان او الاحتیاج فی الوجود فقط فالرئیس
ومن حذی حذوه جزموا بالاول والقرافی ومن نحی نحوه
کالسنوسی منعوه وقالوا بالثانی وشنعوا علی من خالفهم
ولا یتم لهم هذا البتة الا بیرهان کل ما احتاج لسواه حاجة
تامة بحیث لا یوجد بدونه سواء کان علة او شرطا لوجود
کالجوهر للعرض مثلا لا محذور فیه فی صفات الله القدیمة
وان کان الادب ترک التصریح به کغیره کما فی شرح الشفا
للفاضل شهاب الدین الخفاجی رحمه الله تعالی واشار الامام
الی الاستدلال علی هذا المرام بقوله والتغیر بانفکاک الصفات
عن الذات والاختلاف والاحوال والتحول من حال
الی حال بزوال صفة وحصول اخری من الصفات یحدث
فی المخلوقین ویختص بشبانهم فاشار الی تغیر الصفات والاختلاف
والتحول یختص بصفات المخلوقات وبستحیل علی الباری تعالی
لان کل ما کان من صفاته تعالی لابد وان یکون من صفات
الکمال والخالی عن صفة الکمال ناقص فیلزم کون ذاته ناقصة
قبل حدوث تلک الصفة فیها وذلک محال محذوف
الصفة فی ذات الله تعالی محال ولانه لو کانت ذاته قابلة
للصفات المحدثة لکانت تلک القابلیة من لوازم ذاته فکانت

القابلية ازلية وثبوت القابلية يستلزم صحة وجود المقبول
فلو كانت قابلية الحوادث ازلية لكان وجود الحادث في الازل
ممكنا الان هذا محال لان الحوادث مالها اول والازلي مالبس له
اول والجمع بينهما محال كما في الاربعين للامام الرازي وبين حكم
اعتقاد خلافه ترصيصا ببيان وتنصيصا على قاعدة جليلة
في شانه بقوله ومن قال واعتقد انها اي صفاته الحقيقية
محدثة حدوثا زمانيا يسبق الاختيار او مخلوقة اي موجودة
في ذاته تعالى بعد العدم كالمشبهة والكرامية القائلة بتغير
الصفات الحقيقية كما في الاربعين وبحدوث العلم والارادة
والكلام كما في الصحايف والهشامية وبعض المعتزلة
القائلين بحدوث العلم بعد حدوث المعلومات كما في المواقف
وغيره او توقف فيها لظن حدوثها او توهمه او شك فيها
لتردده مع تساوي الطرفين عنده اولا فهو كافر
لقوله لخلو الواجب تعالى عن صفات الكمال واتصافه بنقائصها
التي هي نقايص او لتجويزه لذلك ونسبة النقص الصريح اليه
وفي تخصيص الحكم المذكور بما في مقام البيان بالقول
بحدوث الصفات او الشك او التوقف فيه اشارة
الى عدم الاكفار في نفي زيادة تلك الصفات بالتاويل
واثبات ما يستتبعه من الغايات كما ذهب اليه جمهور المعتزلة
والفلاسفة الاسلامية لعدم لزوم التكذيب ونسبة
النقص الصريح بسبب التاويل كما صرح به ابو القاسم الانصاري
وغيره من المحققين فاشار الى ان الاكفار في ذلك لنسبة
النقص الصريح اليه تعالى شانه والتنزيه عن النقايص من
الضروريات كما سياتي التصريح به في فصل الصفات
المتشابهات والى عدم اكفار المؤول في غير الضروريات وصرح

في فصل خلق الاعمال فليس فيه مخالفة لما تقرر من مذهب الامام
من عدم اكفار المخالف لحق من اهل القبلة كما ظن وليس هذا
على عمومه كما مر ويجوز كون المذكور في الكتاب لتغير الاجتهاد
بعلما تقرر هو هم ثم اشار الى كون الاسماء والصفات
توقيفية اي متوقفة الاطلاق على الاذن فيه شرعا فنقل عن
القاضي ابو العلاء الصاعدي في كتاب الاعتقاد والامام
ابو شجاع الناصري في البرهان الساطع انه قال في رواية
ابي يوسف ولا ينبغي اي لا يجوز لاحد ان ينطق في شان
الله تعالى بشيء من الاسماء والصفات التي ليست من ذاته ولكن
يصفه وينطق بصفاته وفي ما يرجع اليها من اسمائه ،
بما وصف نفسه مما ورد في الكتاب والسنة من الاسماء
والصفات البالغة الى تسعة واربعين مائة كما مر ولا يقول
فيه اي في شانه تعالى برأيه شيئا من الاسماء والصفات
كما دل العموم بالوقوع في سياق النفي واختاره عامة اهل السنة
اي اكثرهم واشار الى الاستدلال عليه بقوله تعالى تبارك اسم
اي تعاظم وتعالى عن ان تحيط به الافهام رب العالمين اي الموجد
للكل المتصرف فيه بالربوبية فان الآية سبقت سياق الاعتراض
لبيان تعظيمه تعالى بالوحدانية في الالوهية والربوبية للكل
كما في تفسير العلامة ابن الكمال فدل على لزوم الاحتراز عما يوهم
نقصا لعظم الخطر فلا يكتفى في اطلاق الصفات والاسماء بمبلغ
ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى الاذن السمعي في اطلاق اللفظ
على ذاته تعالى لا اطلاقه على مفهوم صادق عليه تعالى والفرق
واضح وان خفي على بعض الناظرين في هذا المقام فاطلاق الخادع
في قوله تعالى وهو خادعهم والرفيق في قوله عليه الصلوة والسلام
ان الله رفيق يحب الرفق خارج عن المبحث لانه لم يطلق عليه

على وجه الحقيقة بل اطلق على مفهوم مجازى صادق عليه تعالى
فلا يكون اذنا من الشارع فى الاطلاق كما ظن واشار الى الرد
على المعتزلة فى قولهم بجواز اطلاق كل اسم يدل على اتصافه
بصفة وجودية او سلبية او فعلية مما يدركه العقل سواء
ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى اولا واختاره ايضا فلانى
وتوقف امام الحرمين وقال الغزالى بالجواز فى الوصف دون
الاسم كما فى شرح المقاصد والاطلاق حجة عليهم ولما كان
فى تحقيق صفة الارادة والكلام والصفات المتشابهة
والرؤية فى دار المقام مزيد تفصيل للكلام افرد لكل منها
فصلا مشتملا على التحقيق والاحكام **فصل** فى تحقيق الارادة
قال فى الفقه الابسط والله شاء بالمشيئة العامة للخير والشر
كما بينه بقوله **شاء للمؤمنين الايمان ولاهل الخير الخير** الذى خلقه
فيهم سبحانه ووفقهم لاختياره **وشاء للكافر الكفر وللعاصى**
المعصية اللذين خلقهما فيهما عدلا ومجازاة على سوء اختيارهما
وفيه اشارات الى مسائل الاولى ان الارادة والمشيئة
مترادفان كما دل البيان واختاره عامة المتكلمين وخالف
فيه الكرامية وفرقوا بينهما بان المشيئة صفة واحدة ازلية
لله تعالى والارادة حادثة فى ذاته متعددة على عدد
المرادات يحدث كل ارادة منها قبل حدوث المراد ويتبعها
المراد كما فى الاعتماد وشرح المقاصد وهو باطل بما مر ومخالف
للعرف واللغة الثانية ان معنى المشيئة واضح عند العقل واليه
اشار بالسوق مساق الامر المسلم الثبوت اذ كل واحد منا يعلم
انه قبل ان يصدر منه فعل او ترك يظهر فيه حالة مبدئية تقتضى
ترجيح احدهما على الآخر والاختيار قريب منه وكانه مع اعتبار
ملاحظة الطرف الآخر دون المشيئة الثالثة الرد على من زعم

من المعتزلة ان الارادة هي الداعية لان العطشان المخير
بين قدحين متساويين لابد له من ميل الى احدهما مع عدم
هذه الداعية لتساويهما في المنافع المعلومة والمظنونة
ولان الداعية سابقة على الارادة لانه اذا حصل علم او ظن
بكون الفعل زايدا في المصلحة حصل بعد ذلك ميل اليه واليه
اشار باطلاق قوله شاء بالمشيئة الرابعة انه تعالى شاء
اي خصص الاشياء بالوقوع في وقت بصفة الارادة والمشيئة
اذ لولا ذلك يلزم الترجيح بلا مرجح فان شيئا من غيرها من الصفات
لا يصلح لذلك واليه اشار بقوله شاء بالمشيئة وما يقال ان
العلم بالمصلحة صالح لذلك ممنوع اذ قد يكون المصلحة في
الفعل والترك متساوية كما في صورة القدحين والرغيفين
والطريقين وما يقال ان كان نسبة الارادة الى الضدين
والاوقات على السوية كالقدرة فهي لا تصلح ايضا لذلك
والا يلزم الايجاب وينتفي الاختيار فقد اجيب بان شان
المختار ترجيح احد المتساويين وان تساوى نسبة تعلق ارادته
ورد بلزوم الترجيح بلا مرجح نظرا الى تعلق الارادة واجيب بانه
يترجح بمجرد ذاتها من غير ثبوت تعلق آخر هناك وقد يجاب
بان التعلق امر اعتباري فلا حاجة الى المرجح على انه يجوز ان
يكون المرجح هو التعلق الاخر للارادة ولا يتسلسل بل ينقطع
بانقطاع الاعتبار وقد يجاب باختيار الشق الثاني لان
الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه ورد بانه انما يصح
في المختار بمعنى الذي ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل دون
ما نحن فيه وهو الذي يصح منه الايجاد والترك فان تعلق الارادة
باحد الضدين اذا كان لذاتها لم يتصور تعلقها بالضد
الآخر واجيب بان القادر هو الذي يصح منه الايجاد والترك

نظرا الى نفس القدرة ولا بنا فيها اللزوم بحسب انضمام الارادة
فحيثما تحقق المصلحة فى فعل شئ تعلق علمه تعالى بها فيتبعه ارادة
فعله وحيثما تحقق المصلحة فى تركه تعلق علمه بها فيتبعه ارادة
تركه وما يقال ان الفعل بعد تحقق المصلحة وتعلق العلم بها ان كان
واجبا يلزم الايجاب ايضا والا فلا بد من مرجح آخر وهكذا
فيتسلسل فقد اجيب بانه ليس القادر عبارة عن الذى
يتصور منه اختيار الترك عند حصول اختيار الفعل فانه يجرى
مجرى الجمع بين الضدين بل القادر هو الذى يتصور منه
اختيار الترك بدلا عن اختيار الفعل او بالعكس بحسب الدواعى
المختلفة وهذا المعنى متحقق بعد كون ذلك الفعل واجبا فلا
ايجاب وقد يجاب باختيار الشق الثانى وهو ان الفعل مع
ذلك يكون راجحا ولا ينتهى الى حد الوجوب فلا يلزم الترجيح
بلا مرجح ولا الايجاب ورد بان رجحان احد الطرفين
على الآخر كان حال التساوى ممتنعا فعند ما صار مرجوحا
اولى بالامتناع فيكون الطرف الآخر واجبا لا راجحا ٥
اذ لا خروج عن طرفى النقيض وبان الطرف الآخر لا يكون
حينئذ ممتنعا بل ممكنا فلنفرض مع ذلك المرجح حصول
الطرف الراجح تارة والمرجوح اخرى فاختصاص احد الوقتين
بحصول احدهما والآخر بالآخر ان لم يتوقف على مرجح آخر
فقد ترجح الممكن المساوى من غير مرجح وان توقف عليه
لم يكن ما فرضناه مرجحا تاما هذا على انا ننقل الكلام الى
هذه الحالة فيلزم اما الانتهاء على حد الوجوب او التسلسل
قال الامام الرازى وهذا الكلام قاطع لا رجاء فى دفعه واجيب
لو صح يلزم ان يكون كل من الطرفين حال تساويهما واجبا
وممتنعا وانه باطل قطعا وبانه لم لا يجوز ان يتحقق المصلحة

ف

فی وقت معین دون غیرہ من الاوقات فترجح وجودہ فی ذلک
الوقت علی عدمہ ویجوز ان ینتہی الی مصلحتین یکون کل
منہما مصلحۃ للاخری ولا یلزم منہ سوی رجحان کل منہما
فی الوجود العلمی علی وجود الاخر فی الخارج بل علی ایجادہا
فلا یرد ان تلک المصلحۃ من الامور الممکنۃ ایضا فلا بد لہا
من مرجح آخر وہکذا فیتسلسل الخامسۃ الرد علی من زعم
ان الارادۃ لیست صفۃ زائدۃ وتفصیل المقام وایضاح
المرام ان جمہور المتکلمین والفلاسفۃ اتفقوا علی کونہ تعالی
مریدا لکنہم اختلفوا فی معنی الارادۃ فجعلہا بعضہم وجودیۃ
وبعضہم عدمیۃ وبعضہم مرکبۃ منہما اما القائلون بوجودیتہا
فمنہم من قال انہا عین الذات وہو قول ضرار من المعتزلۃ
ومنہم من جعلہا صفۃ زائدۃ غیر العلم وہو قول الماتریدیۃ
والاشعریۃ ومنہم من قال انہا علمہ تعالی بما فی الفعل من المصلحۃ
الداعیۃ الی الایجاد وہو قول ابی الحسین البصری من المعتزلۃ
ومنہم من قال انہا فی افعالہ تعالی علمہ بہا وفی افعال الغیر
الامر بہا وہو قول الکعبی منہم واما القائلون بکونہا عدمیۃ
قالوا انہ کونہ تعالی غیر مغلوب ولا مستکرہ وہو قول النجاریۃ
واما من جعلہا مرکبۃ قال انہ علمہ تعالی بما یصدر منہ عدم کون
الصادر منافیا لہ وہو قول الفلاسفۃ فعلم من ذلک ان
الاتفاق لیس الا فی اللفظ کما فی الصحایف وغیرہ ثم اختلف
القائلون بکونہا زائدۃ فقال اہل السنۃ انہا قدیمۃ و
قالت الکرامیۃ انہا حادثۃ قائمۃ بذات اللہ تعالی وقال ابو علی
الجبائی وابو ہاشم وعبد الجبار من المعتزلۃ انہا حادثۃ
موجودۃ لا فی محل وقول ضرار فاسد لما مر ان صفاتہ تعالی لا تخلو
ان تکون عین ذاتہ وکذا قول من فسرہا بالعلم لانہا مترتبۃ

على العلم فتكون غيره وكذا قول البخارية لان الجماد والنايم
غير مغلوب ولا مستكره مع عدم الارادة وكذا قول الكرمية
لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى كما مر وكذا قول
ابى على ومن تبعه من المعتزلة لان قيام صفة الشئ بنفسها
محال بالضرورة فثبت انها صفة وجودية ذات اضافة
قائمة به تعالى لانه مختار كما مر والفعل الاختيارى لا يتجرد
عن الارادة وزائدة على الذات لما مر وقديمة لامتناع
قيام الحوادث بذاته تعالى وشاملة لجميع الكائنات غير شاملة
لما لا يكون كما اشار اليه بقوله وامر الكافرين بالاسلام وكلفهم
بان يختاروه ويصرفوا استطاعتهم وقدرتهم اليه وشاء لهم
قبل ان يكلفهم ان يكونوا كفارا ضلالا من غير ان يجبرهم عليه فانه
تعالى قدر بالمشيئة وشاء بعلم شامل لما يختارون بمشيئة الله
متعلقة بذلك على حسب ما يكون من اختياراتهم منهم وسبقت
مشيئته الشاملة لجميع الكائنات بانه تعالى خالق الاشياء
كلها لاستناد جميع الحوادث بمعنى ترجيح طرف من المقدورات
وتخصيصه باحد الاوقات امره النفسى بوجود الكائنات
سبقا بالذات فاشار الى الاستدلال على شمول المشيئة
لجميع الكائنات بانه تعالى خالق الاشياء كلها لاستناد جميع
الحوادث الى قدرته ابتداء وخالق الشئ بلا اكراه ومريد له
وشاء بالضرورة وايضا فد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة
لله تعالى فلا بد فى اختصاص بعضها بالوقوع وباوقاتها المخصوصة
من مخصص وهو الارادة والى عدم شمولها لما لا يكون بانه تعالى
علم من الكافر مثلا انه لا يؤمن فكان الايمان منه ممتنع الوقوع
بالنظر اليه وان كان ممكنا فى نفسه مقدورا للعبد بالنظر اليه
لامتناع ان ينقلب العلم جهلا واليه اشار بقوله وشاء لهم

ف.

قبل ان يخلقهم ان يكونوا كفارا ضلالا قدر بالمشيئة وشاء
يعلم والله تعالى عالم باشياء وقوعه والعالم باشياء الشيء
لا يريده بالضرورة وايضا لو اراده فاما ان يقع فيلزم
الانقلاب او لا فيلزم العجز عن تحقيق المراد وقد انعقد
اجماع السلف والخلف على قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن كما هو المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والاول
دليل الثاني لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يكن
لم يشأ الله والثاني دليل الاول لانعكاسه بذلك الطريق
الى قولنا كل ما كان فقد شاء، والى الرد على المعتزلة انا فين
نشمولها الذاهبين الى انه تعالى مريد لجميع افعاله غير ارادته
الحادثة عند من اثبتها وفي افعال العباد يريد وقوع الواجب
ويكره تركه وفي الحرام يعكسه ويريد وقوع المندوب ولا يكره
تركه وفي المكروه يعكسه واما المباح وافعال غير المكلف
فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة كما في شرح المواقف متمسكين فيه
بوجوه الاول انه تعالى لو كان مريدا لكفر الكافر وقد امره بالايمان
فالامر بخلاف ما يريده بعد سفها تعالى عن ذلك واشار
الى الجواب بالمنع فيما رواه ابو عبد الله الصيمري وابو محمد الحارثي
وعلاء الدين عبد القادر القرشي وصارم الدين المصري
في كتب المناقب له قال في رواية محمد والامر امران امر الكينونة
بالامر النفسي المتعلق بالاشياء المعلومة عند ارادة ايجادها
كما اختاره بعض مشايخنا اذا امر شيء كان ووجد عقيب
تعلقه بلا تعذر ولا تراخ وامر الوحي وهو الامر التكليفي وهو
ليس من ارادته وليس ارادته ناشئة من امره ولازمة له فاشار
الى منع استلزامه للارادة ومنع ان الامر بخلاف ما يريده يعد
سفها وانما يكون كذلك لو كان فائدة الامر منحصرة في الابتلاء

المامور به وهو ممنوع وبينه بسند متين وبرهان مبين اشار اليه
بقوله وتصديق ذلك اى برهان المصدق له قول ابراهيم لابنه
اسماعيل على الصحيح كما فى شرح التحرير وغيره انى ارى فى المنام
بالتكرار ملك فى حال مشاهدة الروح وعلمه امر الله تعالى على الحقيقة
كما دل قوله ما تؤمر انى اذبحك اى امرت بذلك فانظر ماذا ترى
اى كيف رايك فيه الامضاء او التوقف وهو امتحان منه
وتعرف لحاله فى الطاعة والا فامضاء الامر متحقق قال يا ابت
افعل ما تؤمر اى ما امرت به فالمضارع للحال على معنى المامور به
الآن كما فى التيسير والاستمرار تكرر الرؤيا كما فى البيضاوى
ستجدنى ان شاء الله صبرى على الذبح من الصابرين عليه
ولم يقل ستجدنى صابرا من غير ان شاء الله ولو استلزم الامر
الارادة لما كان للاستثناء موقع فان امر ابراهيم بذبح ابنه
يستلزم الامر بالصبر عليه لابنه فلو كان الذبح مستلزما للارادة
من ابراهيم كان الصبر من ابنه مرادا ايضا بدلالة الامر
فلا يبقى لتعليقه بالمشيئة والارادة وجه فكان ذلك الذى
راه وعلمه امره تعالى والحال انه لم يكن من ارادته تعالى فى ذلك
امر ذبحه ابنه ولذا فداه بذبح عظيم قال الامام ابو منصور
الماتريدى فيه دلالة على انه ليس كل مامور بامر من الله تعالى
شاء الله ان يفعل ما امر به حيث اخبر انه سيجده من الصابرين
ان شاء الله وقد كان ابراهيم مامورا بذبح ولده فاذا امر هو
بالذبح فقد امر الولد بان يصبر عليه ثم اخبر انه سيصبر ان شاء الله
فدل على ما ذكرنا. فهو حجة لنا على المعتزلة كما فى التيسير والتفسير
الكبير وفيه اشارات الى مسائل الاولى ان الاستدلال المشهور
بين المتكلمين بان الممتحن يعبده هل يطيعه وكذا المعتذر
من ضربه بعصيانه قد يامر ولا يريد منه الفعل وكذا الملجاء

الى

الى الامر قد يأمر ولا يريد الفعل المأمور به بل يريد خلافه ولا يعدّ
سفهًا ليس بذاك ولذا عدل عنه اشارة الى ورود المنع عليه
بما مر من ان الموجود فيه مجرد صيغة الامر من غير تحقق حقيقته
وما قيل انه قد يامر به اذا علم انه لا يحصل وكان في الامر فيه
فائدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق بها اصلا فهو كلام
على السند مع ان العاقل اذا علم ترتب الفائدة على صورة الامر
لا حاجة الى حقيقة الامر والطلب وانه لو لم يفهم من مخالفة
امره انه خالف ما هو يريده لم يعذره في ضربه اذ لا وجه له
حين العمل على وفق ارادته الثانية الاشارة الى حقية الرؤيا
واختاره مالك والشافعي واحمد وابو منصور الماتريدي
والاستاذ ابو اسحق الاسفرائيني والغزالي ونجم الدين النسفي
وصاحب الكفاية والاعتماد والقاضي البيضاوي وصرح
في تفسير سورة الملائكة بانها بالقاء الملك وهو مذهب
عامة المفسرين والمحدثين لثبوتها بالايات والاحاديث
المشهورات فانها رويت عن ثلثة عشر صحابيا رواها
العباس بن عبد المطلب وابنه عبد الله وابن عمر وعبد الله
ابن عمرو وابن مسعود وانس وابو هريرة وابو الدرداء
وابو قتادة وابو سعيد الخدري وابو رزين العقيلي وحذيفة
ابن اسيد وعوف بن مالك وروي عنهم باكثر من اربعين طريقا
الثالثة ان الرؤيا نوع مشاهدة للروح وقد يشاهد الشيء
بحقيقته كرؤيا ابراهيم وعلمه على نبينا وعليه الصلوة والسلام
الامر بالذبح ولذا لم يأول وباشره قال الامام ابو منصور الماتريدي
في التأويلات ان الرؤيا قد تخرج على عين ما راى وقد تخرج على
غيره فقد راى يوسف عليه السلام سجود الكواكب وخرجت
الكواكب على الاخوة والسجود على عينه وهو كرؤيا ابراهيم

فی المنام ذبح الولد فخرج الولد علی الکبش والذبح علی عینه کما فی
التبیین وصح فی الکفایة والاعتماد بان الرائی هو الروح و
ان الرؤیا نوع مشاهدة له فلا تختلف بالنوم کالیقظة کما یقول
بان الرؤیا خیال باطل ظاهره من التحقیق عاطل والتاویل
بان المراد ان کون ما یتخیله النائم ادراکا بالبصر رؤیة وکون
ما یتخیله ادراکا بالسمع سمعا باطل فلا ینافی حقیقته بمعنی کونه مادة
لبعض الاشیاء لا یفید جمعا ولا یجدی فی المقام نفعا اذ لم یقل
احد بکون الرؤیا ادراکا بالحواس حتی ینفی الوجه الثالث انه
لو کان الکفر مرادا لله تعالی لکان فعله والاتیان به موافقة
لمراد الله تعالی فیکون طاعة مثابا به وانه باطل بالضرورة الدینیة
کما فی المواقف واشار الی جوابه بالمنع فیما قال فی الفقه الاوسط
ومن عمل بمشیئة الله تعالی وطاعته وبما امر به من الطاعات
فقد عمل برضاه وعدله ومن عمل بمشیئته تعالی وبغیر ما امر به
من المعاصی فلم یعمل برضاه لکن عمل معصیته ومعصیته غیر رضاه
فاشار الی منع کون الاتیان بالمراد مطلقا طاعة مستندا
بان الطاعة موافقة الامر والامر غیر الارادة کما مر والطاعة
تذور مع الامر علمت الارادة اولم تعلم والیه اشار بعطف
ما امر به علی الطاعة علی طریق التفسیر فان الفعل لو وقع علی
وفق ارادة المرید ولا شعور للفاعل بارادته لا یعد منه
طاعة له کیف والارادة کامنة والامر ظاهر ولذا یقال
فلان مطیع الامر ولا یقال مطاع الارادة وبینه بقوله
ویعذب الله العباد العاصین الذین تعلق مشیئته تعالی
بتعذیبهم علی ما لا یرضی من المعاصی لانه یعذبهم علی الکفر حتما
کما ثبت عقلا ونقلا والمعاصی معلقا بمشیئته فیعذب من یشاء
تحقیقا للوعید والعدل ویغفر لمن یشاء تحقیقا للعفو والفضل

کما یثبت

كما ثبت نقلا ولا يرضى به اى بذلك من الكفر والمعاصي
ولكن يرضى ان يعذبهم وينتقم منهم بتركهم الطاعة التي
امر وا بها ومخالفتهم لامره تعالى واخذهم بالمعصية التي نهوا
عنها ومخالفتهم لنهيه تعالى بصرفهم الاستطاعة والقدرة
الى المعصية ويعذبهم على ما يشاء اى يخصص لهم لانه يعذبهم
على الكفر والمعاصي وشارها اى خصصها وقدرها عليهم لعلمه
في الازل بانهم يختارونها فيما لا يزال وفيه اشارة الى انه
لا تلازم بين الرضا والمحبة وبين الارادة فان الرضا
ترك الاعتراض على الشئ لارادة وقوعه والمحبة استحسانه
والارادة اعم كما اختاره عامة اهل السنة ودل عليه
النصوص القرانية وخالف فيه بعض الاشاعرة ونسب
الى الاشعري ايضا قال امام الحرمين في الارشاد ان من تحقق
لم يسبكع عن تهويل المعتزلة وقال المحبة بمعنى الارادة وكذلك
الرضا فالرب تعالى يحب الكفر ويرضاه كفرا معاقبا عليه
قال ابن الهمام في المسايرة وهذا خلاف كلمة اكثر اهل السنة
وخلاف النصوص القرانية قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
وقال والله لا يحب الفساد وقال انه لا يحب المعتدين
وان كان لا يلزمهم به ضرر في الاعتقاد اذا كان مناط
العقاب مخالفة النهي ولو فرض متعلقه محبوبا ثم قال لغلبة
الغالب تعلق الارادة بالمحبوب المطلوب وجوده فتقارنا
الارادة المحبة في تعلقها اتفاقيا لا لزوميا فعن هذا وقعت
ظن اللزوم وهو بعيد عن التامل فكثيرا ما يجد الانسان في
من نفسه ارادة ما يكره وجوده لامر ما ولو فرض ان ذلك
لمصلحة اجبها كارادة الكي تداويا لم يخرجه عن كونه مكروها
في نفسه وكذا الا يريد وجود ما يحبه وهو وان كان لضرر

يلزم وجوده لا يجزجه عن كونه محبوبا في نفسه وانما يستلزم
الارادة الاطلاق في وجود ما يكرهه وانما اطلق سبحانه
وجود ما يكرهه في ملكه وهو الملك القهار ليتم وجه التكليف
بلازميته وهما الثواب بالفعل والعقاب بالترك الوجه الثالث
انه لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضا
بالقضاء واجب اجماعا فكان الرضا بالكفر واجبا واللازم
باطل لان الرضا بالكفر كفر اتفاقا واشار الى جوابه بالمنع في قوله
فيه ويعذب الكفار على ما يرضى ان يخلق فيهم من الكفر الذي
اختاروه لانه يعذبهم على الكفر لاختيارهم اياه وصرفهم
القدرة اليه ورضى انه يخلق الكفر فيهم مجازاة على سوء اختيارهم
اذ لو لا رضاه بخلقه لما خلقه لانه غالب على امره والرضا
بنفس الخلق لا يستلزم الرضا بالمخلوق نفسه ولذا قال ولم يرض
الكفر لعينه واستدل عليه بوجهين الاول ما اشار اليه
بقوله قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر اي لا يرضى ان
يفعل العباد الكفر ويختاروه فانه قبيح في نفسه الثاني ما اشار اليه
بقوله يشار لهم الكفر لاختيارهم ولا يرضى به اما مثبته للقبيح
لانه خلق ابليس وكذلك الخمر والخنزير فرضي ان يخلقهن
لان خلق القبيح ليس بقبيح بل فيه من الحكم ما لا يحيط به الافهام
واما عدم رضاه بالقبيح فنما بينه بقوله ولم يرض لفسهن
لانه لو رضي الخمر لعينها لكان من شربها فقد شرب
ما رضي الله تعالى وما لزم عليه الحد وكذا كل ما فيه ارتكاب
ما وسوس به ابليس ولكنه لا يرضى الخمر ولا الكفر ولا ابليس
ولا افعاله ولذا استحق ان يعاقب من ارتكب ذلك في الدنيا
او الاخرة واشار الى منع لزوم الرضا بالكفر لكونه مرادا لله
مستندا بان الذم والانكار المتوجه نحو الكفر وسائر الافعال

القبيحة انما هو بالنظر الى المحلية لا بالنظر الى الخالقية واليه
اشار بقوله و رضي ان يخلق الكفر ولم يرض الكفر بعينه فان
للكفر ونحوه نسبة الى الخالق باعتبار ايجاده اياه ونسبة
اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به و انكاره
باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا به انما هو
باعتبار النسبة الاولى وكونه خلق الله دون النسبة الثانية
والفرق بينهما ظاهر اذ لا يلزم من وجوب الرضا بشيء
باعتبار صدوره عن خالقه وجوب الرضا باعتبار وقوعه
صفة لشيء آخر اذ لو لزم لوجب الرضا بموت الانبياء و
هو بالاجماع على ان الكفر مقضي لا قضاء و وجوب الرضا
انما هو بالقضاء دون المقضي وان الرضا باعتبار النسبة
الثانية انما يكون كفرا لو كان مع استحسانه اما مع استقباحه
كالرضا بكفر العدو قصدا الى تخليده عذابه فلا كما قال تعالى
حكاية عن موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام واشدد
على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم الرابع انه لو اراد
الله الكفر وخلاف مراده ممتنع عندهم كان الامر بالايمان
تكليفا بما لا يطاق لكونه ممتنع الصدور عنه كما في المواقف
واشار الى جوابه بالمنع في قوله **وامره بشيء** ممكن في نفسه
مقدور للعبد بالنظر الى امكانه كما امر بالاسلام جميع الانام
ولم يشأ خلقه في كل من كلف به بل في بعض وفقه لاختياره
وشاء شيئا ولم يأمر به خلقه وبين الامرين بقوله **امر**
الكافر بالاسلام وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بالنظر
الى امكانه **ولم يشأ له** والا لما تخلف الكافر عن الاسلام
وشاء الكفر للكافر لما علم في الازل من سوء اختيار الكافر
فيما لا يزال **ولم يأمر به** لان الله تعالى حكيم لا يأمر الا بما فيه مصلحة

وعاقبة حميدة ورضي الله شيأ ولم يأمر به ولم يوجبه
على عباده كالعبادات الناقلة وما امر الله بشيء ولم يرض به
لان كل شيء امر به فقد رضي به فاشار الى منع لزوم التكليف
بما لا يطاق في تكليف الكافر بالايمان بناء على امتناع
خلاف المراد مستندا بان الامر بالايمان للكافر امر بما هو ممكن
في نفسه متعلق بقدرته الكاسبة عادة واليه اشار بقوله
ولم يشأ خلقه وقوله امر الكافر بالاسلام ولم يشأله اذ ليس
المستحيل مظنة الخلق والمشيئة ليفيد نفيه وليس بامر بما لا يكون
متعلقا لقدرته اما لاستحالته في نفسه اولاستحالة صدوره
عن الانسان في العادة وعدم وقوع الايمان منه بناء
على امتناع خلاف المراد لا يخرجه عن الامكان في نفسه
وكونه مقدورا لذلك لان الارادة تابعة للعلم كما اشار اليه
بقوله وشاء بعلم والعلم تابع للمعلوم الاختياري في الحالة
فلا يؤدي تعلق الارادة بخلافه الى استحالته بل الى عدم وقوعه
قال الامام ابن الهمام في المسايرة ان تعلق الارادة ٥
بمعصية العبد لم يوجبها منه ولم يسلب اختياره فيها ولم يجبره
على فعلها بل لا اثر للارادة في شيء من ذلك فكانه تعالى
كلف من علم منه عدم الاستثمال فوقع منه ما علمه كسائر الكفرة
فلم يبطل ذلك معنى التكليف ولم يكن ظلما منه اتفاقا لعدم
تاثير العلم في ايجاد ذلك الكفر المعلوم وفي سلب اختيار
المكلف في اتيانه وان كان لا يقع الا معلوما له تعالى فكذا
التكليف بما تعلقت الارادة بخلافه اذ كانت لا اثر لها
في الايجاد كالعلم وهذا لان الارادة صفة شانها تخصيص
وجود المقدور بخصوص وقت وجوده دون غيره ليس الا
ولا يدخل في هذا المفهوم تاثير في الايجاد بل تاثيره في التخصيص

لما علم وقوعه فالتاثير في الايجاد خاصية القدرة الا انها
انما تؤثر على وفق الارادة اعني في الوقت الذي تعلقت
الارادة بانه اذا وجد عن مؤثره كان فيه والعلم يتعلق بهذه
الجملة بانها ستكون كذلك ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف
على طبق ذلك العلم والارادة متأثرا عن قدرة الله تعالى
لما ثبت ان للمكلف اختيارا وعزما يصممه يوجد الله سبحانه
عنده تحت قدرة حادثة للمكلف ما صمم عليه واختاره لا جبرا
عليه الوجه الخامس ان العقاب على ما اراده ظلم الوجه السادس
ان ارادة القبيح قبيحة والله سبحانه منزه عن الظلم والقبائح
كما في شرح المقاصد واشار الى جوابهما بالمنع فيما رواه
المذكورون من الائمة رحمهم الله تعالى انه قال في رواية محمد
ولا يستطيع احد ان يجري في ملك الله ويصدر منه الافعال
ما لم يقض فلا يقع في ملك الله تعالى الا ما تعلق به القضاء
في الازل على حسب ما يكون من اختيارات العباد فيما لا يزال
واذا اراد من عبد ان يكفر مجازاة على سوء اختياره
لا يقال اساء وظلم تعالى شانه عن القبيح او وضع الشيء في
غير موضعه واستدل عليه بوجهين الاول ما اشار اليه بقوله
لانه اي ذلك الظلم والاساءة انما يقال لمن خالف ما امره الله
فان من خالفه مسيء ظالم لنفسه بتعريضه لعذاب الله او وضعه
ما خلق في غير ما خلق له الثاني ما اشار اليه بقوله وقد عرف
عباده بارسال الرسل وانزال الكتب والتمكين من الاستدلال
ما طلب منهم من الايمان وتمكنهم لاختياره وخلق فيهم القدرة
الصالحة له ولضده فاشار الى منع كون العقاب ما اراده
ظلما ومنع كون ارادة القبيح قبيحة مستندا بانه تصرف في ملكه
بالحكمة والعدل مجازاة على سوء الاختيار وليس بقبيح غايته الامر

انه قد يخفى علينا جهة حسنه وقد جرى فيه مناظرة بين القاضي
عبد الجبار الهمداني والاستاذ ابي اسحاق الاسفرائني فقال
عبد الجبار معرضا له سبحان من تنزه عن الفحشاء فضحك الاستاذ
انه يريد عن خلقها وانها كلمة حق اريد بها الباطل فقال الاستاذ
افيعصي ربنا قهرا فقال عبد الجبار افرايت ان منعني الهدى
وقضى علي ما ردى احسن الي ام اساء فقال الاستاذ ان منعك
مالك فقد اساء وان منعك ماله فيختص برحمته من يشاء
فسكت عبد الجبار كما في التقريب شرح عقيدة ابن زيد و
سياتي تحقيقه **فصل** في تحقيق الكلام **قال في الفقه الاكبر**
والوصية والقران اي المعنى القايم بذاته تعالى كما بينه بقوله
كلام الله وصفته الازلية **غير مخلوق** اي غير موجد عن عدم
لتنزه صفاته تعالى عن الحدوث الزماني وسبق العدم **ووحيه**
بالقاء ما يدل عليه بواسطة جبريل **وتنزله** بتنزيل ما يدل عليه
من الكلام الحسي بواسطة نزول حامله **على رسول الله** صلى الله
عليه وسلم المبتداء نزوله بقوله اقراء باسم ربك والمختتم
بقوله اليوم اكملت لكم دينكم كما ذهب اليه الجمهور وفيه اشارات
الى مسائل الاولى ان المراد بقوله القران كلام الله غير مخلوق
ان معناه كذا وبقوله ووحيه وتنزيله الله تعالى اظهر تركيبا
عربيا يدل عليه في اللوح المحفوظ وهو موجود اثبت فيه صورة
الكائنات واحكامها ثم انزل الى السماء الدنيا **ثم** نزل به الروح
الامين على محمد صلى الله عليه وسلم على حسب الوقايع في ثلاث
وعشرين سنة ثم امره بوضع كل آية عقيب ما قبلها كما في
التعديل وغيره وقد جمع ثلاث مرات الاولى بحضرته عليه الصلوة
والسلام فقد صح عن زيد بن ثابت كنا عند رسول الله صلى الله عليه
وسلم نؤلف القران في الرقاع اي نؤلفون ما نزل من الايات

فقال سبحان من لا يجري في ملكه الا ما شاء
فقال عبد الجبار افيريد ربنا ان يعصى
ه

المؤذ

المعرفة ويجمعونها في سورها باشارته عليه الصلوة والسلام
قاله البيهقي ومن ثمه قال الخطابي كتب القران كلها في عهده عليه
الصلوة والسلام لكنه غير مجموع في موضع واحد ولا مرتب السور
والثانية بحضرة ابي بكر رضي الله تعالى عنه لما راى عمر رضي الله عنه
ذلك ومن ثمه ورد انه اول من جمعه اي اشار بجمعه وافقه
ابو بكر فامر زيدا بجمعه فجمعه في صحف كانت عند ابي بكر ثم عند
عمر ثم عند بنته حفصة ام المومنين ومن ثمه صح عن علي رضي الله عنه
اول من جمع كتاب الله ابو بكر وما روي عنه انه جمعه فهو حفظه
في صدره والثالثة بحضرة عثمان رضي الله عنه مرتبا له على السور
كما في شرح المشكاة للعلامة الهيثمي رحمه الله تعالى الثانية ان
اطلاق القران وكلام الله على هذا المنتظم المسموع الدال على
ما هو صفته تعالى ليس بمجرد الدلالة عليه حتى لو كان مخترع هذه
الالفاظ المسموعة غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله بل
لانه له اختصاصا آخر بالله تعالى وهو انه اوجاده تركيبا
عربيا معجزا وانشاء انشاء عجيبا موجزا الحروف واصوات
في لسان جبريل ونزله بنزوله لقوله تعالى نزل به الروح الامين
على قلبك وانه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا
بالنوع ويكون ما يقرؤه القاري نفسه لا مثله على ما هو الاصح
كما في شرح المقاصد واليه اشار بقوله ووحيه وتنزيله وبيانه
بقوله مكتوب في المصاحف مقروء بالالسنة الخ كما في شرح
المقاصد الثالثة الرد على المعتزلة والنجارية القائلين بحدوث
الكلام وعدم قيامه بذات الله العلام متمسكين فيه بوجوه
الوجه الاول انه علم بالضرورة من دين الرسول عليه السلام
ان القران هو هذا الكلام المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح
بالتحميد والمختتم بالاستعاذة المقروء بالالسنة المحفوظ في القلوب

المنقول الينا بين دفتي المصاحف تواترا وكل ذلك من سمات
الحدوث بالضرورة واشار الى الجواب عنه بقوله وهو
صفته القائمة بذاته تعالى على التحقيق غير زائل عنه لان معنى
المتكلم من قام به الكلام والمنتظم من الحروف حادث يمتنع
قيامه بذات الله تعالى وقد شاع عند اهل اللسان اطلاق اسم
الكلام على القايم بالنفس الذي يجده كل من امر او نهى او اخبر
مغايرا للعلم والارادة فتعين هذا اذ لا ثالث له وله وجودات
اربعة بحسب نفسه وبحسب دواله وجود في الخارج وجودا
حقيقيا واليه اشار بقوله صفته على التحقيق ووجود في الاذهان
ووجود في العبارة ووجود في الكتابة وجودا مجازيا فيهما
عند الجمهور كما في الحواشي النسفية لعصام الدين ولما كان الكتابة
تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان
اشار الى الاول بقوله مكتوب اي مجموع باشكال الكتابة وصور
الحروف الدالة لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه
في المصاحف اي ما جمع فيه الوحي المتلو وهذا المفهوم مغاير
لمفهوم القران وان اتحدا صدقا فلا دور واشار الى الثاني
بقوله مقروء بالالسنة اي بحروفه وكلماته المسموعة الملفوظة
واشار الى الثالث بقوله محفوظ اي بالالفاظ المخيلة في
الصدور اي فيما يحل فيها من القلوب غير حال فيها اي مع
ذلك ليس حالا في المصاحف وفي الالسنة والصدور فاشار
الى الجواب بان كلام الله تعالى معنى قايم بذاته وانما يلفظ و
يسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش
وصور واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه من غير حلول
حقيقته فيها كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب
بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا فحيث

يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قوله القرآن
غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف
بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة
المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن او المخيلة كما في قولنا
حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث
مس القرآن وان اطلاق القرآن وكلام الله على هذا المؤلف
الحادث بطريق الاشتراك او المجاز المشهور شهرة الحقايق
عند العامة وهو لا يدل على نفي الكلام النفسي القايم به تعالى
وضمنه الرد على الحشوية القائلين بان الجسم الذي كتب
القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وان
المرئي من اسطر الكتاب والمسموع من اصوات القراء
نفس كلام الله كما في شرح المقاصد مشيرا الى بطلانه بالضرورة
بقوله والحبر والكاغد والكتابة والقراءة مخلوقة اي موجدة
بعد العدم بايجاد الله تعالى لانها افعال العباد وصادرة عنهم
كسبا كذا ضمن الرد على من قال بحدوث كلامه القايم به تعالى
كالكرامية الى بطلانه لاستلزامه النقص ومحلية الحوادث
بقوله فمن قال بان كلام الله القايم به مخلوق موجد بعد العدم
من الكرامية دون المعتزلة والنجارية لعدم قولهم بقيام الكلام
بذاته تعالى فهو كافر بالله العظيم ففرع على كونه صفته على التحقيق
الحكم بكفر من قال بان كلامه القايم به محدث مخلوق كما اشار اليه
بعنوان كلام الله وخصه بذلك صاحب الكشف والتقرير
وصاحب المقاصد وعليه حمل قول ابي يوسف ناظرت ابا حنيفة
رضي الله عنهما في خلق القرآن ستة اشهر فاتفق رأيي ورأيه
ان من قال بخلق القرآن فهو كافر كما في شرح البزدوي ولعل
امتداد المناظرة لينضح كون الحال بخلقه انكار الما هو من

من الضروريات الدينية وهو تنزيه تعالى عن النقايص لان
الاكفار انما هو في الضروريات كما اشار اليه الامام في مواضع
واختارة الجمهور كما مر وفي لباب التفاسير في قوله تعالى
ولئن اتبعت اهواءهم بعد الذي جاءك من العلم انه سئل
الامام احمد بن حنبل عمن يقول القران مخلوق فقال هو كافر
وتلى الاية ثم قال فالقران من علم الله تعالى فمن زعم انه مخلوق
فقد كفر اي ماذكره الله تعالى واثبت في علمه سبحانه كما مر من المحققين
او هو مع كلمات من غير حروف واصوات كائنة في علمه كما مر
عن السلف ونقل القاضي ابو بكر الباقلاني عن الاشعري
اكفار من زعم ان كلام الله مخلوق وقال الاستاذ ابو اسحاق
الاسفرائيني في الموجز من قال ان القران مخلوق فهو كافر
كما في شرح الارشاد للامام ابي القاسم الانصاري واشار
الى تعليله بانه قول بما هو نقص صريح وانكار لعظمته تعالى
اي اتصافه بجميع صفات الكمال وانتفاء صفات النقص عنه
تعالى بترتب الحكم في الموصوف بالعظمة اما كونه قولا بالنقص
في صفاته تعالى عنه فلان الكلام لو كان حادثا وهو من صفات
الكمال اتفاقا كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالضرورة
وقد خلا عنه قبل حدوثه واما كونه انكارا لعظمته ونسبة
للنقص الى ذاته تعالى شانه فلانه يستلزم احتياج الواجب فنه
الى منفصل فلا يكون واجبا من جميع الجهات والله تعالى هو العظيم
المتصف بصفات الكمال المنزه عن الاحتياج والنقص واختار
الشافعي ماذكره الامام نقله ابو القاسم بن عساكر وغيره
كما مر ويجوز حمله على اليمين كما ظن تفويت لتمام المرام وحمل
الكلام على ما لا تساق اليه الافهام وحمل الكفر على كفران النعمة
لا الخروج عن الملة كما ظن خروج عن فهم المقام المصرح به

فی کتب الائمة الاعلام الوجه انا فی ما اشتهر وثبت بالبض
والاجماع من خواص القرآن من کونه ذکرا لقوله تعالی و هذا
ذکر مبارک وما یاتیهم من ذکر من الرحمن محدث وکونه عربیا
لقوله انا جعلناه قرانا عربیا والعربی هو اللفظ لاشتراک اللغات
فی المعنی وکونه مفصلا الی الایات والسور لقوله احکمت آیاته
ثم فصلت وکونه قابلا للنسخ منزلا علی النبی علیه الصلوة والسلام
فان ذلک انما یصدق علی هذا المولف الحادث لامتناع ذلک
علی المعنی القایم بذاته تعالی عندکم واللفظ وان کان عرضا
لایزول عن محله لکنه قد ینزل نزول الجسم الحامل له کما فی شرح
المقاصد واشار الی جوابه بالجل بقوله والحروف والکلمات
والآیات ودلالات القرآن النفسی القایم به تعالی لحاجة العباد
الیها فی التبلیغ وفهم معناه والله سبحانه معبود ای مستحق
للعبادة واجب الوجود کامل فی الذات والصفات لایزال
عما کان ولا ینفک عنه صفات الکمال لان الانفکاک مستلزم
للنقصان وکلامه مقروء ومحفوظ من غیر مزایلة عنه تعالی
فاشار الی الجواب بان الکلام والقرآن قد یطلق علی المنتظم
من الحرف والکلمات والایات والسور والغایات العرفی
المنزل علی الرسول المقروء المسموع المحفوظ الی آخر الخواص لکونها
دلالات علی الکلام النفسی القایم به تعالی والیه اشار بقوله
دلالات القرآن وجعله موصوفا بهذه الصفات انما هو باعتبار
ذلک المعنی وهذا لایدل علی نفی الکلام النفسی وانه ایضا قد یوصف
بما هو من صفات الاصوات والحروف الدالة علیه مجازا
ووصف للمدلول بصفة الدال علیه والیه اشار بقوله وکلامه
مقروء محفوظ من غیر مزایلة عنه لان اطلاق اسم الدلول
علی الدال وکذا اجراء صفات الدال علی المدلول شایع ذایع

مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته فى كتاب وكتبته بيدى
فنسبت العبارات كلام الله ووصفه بصفات العبارات لانها
دالة على كلامه القايم به لحاجة العباد اليها لان معناه انما يفهم
بها وهو صفة واحدة قائمة بذاته تعالى من غير مغايرة عنه
فان عبر عنه بالعربية المخصوصة فهو قران لانه علمه بالغيبة
وان عبر عنه بالعبرية فهو توراة وان عبر عنه بالسورية فهو
الجيل واختلاف العبارات لا يستلزم اختلاف الكلام وكذا
المنزل او معنى الانزال ان جبريل ادرك كلامه تعالى ثم نزل
الى الارض وافهم النبى عليه الصلوة والسلام ما فهمه من غير
نقل لذات الكلام لعدم انتقال الصفة ولاستلزام الانتقال
والانفكاك للنقصان كما اشار اليه بقوله والله معبود لا يزال
كما كان الوجه الثالث ان كلامه يشتمل على امر ونهى واخبار واستخبار
ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهى
بلا منهى والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب
وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى
وتقدس كما فى شرحى الصحايف والمقاصد واشار الى جوابه
بالمنع بقوله فيه وما ذكر الله تعالى بكلامه الازلى نقلا عما يتحقق
فيما لا يزال عن موسى عليه السلام وغيره من الانبياء والمومنين
وفرعون وابليس لعنهما الله وغيرهما من الكافرين فان ذلك
كلام الله الواجب البقاء والدوام كسايره صفاته لا اخبارا
عنهم فى كلامه الازلى كما دلت عليه الذكر وعنوان كلام الله
والمقابلة بالمخلوق وان كلام موسى وغيره من المخلوقين
مخلوق وعرض ليس له بقاء فاشار الى الجواب بمنع لزوم العبث
والسفه بالامر بلا مأمور والاخبار بلا سامع والنداء ونحوه
بلا فى طلب مستندا بان الطلب ونحوه من الله تعالى يرجع الى الخبر

فى الازل ومعنى الامر الايجابى انه ان فعل يستحق الثواب وان
ترك يستحق العقاب ومعنى النهى التحريمى بالعكس كما فى التعديل
والاربعين والمقتضى معان معلومة فالخطاب مع المعلوم بالضرورة
فجاز ان يكون الخطاب به مع مخاطب معلوم يوجد فى زمان آخر
ويكون ذلك الخطاب بحسب وقته وحاله وانما يستقبح ذلك
فى الكلام الحسى اذ يجب فيه حضور المخاطب الحسى كما فى الصحايف
والمقاصد واليها اشار بقوله وما ذكره الله عن موسى وغيره
فان ذلك كلام الله اخبارا عنهم فان من ذكر عنه الكلام معلوم
فى الازل من غير وجوده فيه وان ما ذكره الله تعالى اخبار فى
الازل واليه اشار ايضا بالتعرض للاخبار فى مقام البيان واختاره
الامام الاشعرى كما فى المنايح للآمدى واختاره كثير من الاشاعرة
خلافا لجمهورهم حيث ذهبوا الى ان كلام الله فى الازل كان
امرا ونهيا وخبرا كما فى الصحايف وذهب بعضهم الى انقسامه
فى الازل الى الاقسام الخمسة كما فى المواقف وغيره وخلافا للامام
عبد الله بن سعيد القطان حيث ذهب الى انه فى الازل واحد
وليس متصفا بشئ من تلك الخمسة والما يصير احدها فيما لا يزال
يعنى انها ليست انواعا حقيقية للكلام حتى يرد ان الجنس لا يوجد
الا فى ضمن شئ من انواعه بل هى انواع اعتبارية تحصل له
بحسب تعلقها بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها
ايضا ولو سلم انحصار الخطاب بالموجود فلا نسلم لزوم العبث
فى ازلية الاخبار لان اخباره تعالى واجب البقاء فيبقى الى
وجود المخاطبين فيصح الاخبار قبل السامع ولا يكون عبثا
بخلاف كلام العباد فانه عرض لا بقاء له فكان الخبر بلا سامع و
الامر والنهى بلا مخاطب سفها وعبثا منهم كما فى التبصرة والتمهيد
واليه اشار بان كلام المخلوقين مخلوق اى عرض ليس له بقاء فيشترا

الى الفرق المذكور فلما استمر الخطاب الازلى الى زمان وجود
المعدوم صار بعد الوجود مخاطبا وترتب عليه الحكمة والعبث
انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر فى حال عدمه كما فى شرح
المقاصد الوجه الرابع ان كلامه تعالى لو كان ازليا لزم الكذب
فى اخباره لان الاخبار بطريق المضى كثير فيه مثل انا ارسلنا
نوحا وقال موسى الى غير ذلك وصدقه يقتضى وقوع النسبة
ولا يتصور السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال عليه اجماعا
لكونه اتفاقا كما فى شرحى المواقف والمقاصد واشار الى جوابه
بالمنع بقوله وكلام الله تعالى قايم بذاته ومعناه اى مايعنى ويعبر به عنه
مفهوم هذه الاشياء اى ما يفهم من الكلمات بواسطة المعانى
اللغوية دون تلك المعانى المدلولة فانها محدثة واليه اشار
بالمفهوم دون المدلول كما بينه بقوله وكان الله متكلما بما ذكره
فى الازل والحال انه لم يكن كلم موسى اى لم يتعلق به فاشار
الى انه لا يعنى بالكلام القائم بذاته تعالى لان اللغوية من الجواهر
والاعراض كنوح ورسالته وموسى ومقالته بل مايدل عليه
العبارات بواسطة تلك المعانى وهو ما ذكره الله تعالى فى الازل
وبقيل النسب الكائنة بين المعدومين القايمة بالذات المغايرة
للعلم بها تتاصل ثبوتها ولذا يكون حيث لا خارجية كطلب
الصلوة فى صلوا ولا ارادتها اذ لا تكون مرادة كما فى اوايل
المطلب من فصول البدايع وفى التبصرة النسفية والارشاد
للامام الرستغفنى ان جملة الجواب ان هذه العبارات
مخلوقة وهى دلالات على المعانى اللغوية والاشخاص واحوالها
كموسى وكلامه وشخص فرعون وغرقه وما تفوه به يوسف
واخوته والقاؤه اياه فى الجب وغير ذلك وهذا كله مخلوق
وهى ايضا دلالات على ذكر الله تعالى اياها فى الازل واخباره

واخباره عنها وذلك هو المعنى بكلامه فاشار الى الجواب
بمنع لزوم الكذب فى ازلية الكلام مستندا بان كلامه فى الازل
ليس المعانى اللغوية المتصفة بالماضى والحال والمستقبل
بل ما يفهم بواسطته مما ذكره الله تعالى فى الازل وهو لا يتصف
بذلك لعدم الزمان فيه وانما يتصف بذلك فيما لا يزال
بحسب التعلقات وحصول الازمنة والاوقات فكلامه تعالى
فى ارسال نوح عليه السلام مثلا بحسب التعلق الازلى الاخبارى
بثبوت الارسال لنوح فى وقت مخصوص ويلزمه كون ذلك الارسال
مستقبلا وعند حضور ذلك الوقت يلزم كونه حالا وعند
مضيه يلزمه كونه ماضيا فعند ما خلق الله تعالى اللفظ الدال
على لسان نبيه خلقه دالا على الثبوت المطلق مع لازمه عند
التغير فالمراد من الاتصاف بذلك بحسب التعلقات النسب
والاضافات بالمقارنة والسبق والتأخر واليه اشار
بقوله وكان الله متكلما ولم يكن كلم موسى وفى التعديل ان
معنى قوله انا ارسلنا نوحا تقدم ارساله على بعثة محمد صلى الله
عليه وسلم فالعبارة الدالة عليه الصادقة فى زمان بعثته
اللفظ الماضى فالمعتبر فى تركيب العبارات المعجزة هذا الزمان
ومرجع الامر والنهى الخبر فالقايم بذاته تعالى ان زيدا اذا وجد
وبلغ يطلب منه هذا على انه يحتمل ان يكون للكلام الازلى تعلق
خاص اخبارى مطلق وتعلق آخر بحسب حدوث الازمنة
بالمضى والحال والاستقبال ومعنى كون النفسى مدلول اللفظ
انه مستفاد منه ومدلول فى الجملة كما مر ولا ينافى استفادة
لازم زايد بحسب تعلق له آخر فلا عسر كما ظن فى القول بان
الازلى مدلول اللفظى وان المتصف بالمضى وغيره انما هو اللفظ
الحادث دون المعنى القديم الخامس ان الكلام لو كان ازليا

لما اختص مكالمة موسى بالطور بل استمر ازلا وابدا لان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه واللازم باطل اجماعا كما في شرح المقاصد واشار
الى جوابه بالمنع بقوله في الفقه الاكبر وسمع موسى كلام الله اى
بلا صوت تعلقه به كما في شرح المقاصد كما ثبت في قوله تعالى وكلم الله
موسى تكليما وبينه بقوله كلم موسى اى في الطور في وقت مخصوص بكلامه
اى بدأ كلامه الذى هو له صفة في الازل يعني تخلق صوت
دال على كلامه الازلي من السنب القايمة بذاته تعالى من غير
توسط للعباد اكراما لموسى عليه السلام فاشار الى منع لزوم
استمرار مكالمة موسى مستندا بان الكلام وان كان ازليا
لكن تعلقه بالاشخاص والافعال حادثة بارادة الله تعالى
واختياره فتعلق الكلام بموسى حيا في الطور وينقطع بعده
فلا يلزم الاستمرار واشار الى جهة اختصاصه بذلك وقال
في كتاب العالم وخصه بكلامه اياه اى بتكليمه اياه حيث لم يجعل
بينه وبين موسى رسولا من الملائكة فاشار الى ان تخصيصه
بكونه كليم الله لانه سمع من غير واسطة الرسول لا من غير واسطة
الصوت والحرف لاستحالة سماع ما ليس من جنس الحروف
والاصوات لانه يدور مع الصوت في الشاهد وجودا وعدما
بخلاف الرؤية كما في كتاب التوحيد للامام ابي منصور الماتريدي
يعني ان الصوت والحرف شرط لحقيقة السماع وامارته الدوران
معه وجودا وعدما فلا يقاس على الرؤية لان اشتراط الشروط
المذكورة لها في حقيقة الرؤية ممنوع بل هي شروط عادية فيها
كما سيأتي فقياس السماع على الرؤية بلا جامع واختاره الامام
ابو اسحاق ومن تبعه من الاشاعرة وليس في النظم الجليل
انه سمع موسى من الله تعالى بل انه تعالى كلمه وقد حصر تكليمه تعالى
في آية اخرى على ثلاث مراتب فقال سبحانه وما كان لبشر

ان يكلم

ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا
فيوحي باذنه ما يشاء اى من وراء حجاب الالفاظ فانه اقرب
المجازات فهو بواسطة الحروف والاصوات المخلوقة فى الشجرة
فى تكليم موسى مثلا كما دل عليه قوله نودى من شاطئ الوادى
الايمن فى البقعة المباركة من الشجرة فلا دلالة فيه على سماع
النفسى كما ظن قال فى التفسير الكبير فى قوله تعالى فلما اتاها
نودى يا موسى الاية قال الاشعرى ان الله اسمعه الكلام القديم
الذى ليس بحرف ولا صوت واما المعتزلة فانهم انكروا
وجود ذلك الكلام فقالوا انه سبحانه خلق ذلك النداء
فى جسم من الاجسام كالشجرة او غيرها لان النداء كلام والله
قادر عليه ومتى شاء فعله واما اهل السنة من اهل ما وراء
النهر فقد اثبتوا الكلام القديم الا انهم زعموا ان الذى سمعه
موسى عليه السلام صوت خلقه الله فى الشجرة واحتجوا
بالآية على ان المسموع هو الصوت المحدث قالوا انه تعالى رتب
النداء على انه رأى النار فالمرتب على المحدث محدث فالنداء
محدث وقال فى تفسير قوله تعالى او من وراء حجاب ان الدلائل
العقلية دلت على انه تعالى يمتنع كونه فى مكان وجهة فوجب
حمل هذا اللفظ على التاويل فانه اذا سمع كلام من غير رؤية
المتكلم كان شبيها بما اذا تكلم من وراء حجاب والمشابهة
سبب لجواز المجاز ثم قال وزعم ابو منصور الماتريدى ان
الصفة القايمة بذاته لو يمتنع كونها مسموعة وانما المسموع حروف
واصوات يخلقها الله تعالى فى الشجرة مثلا وهذا القول قريب
من قول المعتزلة وقد عرفت مما قدمنا ان المعتزلة ينكرون النفسى
ويحصرون الكلام فى المخلوق فى الشجرة مثلا والماتريدى واهل
ما وراء النهر يثبتون الامرين جميعا فاين هذا من ذاك فقد نسى

الامام الرازي ما قدمت يداه وذهب جمهور الاشاعرة الى
ان موسى عليه السلام سمع كلامه الازلي بلا صوت ولا حرف
كما يرى في الاخرة بلا كم ولا كيف لان كل موجود يصح ان يسمع
كما يصح ان يرى كما في التبصرة النسفية وذهب ابن فورك
الاصفهاني الى ان عند قرأة القران شيئين صوت القاري
وكلام الله تعالى قال الامام ابن الهمام كون الكلام النفسي
مما يسمع قول الاشعري قياسا على روية ما ليس بكون واستحالة
الماتريدي وهو الاوجه لان المخصوص باسم السمع من العلم
ما يكون ادراك صوت وادراك ما ليس صوتا قد يخص بالروية
وقد يكون له الاسم الاعم اعني العلم مطلقا الوجه السادس
ان كلامه تعالى لو كان صفة له لما اختلف في الفضيلة وقد
ثبت فضيلة البعض بالاحاديث المشهورة كما في الارشاد
واشار الى جوابه بالمنع والحل بقوله وآيات القران في معنى
الكلام اي في معنى كونها كلام الله كلها مستوية في الفضيلة
فان الكلام فيه جهات جهة اضافته الى متكلمه والايات
والسور جميعها مستوية في الفضيلة من هذه الجهة لان المتكلم
بجميعها هو الله تعالى والاقوال المحكية فيه من حيث كونه حكاية
كلام الله تعالى ومستوية من هذه الجهة ايضا فاشار الى الجواب
بمنع تفضيل بعض الايات والسور واختلاف ابعاضه
من هذه الجهة وبالحل بان الاختلاف في الفضيلة من حيث
اختلاف المدلولات اللغوية الدالة على الكلام النفسي و
الصفة الازلية والاختلاف من هذه الجهة في الفضيلة
لا يوجب الاختلاف في نفس الصفة واليه اشار بقوله
الا ان لبعضها فضيلة الذكر اي فضيلة ذكر الله اياه في الازل
وفضيلة المذكور من ذات الله تعالى وصفاته واحوال انبيائه

ومومني

ومومنى عباده واشار الى الاول بقوله مثل آية الكرسى
لان المذكور فيها جلال انه تعالى اى صفاته السلبية من الوحدة
فى الالوهية المستفادة من قوله لا اله الا هو وعدم مغلوبية
المستفاد من قوله لا تاخذه سنة ولا نوم وعظمته المستفادة
من قوله وسع كرسيه السموات والارض فانه تمثيل لعظمته
وكماله عبر عنه بما يليق به فى الشاهد من سعة الكرسى ومن قوله
وهو العلى العظيم وصفاته الثبوتية المستفادة من قوله تعالى
الحى القيوم وقوله ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء فاجتمعت
فضيلتان فضيلة الذكر وفضيلة المذكور فى نفسه فيزداد
فى ثواب قرائتها لذلك ولذا رغب فى قرائتها وفهم ما فيها
واشار الى فضيلة ذكر الانبياء ومؤمنى العباد بطريق الاكتفاء
بالمقابلة بقوله واما فى قصة الكفار وبيان ما يخصهم ففضيلة
الذكر محسب وليس للمذكور فضيلة وهم الكفار واحوالهم
وفيه اشارة الى ان ما يقع فى اثناء قصة الكفار من ذكر صفاته
تعالى فهو ليس منها فى الحقيقة واوضح الجواب بقياس
سايرالصفات والاسماء بقوله وكذلك الاسماء والصفات
الحقيقة كلها مستوية فى العظم والفضل لا تفاوت بينها
من حيث اضافتها الى المسمى والموصوف وهو الواجب تعالى
وان كان بينها تفاوت من حيث ان بعضها يتعلق باللطف
وبعضها بالقهر وبعضها يتوقف على بعض كالقدرة
والارادة والعلم وكذا من حيث الشمول كشمول الجلالة
لجميع الاسماء والصفات بالتضمن او الالتزام ومن هذه الحيثية
كانت اعظم من الكل وحمل عليه ما ورد من الاسم الاعظم
كما نقل عن الامام رحمه الله تعالى فى شرح التحرير وغيره فضل
فى تحقيق الصفات المتشابهات قال فى الفقه الاكبر وله تعالى

يد كما ورد مفرداً يد الله فوق ايديهم ومثنى كقوله لما خلقت
بيدي وجمعا كقوله تعالى والسماء بنيناها بايد ووجه كما في قوله
تعالى ويبقى وجه ربك وقوله فاينما تولوا فثم وجه الله ونفس
كما في قوله تعالى ويحذركم نفسه بلا كيف اي بلا كيفية وجارحة
ولا مشابهة للمخلوقات واشار الى التعميم لما يبلغ مع
المذكورات نحو سبعة عشر من تلك الصفات اليمين والساق
والاعين والجنب والاستواء والغضب والرضا والنور
على ما ورد في الايات والكف والاصبعين والقدم
والنزول والضحك وصورة الرحمن على ما ورد في الحديث
المشهورات كما في الابكار والمواقف وغيرها وادى الاستدلال
عليها بقوله كما ذكر الله تعالى في القرآن فاشار الى التعميم
بالتنظير والى الاستدلال بالذكر في القرآن وبين التعميم
بالتعرض لبعض آخر مما ذكر في القرآن من تلك الصفات
بقوله فيه وغضبه ورضاه وقضاؤه وقدره من صفاته
تعالى بلا كيف اما الاخبار فلما سبأتي من كون ذلك
امرا بين امرين واما الاولان فلاستحالة حقيقتها عليه تعالى
لكونها عبارتين عن حالة نفسانية تعقب حصول منافر
مع انزعاج وحصول ملايم مع ابتهاج به والكل في حقه محال
ويحملان على التجوز والتاويل الاجمالي تبقى الكيفية كما عليه
سلف الامة دون التاويل التفصيلي مع تعيين لما فيه
من ابطال الصفة لعدم الدرك بلا كيفية واليه اشار في
الفقه الاكبر بقوله ولا يقال غضبه عقوبته ورضاه
ثوابه ولا يؤولان بهما باعتبار غايتهما لعدم ظهوره في جميع
موارده كما يؤول في المحكمات نحو الرحمن والرحيم لان الوقف
والتفويض انما ورد في المتشابهات دون المحكمات واليه اشار

بتخصيص النفي بها وقال في الوصية والله على العرش استوى
بلا كيف في ذلك كما بينه بقوله من غير ان يكون له
حاجة واستقرار عليه وهذا مذهب السلف فقد صرح مالك
واحمد بان الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسوال عنها
بدعة وفيه اشارات الى مسائل الاولى انها لما لم يكن حمل
تلك النصوص على معانيها الحقيقية من الجوارح الجسمانية والتحيز
والانتقالات النفسانية لمنع البراهين القطعية ولم يجز ابطال
الاصل لعدم درك حقيقة الوصف بلا كيفية يحمل على المجاز
من الصفات بلا كيفية ويعتقد ما ورد به الايات والاحاديث
المشهورة مع التنزيه عما يوهم ظواهرها من الكيفيات
والتحيز والانتقالات النفسانية وان لم يعرف حقايقها
فتفويض علمها الى الله تعالى مع تنزيهه تعالى عما يوهم ظاهرها
تاويل ايضا لكنه اجمالي كما في شرح المشكاة للعلامة الهيثمي
واليه اشار بالذكر في القران ونفي الكيفية والتشبيه وهو
مذهب السلف في جميع الصفات المتشابهات واختاره
مالك والشافعي واحمد بن حنبل والقطان والقلانسي
وكثير من الخلف وقالوا ان اليد وكذا الاصبع والاستواء
وغيره صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة والاستقرار بل على وجه
يليق به وهو سبحانه اعلم به كما في الابكار وغيره وهو رواية
عن الاشعري في اليد والوجه والعين والاستواء وقال في
التفسير الكبير في سورة المائدة في تفسير قوله بل يداه مبسوطتان
قال ابو الحسن الاشعري في بعض اقواله ان الصفة قائمة بذات
الله تعالى وهي صفة سوى القدرة من شانها التكوين على الاعطاء
وفي رواية فسر اليد بالنعمة والمعنى هو جواد على الكمال فان من
يعطي بيديه فقد اعطى على اكمل الوجوه واختار التفويض القاضي الباقلاني

في اليد وابو اسحاق الاسفرائيني في الوجه كما في المواقف متمسكين
بقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله فان ظاهره الوقف على قوله
الا الله كما هو المروي عن ابن عباس رضي الله عنهما ودل عليه
ما في مصحف ابن مسعود وان تاويله عند الله والراسخون
في العلم يقولون امنا به وما في مصحف ابي بن كعب وما يعلم
تاويله الا الله ويقول الراسخون في العلم امنا به كما في الصحيف
الثابتة الرد على المأولة ممن استرسل في تاويلها تفصيلا من
الاشاعرة والمعتزلة حيث ذهبوا الى انها مجازات عن معان
ظاهرة وهو رواية عن الاشعري واليه اشار بقوله من صفاته
بلا كيف وقوله ولا يقال غضبه عقوبته ورضاه عفوه واهم
تمسكوا بانه لما امتنع حملها على معانيها الحقيقية لمنع البراهين
القطعية وعدم جواز التعويل عند الاحتمال على الظواهر
النقلية ولم توضع لصفات الله مجهولة بل لا يجوز وضعها
لما لا يتعقله المخاطب لفوت المقصود من الوضع فتعين
التاويل والحمل على المجازات التي تعقل وتثبت بالدليل
كما في الابكار والمواقف فاليد واليمين مجاز عن القدرة
والوجه عن الوجود والعين عن البصر والاستواء عن الاستيلاء
وغير ذلك والمراد باليدين كمال القدرة وتخصيص آدم به
تكريم له وبالجريان بالاعين الجريان بالمكان المحوط بالحفظ
واجتباؤه وبالنزول بره وعطاؤه وبالمجيء حكمه وقضاؤه
وبالضحك عفوه وارتضاؤه وانما قالوا بالمجاز نفيا
لتوهم التجسيم والتشبيه بسرعة والا فهي تمثيلات وتصويرات
للمعاني العقلية بابرازها في الصورة الحسية كما في شرح المقاصد
وذهب بعض الماتريدية والاشعرية الى التفصيل
فقالوا بالتاويل ان كان المعنى الذي دل به قريبا مفهوما

من تخاطب العرب واختاره الامام بن عبد السلام والامام
تقي الدين بن الدقيق واختار صاحب الكفاية والسيد
والامام بن الهمام التاويل فيما دعى الحاجة اليه لخلل في فهم
العوام لكنه قال لايخرج بارادته خصوصا على قول اصحابنا
انها من المتشابهات وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة
المراد منه في هذه الدار وسياتي الاشارة اليه واثالثه الرد
على المشبهة ممن شبهه تعالى بالمخلوقات واليه اشار بنفي الكيفية
والتشبيه وهم الحشوية والكرامية حيث ذهبوا الى اثبات
الجوارح الجسمانية والتحيز والانتقالات النفسانية في حقه تعالى
شانه وانه على صورة من الانوار او الانسان شاب مختص
بما فوق العرش ملاق له او مباين على اختلاف في تفاصيله
قال محمد بن كرام ان كونه تعالى في جهة يكون الاجسام فيها بان يكون
بحيث يشار اليه انه ههنا او هناك وانه مماس للصخرة العليا
من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات
وقال محمد بن الهيصم منهم ليس كونه في الجهة يكون الاجسام فيها
متمكنين في ذلك بوجوه الاول ان ضرورة العقل تجزم بان
كل موجود فهو متحيز او حال فيه فيكون مختصا بجهة ومكان اما
اصالة او تبعا الثاني ان كل موجودين فاما ان يتصلا او ينفصلا
فالواجب تعالى ان كان متصلا بالعالم فمتحيز وان كان منفصلا عنه
فكذلك كما في المواقف الثالث انه تعالى داخل العالم او خارج
العالم اولا داخله ولا خارجه والثالث خروج عما يقتضيه
بديهة العقل والاولان فيهما المطلوب وهو انه متحيز وفي
جهة الرابع ان الموجود ينقسم الى قايم بنفسه وقايم بغيره
والقايم بنفسه هو المتحيز بذاته والقايم بغيره هو المتحيز تبعا
والواجب تعالى قايم بنفسه فيكون متحيزا بذاته الخامس انه ورد

فی الایات والاحادیث منها قوله الرحمن علی العرش استوی
وقوله هل ینظرون الا ان یاتیهم الله فی ظلل من الغمام وقوله
علیه الصلوة والسلام لجاریة این الله فاشارت الی السماء
فقرر وقال انها مؤمنة فالسوال والتقریر یدلان علی الجهة
والمکان واطبقت الامم علی رفع الایدی الی السماء عند
الدعا ولولا اعتقادهم تحیز الواجب فیها لما کان کذلک
کما فی المنایح وغیره وسیاتی جوابها واشار الی تعمیم المقام
لتتمیم المرام وقال فی الفقه الاکبر وکل ذکره العلماء الواقفون
علی اوضاع الالفاظ العربیة والفارسیة وفسروا بالفارسیة
ما ورد فی الشرع بالعربیة من متشابهات صفات الباری
تعالی فجایز القول به لمن عرف وجه اطلاقهم ولم یشبه
کما افصح عنه بقوله ذکر الید یجوز بالفارسیة ویجوز ان
یقال بروی خدای بلا تشبیه فی ذلک الذکر والقول
فاشار الی ان الجواز مختص بمن عرف وجه استعمال العلماء
واطلاقاتهم فلم یقصد التشبیه والی ان الترادف فی المعنی
الاصلی مصحح لان یتجوز به کما یتجوز بالآخر وکاف فی الجواز
والتاویل اجمالا لکفایة الاذن فی الاول والیه اشار
بتخصیص الجواز فیما ذکره العلماء والی الاستدلال بجواز
اطلاق نحو خدای لما علم ترادفه لاسم ورد به الشرع
من غیر تشبیه فکذا فیما اطلقه العلماء مما یرادف المتشابهات
من غیر تشبیه والیه اشار بذکر خدای مع حصول البیان بدونه
ومع وضوح الکلام خفی علی بعض الانام فوقعوا فی اوهام
الاول ما قیل اعتراضا علی الامام ان المراد غیر متعین فلا تعرف
المرادفة وزیادة قوله بلا تشبیه لا تجدی طائلا الثانی ما قیل
فرقا بین الید والوجه لانه لا یجوز اطلاق الید بالفارسیة

الاول للشارح السینابی والثانی
للشارح ابن بهاء الدین والثالث
للشارح علی القاری منه

لکو

لكونه نصا في اثبات العضو لعدم استعمالهم اياه على وجه
الاستعارة بخلاف اطلاق الوجه بالفارسية لاستعمالهم
اياه على وجه الاستعارة بمعنى الوجود خصوصا اذا قرن
بقوله بلا تشبيه الثالث ما قيل انه لا يجوز في اليد ويجوز
في الوجه والفرق بينهما دقيق يحتاج الى تحقيق وهو ان
السلف اجمعوا على عدم تاويل اليد وتبعهم الاشعري
في ذلك بخلاف سائر الصفات فان في تاويلها خلافا
فان ذلك معقول عن تحقيق المرام وتفصيل المقام واغترار
بما وقع في بعض النسخ من قوله سوى اليد بالفارسية
مع مخالفته للنسخ المشهورة التي بنى عليها المحققون في
المقام ومناقضته في اصل المرام ثم اشار الامام الى الاستدلال
على المرام والرد على المخالفين في المقام بوجوه الاول ما اشار اليه
وقال في الفقه الاكبر لا يوصف الله بصفات المخلوقين
والجوارح والاستقلات لاستدلالها الحدوث ولكون
اوصافه تعالى اعلى واجل مما في المخلوقات ولا يقال ان
يده قدرته فيما قرن بالخلق او نعمته فيما قرن بالبسط ونحو لان فيه
اي القول المذكور في تاويله ابطال الصفة اي الثابتة
بالايات والاحاديث المشهورة للعجز عن درك الوصف
بلا كيف ولا يجوز ابطال الاصل لعدم العلم بوصفه
كما في اصول البزدوي واليه اشار بالتعريف العهدي
في المقام ولانه لا يظهر التاويل به فيما ورد مثنى او مجموعا
واحمل على الكمال لا يجدي نفعا لان قدرته تعالى واحدة
كاملة بالنسبة الى جميع المقدورات لا تفاوت فيها اصلا
وكذا لا يظهر في قوله عليه الصلوة والسلام قلب المومن
بين اصبعين من اصابع الرحمن وفي قوله فثم وجه الله

وفي قوله عليه الصلوة والسلام حتى يضع الجبار قدمه وكذا
الحمل على التمثيلات وتصويرات المعاني العقلية بابرازها
في الصور الحسية لا يظهر في قوله تع ويحذركم الله نفسه وقوله
في جنب الله والى ذلك كله اشار بقوله لان فيه ابطال الصفة
وهو اي ابطال الصفة مطلقا بقرينة الخبر قول اهل القدر
وهم اهل الاعتزال عما عليه السلف في استرسال التأويل
في الآيات ونفي الصفات الثبوتيات فاشار الى الرد على
المؤولة مطلقا بان استرسال التاويل على التفصيل غير ظاهر
في جميع تلك الصفات ومؤد الى ابطال الاصل المعجز عن ادراكها
بالكيفيات وخلاف لما عليه السلف من الوقف والتفويض
في المتشابهات وما اشتهر من ان طريقة السلف اسلم وطريقة
احكم وليس لاحد من الفريقين ان يعترض على الآخر فليس
على عمومه بل فيما ظهر تأويله اذ لا احكام بدونه ومرجع الرد و
الاعتراض استرساله كما اشار اليه بقوله وهو قول اهل الاعتزال
ولذا رجع امام الحرمين فقال في الرسالة النظامية بعد ما رجح
التاويل في الارشاد والذي نرتضيه رأيا وندين الله به عقدا
اتباع سلف الامة فانهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها والثاني
ما قال فيه ولكن يده صفته بلا كيف لاستلزام المشابهة
والكيفية الحدوث والافتقار المنافي للالوهية واشار الى
الى تعاليه عن ذلك وقال في الفقه الابسط باقتباس قوله تعالى
يد الله فوق ايديهم واوضحه بقوله ليست كالايدي خلقه ليست
بجارحة واشار الى تعليله بقوله وهو خالق الايدي لان الخالق
لا يشابه المخلوق ووجهه ليس كوجوه خلقه وهو خالق
الوجوه ونفسه ليست كنفس خلقه وهو خالق كل النفوس
فان مشابهة الخلق في ذلك تقتضي الجسمية والجسم لا ينفك

عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث
فهو محدث ولان كل جسم فهو متناه في المقدار وكل ما كان
متناهيا في المقدار فهو محدث ولان كل جسم مؤلف من الاجزاء
وكل ما هو كذلك افتقر الى ما ركبه ويؤلفه وكل ما كان كذلك
فهو محدث فيمتنع كونه تعالى جسما فيمتنع ان يكون يداه ووجهه
عضوا جسمانيا وان يكون نفسه كنفس الاجسام بل مماثلة
شئ في ذاته وصفاته كما اشار الى التعميم باقتباس قوله تعالى
ليس كمثله شئ وهو السميع البصير فاشار الى الرد على المشبهة
بامتناع المشابهة والمساواة للمخلوقات من وجوه اما اولا
فلانه لو كانت ذاته مساوية لسائر ذوات المتحيزات فكما يصح
على سائر المتحيزات كونها متحركة تارة وساكنة اخرى وجبان يكون
ذاته ايضا قابلة للحركة والسكون وكل ما كان كذلك وجب
القول بكونه محدثا لما مر في مسئلة حدوث العالم وكان محدثا
وحدوثه محال فكونه مشابها للاجسام اوجسما محال واما ثانيا
فلانه لو كان جسما كان مئتلف الاجزاء وتلك الاجزاء قد تكون
مماثلة لاعيانها وقد تكون مماثلة لاجزاء سائر الاجسام ووجب
ان يصح على تلك الاجزاء ما يجب عليها لان من حكم المتماثلين
الاستواء في جميع اللوازم وعلى هذا التقدير لابد له من مركب
ومؤلف وذلك على الخالق تعالى شانه محال واما ثالثا فلما دل
عليه الاية حيث نفى المماثلة للاشياء على طريق البرهان لان
ثبوت مثله تعالى يستلزم ثبوت مثل مثله فنفى اللازم وجعل
دليلا على انتفاء الملزوم ودل على انه لا يماثل الاشياء ولا يصح
عليه ما يصح عليها فلا يصح عليه ان يكون جسما او جوهرا والا وجب
ان يصح عليه كل ما يصح على غيره وذلك يقتضي جواز التغير
عليه وكل متغير حادث وقوع الكثرة والتركب في ذاته الخصوصية

كذلك فعلى هذا التقدير يلزم ان يكون ذاته تعالى صه

وكل مركب ممكن لا واجب كما في كتاب التقديس للرازي
الثالث ما اشار اليه وقال في الوصية وهو حافظ العرش
وغير العرش من غير احتياج ولو كان في مكان لكان محتاجا
اليه بالضرورة ولم يكن حافظا له لان المتمكن محتاج الى مكانه
بحيث يستحيل وجوده بدونه فلو كان محتاجا اليه للقرار لما قدر
على ايجاد العالم وتدبيره لان المحتاج عاجز في نفسه فكيف يقدر
على تدبير غيره كالمخلوقين مع ان المكان مستغن عن المتمكن
لجواز الخلاء والمستغني مستغن عما سواه بالطريق الاولى
فيكون واجبا مع كونه محتاجا الى الواجب تعالى في الايجاد
والحفظ والابقاء فاشار الى كونه تعالى في مكان يستلزم
لامكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل
بالضرورة وكل موجود متحيزا او حالا فيه ممنوع بل ذلك
حكم الوهم بحكم بضرورته وهو غير مقبول فيما ليس بمحسوس
والحلول والتحيز والجهات يحدث في المخلوقات واليه
لوح بالتعرض للمخلوقين في المقام الرابع ما اشار اليه
فيها بالمنع بقوله ولو كان في مكان محتاجا الى الجلوس
والقرار مختصا بجهة من الجهات فاما ان يكون ذلك القرار
والاختصاص في الازل او يحدث له بعد حدوث العرش
وحدوث الجهات فان كان الاول فقبل خلق العرش
اين كان الله وكيف كان في اين ولا جهة في الازل لان
الجهات من خواص الاجسام المحدثة والجسمانية لتحددها
بها وحدوثها بعدها وكيف كان في اين الازل مختصا
بجهة حادثة فيما لا يزال فان المختص والمختص به لكونهما
متضايفين يتكافئان في الوجود وان كان الثاني فكيف
صار مختصا بالمكان وجهته وعرض له ذلك الاختصاص

وكون

فيما لا يزال بعد ان لم يكن متصفا بذلك الاختصاص في الازل
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لانه يستلزم التغير والانفعال
لانه ان كان ذاته منشاء ذلك الاختصاص فكيف
تخلق الى الان حدوث ذلك وكيف تغير عما كان عليه
وحدث المماسة وان كان بمدخلية الغير يلزم تاثر الواجب تعالى
فاشار الى الجواب بان التجدد وقبول الحوادث من امارات
الحدوث وهو على القديم محال ومنع ضرورة العقل عن الانفصال
والانفصال قبل خلق العرش والجسمانيات وعن التغير والتماس
بعد احداث المحدثات واليه اشار بقوله فقبل خلق العرش
اين كان الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا الخ سئل اشار اليه
وقال في الابسط كان الله ولا مكان كان قبل ان يخلق الخلق
كان ولم يكن اين اى مكان ولا خلق ولا شئ وهو خالق
شئ موجد له بعد العدم فلا يكون شئ من المكان والجهة قديما
وبطل ما ظنه ابن تيمية منهم من قدم العرش كما في شرح العقيدة
ولا يكون الباري تعالى داخل العالم لامتناع ان يكون الخالق
داخلا في الاشياء المخلوقة ولا خارجا عنه بان يكون في
جهة منه لوجوده تعالى قبل خلق الموجودات المخلوقات وتحقق الامكنة
والجهات وهو خروج عن الموهوم دون المعقول وكون
القايم بنفسه هو المتحيز بالذات ممنوع بل هو المستغني عن محل
يقومه واليه لوح بقوله كان الله ولا مكان السادس
ما اشار اليه بقوله ص وانه تعالى يدعى من اعلى للاشارة
الى ما هو وصف للمدعو تعالى من نعوت الجلال وصفات
الكبرياء والالوهية والاستغناء لا من اسفل لان الاسفل
اى الاشارة اليه ليس من وصف الربوبية والكبرياء
والفوقية والاستيلاء في شئ فاشار الى ان زعم الايدي

عند الدعاء الى جهة السماء ليس لكونه تعالى فوق السموات
العلى بل لكونها قبلة الدعاء ومنها يتوقع الخيرات وينتزل
البركات لقوله تعالى وفى السماء رزقكم وما توعدون مع الاشارة
الى اتصافه تعالى بنعوت الجلال وصفات الكبرياء وكونه سبحانه
فوق عباده بالقهر والاستيلاء ومنع حمل ما ورد فى الايات
والاحاديث على الاستقرار والتمكن ومنع رفع الايدى لاعتقاده
بل كل ذلك بالمعنى الذى اراده الشارع منعا وهو الذى لا ينبغى
وصف الكبرياء ولا يتطرق اليه سمات الحدوث والفناء كما اشار
اليه بقوله فيه وعليه اى بناء على انه يدعى من اعلى ويوصف
بنعوت الجلال وصفات الكبرياء وروما روى فى الحديث
من رواية ابى هريرة كما خرجه ابو نعيم فى المعرفة ومن رواية
معاوية بن الحكم السلمى كما خرجه مالك والبخارى ومسلم وابو
داود والنسائى ان رجلا وهو عمرو بن الشريد كما رواه
ابو هريرة وعبد الله بن رواحه كما فى مسند الامام بتخريج
الحارثى وطلحة والبلخى والخوارزمى اتى الى النبى صلى الله
عليه وسلم بامة سوداء فقال وجب على عتق رقبة مؤمنة
لان امه هلكت وامرته ان يعتق عنها رقبة مؤمنة فجاء الى
النبى صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له وقال لا املك الا جارية
سوداء اعجمية لا تدرى ما الصلوة كما فى مصنف الامام الحافظ
عبد الرزاق فاتى بها وقال افتحرنى هذه فقال لها النبى صلى الله
عليه وسلم اتؤمنة انت قالت نعم فقال النبى صلى الله عليه
وسلم اين الله سائلا عن المنزلة والعلو على العباد علو القهر
والغلبة واللفظة فاشارت الى السماء اشارة الى اعلى
المنازل كما يقال فلان فى السماء اى رفيع القدر جدا فقال
اعتقها فانها مؤمنة واكتفى عليه الصلوة والسلام بتلك

بتلك الاشارة لقصور عقل الامة وقلة فهمها كما فى كتاب
التقديس للرازى وغيره فالسوال والتقرير لابد لان على
المكان والجهة فان السوال ليس من حقيقة الابنية بدلالة
البراهين اليقينية وان التقرير والاكتفاء بالاشارة لكونها محتمة
لا تقدر ان تفصح عما فى ضميرها بالعبارة لا لكونها خرساء لمنع ظاهر
الرواية وفيه اشارة الى جواز التاويل فيما دعى الحاجة اليه
كما مر عن المسايرة وفرع عليه بيان حكم المخالفة فيه تشييد القواعد
التنزيه وتبيينها على استلزام نسبة النقص الصريح فى القول بالتحيز
والتشبيه فقال فيه **فمن قال لا اعرف ربى انى السماء ام فى الارض**
فهو كافر لكونه قائلا باختصاص الباري تعالى بجهة وحيز وكل
ما هو مختص بالجهة والحيز فانه محتاج محدث بالضرورة وهو قول
بالنقص الصريح فى حقه تعالى شانه **كذا من قال انه على العرش**
ولا ادرى العرش انى السماء ام فى الارض لاستلزامه القول باختصاصه
تعالى بالجهة والحيز والنقص الصريح فى شانه سيما فى القول بالكون
فى الارض ونفى العلو عنه تعالى بل نفى ذات الاله المنزه عن التحيز
ومشابهة الاشياء فان القائل بالجسمية والجهة منكر وجود
موجود سوى الاشياء التى يمكن الاشارة اليها حسا فهم
منكرون لذات الاله المنزه عن ذلك فلزمهم الكفر لا محالة
بخلاف المعتزلة ومن يحذو حذوهم فى انكار الصفات فانهم
يثبتون موجودا وراء هذه الاشياء التى يشار اليها حسا
الا انهم يخالفون فى صفاته كما ذكره الامام الرازى فى كتاب
التقديس واختاره الامام الاشعرى فقال فى النوادر من اعتقد
ان الله تعالى جسم فهو غير عارف بربه كما فى شرح الارشاد لابى
القاسم الانصارى وفى الخلاصة ان المشبه اذا قال له تعالى
يد ورجل كما للعباد فهو كافر وان قال هو جسم لا كالاجسام

كما ذهب اليه محمد بن الهيصم فهو مبتدع في اطلاق الجسم
وليس بكافر لرفعه ايهام النقصان بقوله لا كالاجسام
وقيل يكفر بمجرد الاطلاق كما في باب الامامة من فتح القدير
وقد اطلق في الخانية والمحيط عدم جواز الاقتداء بالمشبه
وذهب الباقلاني الى ان القايل بانه جسم غالط فيه غير كافر
لانه لا يطرد قوله بموجبه كما في شرح الارشاد واختاره
الآمدي في الابكار فقال انما يلزم التكفير ان لو قالوا انه جسم
كالاجسام وليس كذلك لكنه قال في فصل التنزيه منه ومن
المنايخ من وصفه تعالى بكونه جسما منهم من قال انه جسم اي موجود
لا كالاجسام كبعض الكرامية ومنهم من قال انه على صورة
شاب امرد ومنهم من قال على صورة شيخ اشمط كل ذلك
كفر وجهل بالرب تعالى ونسبة للنقص الصريح اليه تعالى عن ذلك
علوا كبيرا **افضل** في تحقيق الرؤية قال في الوصية والفقه
الاكبر ولقاء الله تعالى اي كونه مرئيا **لاهل الجنة** زيادة في اكرامهم
فيها حق اي ثابت بالدلايل القطعيات من بينات الآيات
ومشهورات الروايات واقع **بلا كيفية** اي ملابسا لعدم انشراط
والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لما سيأتي
من البيان **ولا تشبيه** له تعالى بشيء من المخلوقات **ولا جهة**
له ولا تحيز في شيء من الجهات وفيه اشارات الى مسايل الاولى
انه تعالى يرى بلا تشبيه لعباده في الجنة بخلق قوة الادراك
في الباصرة من غير تحيز ومقابلة ولا مواجهة ومسامتة الثانية
امكان ذلك وثبوته بالايات والاحاديث المشهورة منها
قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك
قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف
تراني وقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقوله ﷺ

للدين

للذين احسنوا الحسنى و زيادة روى ابو بكر الصديق رضى الله عنه
عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال الحسنى الجنة والزيادة
النظر الى وجه الله تعالى ومنها ما رواه عبد الله بن عمر رضى الله عنه
عنه عليه الصلوة والسلام انه قال ان ادنى اهل الجنة على ا
من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قراء وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وغير ذلك كما سيأتى الثالثة الرد على
فرق المبتدعة كالمشبهة والكرامية النافية للرؤية بلا مكان
ولا جهة والمعتزلة والنجارية والخوارج النافية لمطلق الرؤية
ولا نزاع لهم فى امكان الانكشاف التام العلمى ولا لنا فى امتناع
ارتسام الصورة او اتصال الشعاع او حالة مستلزمة لذلك
بل النزاع فى انا اذا نظرنا الى البدر فلنا حالة ادراكية نسميها
الرؤية مغايرة لما اذا اغمضنا العين وان كان ذلك الكشافا
جليا فهل يحصل للعباد بالنسبة الى الله تعالى تلك الحالة وان
لم يكن هناك مقابلة كما فى شرح المقاصد وغيره واليه اشار
بقوله يراه المؤمنون وهم فى الجنة دون المرئى تعالى باعين
رؤسهم لا ببصائرهم فقط لعدم النزاع فيه الرابعة ان المراد
بنفى الكيفية خلو تلك الرؤية عن الشرائط والكيفيات المعتبرة
فى رؤية الاجسام والاعراض مع سلامة الحاسة وكون المرئى
بحيث يمكن رؤيته من المقابلة وعدم القرب الغريب والبعد
البعيد واللطافة والصغر والحجاب لا بمعنى خلو الرؤية او الرائى
او المرئى عن جميع الحالات والصفات على ما يفهم ارباب الجهالات
فيعترضون بان الرؤية فعل من افعال العبد او كسب من اكسابه
فبالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا المرئى
بحاسة العين لابد ان يكون حال او كيفية من الكيفيات كما فى
شرح المقاصد واليه اشار بقوله ولا يكون بينه وبين خلقه

مسافة ولا قرب ولا بعد ولا حجاب ولا مقابلة فان تلك
الشروط مبنية على الاستقرار ولا يقاس امر الآخرة بامر الدنيا
كما في التعديل فاشار باضافة اللقاء اليه تعالى والبيان بما بعده
الى ان المراد من الرؤية ان يحصل انكشاف للعباد بالنسبة
الى ذاته المخصوصة ويجري مجرى الانكشاف فالحاصل عند
ابصار الالوان والاضواء والى ان الانكشاف يجب ان يكون
على وفق المكشوفات فان كان المكشوف منزها عن الجهة والحيز
كما في الاربعين للرازي هذا والاية الاولى تدل على امكان رؤيته
وذلك ان موسى عليه السلام طلب الرؤية ولم يكن عابثا ولا جاهلا
والله سبحانه علقها على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه وما
يقال على الاول انه انما طلب العلم الضروري او رؤية اية
ولو سلم فلقومه او لزيادة الطمأنينة بتعاضد العقل النقل
والسمع ولو سلم فالجهل بمسئلة الرؤية لا يخل بالمعرفة فقد
ورد بان لن ترانى نفى للرؤية لا للعلم او رؤية الا تكيف والعلم
حاصل والآيات كثيرة والحاصل منهاج انما هو على تقدير
الانكاك دون الاستقرار والرؤية المقرونة بالنظر الموصول
بالى نص في مغناها والقوم اما مصدقون لموسى عليه السلام
فيكفيهم اخباره بامتناع الرؤية اولا فلا يفيد حكايته عن الله تعالى
ولا يليق بالنبي عليه السلام تاخير رد الباطل كما في طلب جعل الاله
ولا طلب الدليل بهذا الطريق ولا الجهل في الالهيات بما يعرفه
آحاد المعتزلة وعلى الثاني ان المعلق عليه استقرار الجبل عقيب
النظر وهو حالة اندكاك يستحيل معها الاستقرار ورد بانه ممكن
ضرورة وان لم يقع ليلزم وقوع الرؤية وانما يستحيل اجتماعهما و
الايات الأخر تدل على وقوع الرؤية اذ النظر الموصول بالى اما
بمعنى الرؤية او ملزوم لها او مجاز متعين فيها وكذا اللقاء

تمت

بشهادة النقل والاستعمال والعرف وما يقال ان النظر
قد يكون بمعنى الانتظار والى قد يكون اسما بمعنى النعمة والنظر
قد يتصف به الرؤية كالشدة والازورار ونحوهما وقد يوجد
بدونها مثل نظرت الى الهلال فلم اره وتقدير الى ثواب ربها
احتمال ظاهر منقول فقد ردّ بان الانتظار لا يلايم سوق الآية
ولا يليق بدار الثواب وكون الى ههنا حرفا ظاهرا لم يعدل عنه
السلف وجعل النظر الموصول بالى للانتظار تعسف وكذا العدول
عن الحقيقة او المجاز المشهور الى الحذف بلا قرينة معينة
واما الاحاديث المشهورة الدالة على وقوع الرؤية فمنها ما قال
فى رواية القاضى ابن عبد الباقى الانصارى وابى عبد الله بن حمدون
البلخى التابعى الجليل روى عن العشرة المبشرة الخصفكى حدثنى اسماعيل
ابن ابى خالد عن قيس بن ابى حازم البجلى التابعى الجليل
روى عن العشرة المبشرة عن جرير بن عبد الله عن النبى عليه
الصلوة والسلام انه قال انكم سترون ربكم كما ترون
هذا القمر ليلة البدر لا تضامون فى رؤيته بفتح اوله وتشديد
الميم وحذف احدى التائين اى لا ينضم بعضكم الى بعض
فى وقت النظر لما ينوبه من المشقة بسبب الاشكال والاختفا
وفى رواية بضم اوله وتخفيف الميم من الضيم اى لا يلحقكم فى
رؤيته ضيم ومشقة ويعضدها رواية لا تضارون من
المضارة بمعنى المضايقة اى لا تضايقون فى الرؤية غيركم
بحيث تلحقون الضرر بهم بل يرى كل احد كما ينبغى فيه كشف
عن وجه تشبيه الرؤية وانها تقع على الانكشاف التام ودفع
لايهام تشبيه المرئى بالمرئى فى المقام وهو حديث مشهور روى
القدر المشترك منه اثنان وعشرون صحابيا رواه ابو بكر الصديق
وعبد الله بن عمر وابن مسعود وابن عباس وابى بن كعب

ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وجرير بن عبد الله وابو سعيد
الخدري وابو هريرة وابو موسى الاشعري وابو رزين لقيط
ابن زرارة العقيلي وانس بن مالك وصهيب بن سنان
وخديجة بن اليمان وعمار بن ياسر وابو امامة الباهلي وابو
بريدة وثوبان وعبد الله بن حارث الزبيدي وبريده
وعمارة بن رويبة الثقفي رضي الله تعالى عنهم اجمعين وروى
عنهم باكثر من سبعين طريقا ولما كان الاصوب في هذه المسئلة
ان يتمسك بالدلائل السمعية لكونها اسرع في الزام المبتدعة
ثم معارضة شبههم بالادلة العقلية كما ذكره ابو منصور الماتريدي
واختاره محققو الاشاعرة اشار الامام في المقام الى ما يثبته
المرام من الدلائل السمعية واشار الى دفع شبه المبتدعة
معارضة بما ثبت مما حاله حال الرؤية من القرب والاقبال
والمجاورة اورد المختلف الى المختلف فانه الطريقة المسلوكة
وفعالما تمسك به المخالفون من وجوه الاول انه تعالى لو كان مرئيا
لكان بالضرورة في مقابلة فكان في جهة جوهرا او عرضا في
مسافة من الرائي او متصلا به الثاني ان الرؤية اما بانبعاث
شعاع العين للمرئي واما بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الناظر
على اختلاف في المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى محال
فيمتنع رؤيته فاشار الامام الى جوابهما بالمعارضة بالمثل
في قوله **وليس قربه** من المؤمنين كما دل قوله تعالى واذا سالك
عبادي عني فاني قريب **ولا بعده** من الكافرين كما دل قوله تعالى
الا بعدا لعاد قوم هود **من طريق طول المسافة وقصرها** حتى يلزم
التحيز والمقابلة والكون في جهة لتنزيهه تعالى عن كل ذلك بدلائل
البراهين القطعية **ولا على معنى الكرامة** في قربه تعالى من المؤمنين
لعدم ظهوره في معنى الاية وفي قربه تعالى والقرب منه وما في بعض

النسخ الاصلي معنى الكرامة مخالف للنسخ المعتمد عليها المشتهرة
وما سياتي من العبارة والهوان والحقارة في بعده من الكافر
والمطيع قريب منه تعالى قربا حاصلا في طاعته كما دل عليه قوله
واسجد واقترب بلا كيف اي بلا شرايط وكيفيات معتبرة
في قرب الاجسام والاعراض والعاصي بعيد منه بالانحطاط
عن درجة الابرار بلا كيف فكذا الرؤية في ذلك فاشار
الى ان القرب والبعد منه تعالى بلا كيفية من المقابلة
والمسافة والجهة وكذا في الرؤية بمنع الكيفيات والشرائط
واتصال الشعاع والانطباع فان كل ذلك انما هو في
الشاهد من الاجسام والاعراض لا الغايب اما على تقدير
اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر واما على تقدير اتفاقهما
فلجواز ان يقع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة كما ماهية
القرب والبعد الثالث انه لو صحت رؤيته تعالى لدامت
في الجنة بل في الدنيا لتحقق الشرط الذي يعقل في رؤيته
من سلامة الحاسة وكونه جايز الرؤية والاجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة وبحار هائلة لا نراها لعدم خلق
الله الرؤية او لانتفاء شرط خاص لها وهو قطعي البطلان
واشار الى جوابه في قوله القرب والاقبال يقع على المناجي
اي المتضرع اليه في حال المناجاة كما دل صيغة الفاعل وكذلك
جواره تعالى في الجنة في مقام القربة والوقوف بين يديه
في مقام المحاسبة وكذلك الرؤية في الاخرة بلا كيف
ولا مقابلة ولا تحيز في جميع ذلك فاشار الى ان القرب والاقبال
يقع في حال المناجاة بلا كيفية وكذا الجوار في القربة والاجلال
فكذلك الرؤية تقع في الجنة بلا كيفية ولا تشبيه ولا تدوم
في جميع الاحوال فانها نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء

فيخلقه في عباده في الجنة اكراما لهم ولا يخلقه في الدنيا لكون
رؤية الصانع تعالى مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة
تخلق في بعض الازمان في الجنة واليه اشار بقوله في الاخرة
ولا يلزم كون جبال شاهقة وبحار هائلة بحضرتنا ولا نراها
للعلم الضروري بانتفائها في العادات وان كان ثبوتها
من الممكنات وفيه اشارات الى مسائل الاولى ان في العدول
عن الدليل العقلي المشهور بين الجمهور وهو انا نرى الجواهر
والاعراض ضرورة ووفاقا فلا بد لصحة رؤيتها من علة
مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث وهو عدمي لا يصلح
للعلية فتعين الوجود وهو مشترك بينها وبين الواجب
فيلزم صحة رؤيته اشارة الى ورود المنع عليه اذ لا يسلم
وجوب تعليل الاحكام المشتركة بعلل مشتركة لجواز تعليل
المشتركات بالمختلفات ولانه منقوض بصحة المخلوقية
والملموسية المشتركين بين الجواهر والاعراض ولا مشترك
اي مما يدرك باللمس كالحرارة والبرودة بينهما يصلح علة لذلك
سوى الوجود فيلزم صحة ذلك في الواجب تعالى وهو محال
ولان الوجود عين الذات كما مر الثانية ان في الاكتفاء
وعدم التعرض لرؤيته تعالى في المنام لعدم ثبوته بقطعي توقف
عليه الاثبات في المقام واستحاله الامام ابو منصور الماتريدي
والقاضي ابو بكر الباقلاني واختاره المحققون متمكين بان
المرئي في المنام مثال ينزه عنه الصانع المتعال وجوزه
بعض الائمة كصاحب الكفاية والاعتماد بلا مثال ولا كيفية
متمكين بان ما يقع في الاخرة من المشاهدة جاز ان يقع
في المنام لبعض العباد بالمشاهدة الروحانية وبما روى
الترمذي واحمد بن حنبل والدارمي والطبراني عن ابن عباس رض

ومعاذ بن جبل وعبد الرحمن بن عايش عنه عليه الصلوة والسلام
انه قال رايت ربي في منامي في احسن صورة فقال يا محمد
هل تدري فيم يختصم الملاء الاعلى الحديث قال الامام ابن حجر
الهيثمي في شرح المشكاة المراد بالصورة الصفة والمعنى
في احسن اكرام واللطف وان الرائي قد يرى في النوم غير المتشكل
متشكلا وعكسه وليس من خلل في الرؤيا ولا في الرائي بل من
اسباب مذكورة في علم التعبير ولولاها لما افتقرت رؤيا الانبياء
الى التعبير قال الآمدي الحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن
رؤية حقيقية وفي شرح المقاصد ان الرؤية في المنام قد حكى
القول بها عن كثير من السلف رحمهم الله تعالى ولما لم يتعرض له
الامام لعدم القاطع في المقام قال الامام فاضيخان ان السكوت
فيه حسن فالقول بانه غير مستحسن غير مستحسن الثالثة انه اكتفى
الامام بدفع شبههم العقلية عن دفع متمسكاتهم السمعية
لظهور اندفاعها عند تحقيق الادلة وما تمسكوا به منها بوجوه
الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار فان ادراك البصر هو الرؤية
اولازمها وقد نفى على سبيل العموم لان اللايق في المقام
والشايع في الاستعمال في مثله عموم السلب ما بشاد النفي
الى الكل لا سلب العموم نفي الاسناد الى الكل ثم سوق الكلام
المتمدح بذلك فيكون نقيضه نقيصة واجيب بانه لو سلم
العموم في الاشخاص والاوقات فادراك البصر رؤيته على وجه
الاحاطة بجوانب المرئي وانطباع الشيء في العين لما في اللفظ
من معنى النيل والوصول احد من قوله ادركت فلانا اي
الحقته فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية ولا كونها نقصا لجواز امتناع
بل ربما يلزم جوازها ليكون نفي ادراك البصر مدحا كما في المتعزز
بحجاب الكبرياء لا كالمعدوم او كالاصوات والروايح والطعوم

الثانی فی قوله تعالی لن ترانی ولن للتابید او التاکید فی
المستقبل وحیث لایراه موسی علیه السلام لایراه غیره
بالاجماع واجیب بان التابید لم یثبت عن الثقات و
التاکید لایقتضی عموم الاوقات الثالث قوله ع وما کان
لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب الایة
سیقت لنفی التکلیم بلا رویة ونزلت حین قالوا للنبی
صلی الله علیه وسلم الا نکلم الله وننظر الیه کموسی علیه السلام
فدلت علی اثبات التکلیم ونفی الرویة واجیب بمنع ذلک
بل هو بیان انواع التکلیم ولو کان فی الوحی نفی الرویة لکان
من وراء حجاب مستدرکا اذ لامعنی له سوی عدم الرویة
کما فی المقاصد الرابع انه تعالی لم یذکر سوال الرویة الا
وقد استعظمه واستنکره حتی سماه ظلما وعتوا واجیب
بان ذلک لتعنتهم وعنادهم کما دل قوله تعالی لقد استکبروا
فی انفسهم ولهذا استعظم انزال الملائکة والکتاب
مع امکانه والله سبحانه وتعالی اعلم **الباب الثالث**
فی بیان الصفات الفعلیة ای التی هی منشاء الافعال
ومبداء الاخراج المعدوم من العدم الی الوجود الراجعة
الی التکوین العام **وما یرجع الیها** من افعاله المتعلقة
بامر الدنیا کخلق الاعمال وتدبیر نظام العالم بارسال
الانبیاء ونصب الامام والمتعلقة بامر الاخرة کالاعادة
والاثابة والمعاقبة وسائر السمعیات الراجعة الی
التکوین المخصوص والیه اشار **وقال فی الفقه الاکبر**
فالفعلیة ای الصفات التی هی منشاء الافعال **التخلیق** ای التکوین
المخصوص بایجاد الاشیاء علی تقدیر واستواء وبابداعها
من غیر اصل ولا احتذاء فالمعنی الاول قوله تعالی

انا کل

انا كل شئ خلقناه بقدر وبالمعنى الثانى قوله خلق الله السموات
والارض وايثاره على الخلق لاظهريته فى ذلك وشيوع استعمال
الخلق بمعنى المخلوق والانشاء اى التكوين المخصوص بايجاد
الشئ وترتيبه وعليه قوله تعالى هو الذى انشاكم والابداع
اى التكوين المخصوص بايجاد الشئ بغير آلة ولا مادة ولا زمان
ولا فى مكان كما فى المفردات وعليه قوله تعالى بديع السموات
والارض اى مبدعهما والصنع اى التكوين المخصوص بايجاد
الشئ على الاجادة والاتقان وعليه قوله صنع الله الذى
اتقن كل شئ وغير ذلك من الاحياء والاماتة والترزيق
والتصوير والفعل ونحوهما مما ورد فى النصوص القطعية والاحاديث
المشهورة من الاسماء والصفات المشتقة المسندة الى الله
الراجعة الى صفة ازلية قائمة بالذات هى التكوين اى مبدأ
الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها
كما ظن اشار الامام فيما بعد بقوله والتخليق صفة فى الازل
فان عدم كون الاخراج صفة ازلية حقيقية من مسلمات العقول
واشار اليه الامام ابو منصور الماتريدى بقوله اذا اطلق الوصف له
تعالى بما يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به
فى الازل فيوصف لمعنى قايم بذاته قبل وجود الخلق كما فى البرهان
الساطع والامام ابو الحسن الرستغفنى فى الارشاد بقوله
طريق التكوين طريق الصفات والافعال الواقعة بالصفات
تتراخى عن الصفات كالقدرة والكلام والامام ابو معين النسفى
فى التبصرة بقوله ان الخالق وصف لله تعالى اجماعا فلا بد من
وجود معنى يكون به خالقا ويتصف به كساير الصفات والامام
عطاء بن على الجوزجانى فى شرح الفقه الابسط بقوله لو لم يكن
خالقا قبل الخلق ثم احدث الخلق اى صفة بها الخلق فخلق به

بطل تلك الصفة عند فراغه من الخلق فيلزم العجز و محلية
الحوادث صرح به العلامة صدر الشريعة في التعديل بقوله
صفات الافعال ليست نفس الافعال بل منشأ و هافالصفات
قديمة و الافعال حادثة و هو مختار عبد الله بن سعيد القطان
في الرحمة و الكرم و الرضى كما في شرح المقاصد و الحارث
المحاسبي كما في معالم السنن فبعض مشايخنا كصاحب التبصرة
و التلخيص و الارشاد و ان تسامحوا في تعريف التكوين
باخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما هو ديدهم من عدم
الالتفات الى جواب الكلام و التعريفات بعد الاتمام
بتحقيق المرام فقد بنهوا على المراد في المقام من مبدأ الاخراج
المذكور ببيان القيام بذاته تعالى كسائر صفاته سيما الكلام
و خالف فيه الاشاعرة و ذهبوا الى ان التكوين و سائر صفات
الافعال ليست صفات حقيقية بل امر اعتباري يحصل في العقل
من نسبة الفاعل الى المفعول في الخارج فالتكوين غير المكون
متمسكين بان مبدأ الاخراج من العدم الى الوجود ليس
غير القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل و الترك المقترنة بارادته
كيف و قد فسروا القدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة
اي انما تؤثر في الفعل وجب صدور الاثر عنه عند انضمام الارادة
و اما بالنظر الى نفسها و عدم اقترانها بالارادة المرجحة لاحد
الاحد طرفي الفعل و الترك فلا يكون الا جائز التاثير فلهذا لا يلزم
وجود جميع المقدورات و اشار الامام الى الاستدلال على المرام
متضمنا للجواب عما تمسك به المخالفون بوجهين الاول ما اشار اليه
بقوله في الفقه الاكبر و الله تعالى لم يزل خالقا اي متصفا بمدلول
هذا الاسم المتعلق على وجه التاثير فلا يرد الاعتراض بالوصف
بنحو الموجود و الواجب و اليه اشار صاحب التلويح بتخصيص

البيان بالمصادر المتعددة في بيان المعنى المصدري والحاصل
بالمصدر بتخليقه اي بسبب قيام التخليق الذي هو مبدؤه بذاته
تعالى في الازل لان الوصف بذلك المشتق بدل على قيام ما يدل
لمبدا له من الامور الثابتة بالاتفاق على ما صرحوا به في اثبات
الصفات الذاتية كما مر دون الامور الاعتبارية كتعلق القدرة
والارادة كما قالوا في الافعال ولذا قال والتخليق اي مبدء
الايجاد في الخارج صفته في الازل لاستلزام حدوث الصفات
القائمة بذاته تعالى فلو لم يكن متصفا به في الازل لمعنى قايم
بذاته تعالى قبل وجود الخلق واتصف به لوجود المخلوق صار
الصفة حادثة له بالمخلوقات فكان القول بتعريه عنها في الازل
وحدوثها بحدوث المخلوق قولا بقيام النقص والحاجة الى ما
يتعلق به ذلك والقديم يتعالى عن ذلك كما صرح به في التاويلات
الماتريدية والارشاد والتبصرة النسفية والبرهان لابي
شجاع الناصري وذلك المبداء المدلول بالمشتقات يرجع الى
مطلق الفعل المعبر عنه بالتكوين كما اشار بتعقيب قوله وفاعلا اي
متصفا به بفعله اي لسبب قيام الفعل بمعنى مبداء الايجاد بذاته تعالى
فان اطلاق الفعل على نفس الصفة شايع بينهم كما بينه بقوله والفعل
صفته في الازل فاشار الى اختلاف اسمائه باختلاف التعلقات
فمن حيث التعلق بحصول المخلوقات تخليق وبحصول الارزاق
ترزيق وبحصول الصور تصوير الى غير ذلك من الصفات
واختاره جمهور الماتريدية كما في شرح التعديل لدلالة المشتقات
فيها على اصل الفعل العام للتعلقات دون سائر الصفات
واصل المشتق ماخوذ من قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا
ان يقول له كن فيكون وقوله تعالى فعال لما يريد كما في التسديد
وغيره فانه تعالى عبر عن تكوينه الاشياء بان يقول له كن وهو

مجاز عن سرعة الايجاد عند الجمهور مما دال على ايجاده تعالى
الاشياء عند تعلق ارادته بلا تراخ ولا تعذر وليس بمعنى
تعلق القدرة والارادة لانه علق على الارادة اى تعلقها المدلول
بقوله تعالى اذا اردناه فدل على انه غيره لان المعلق غير المعلق
عليه بالضرورة ورتب عليه الوجود المدلول بقوله فيكون
فدل على انه غير تعلق القدرة لان تعلقها بصحة وجود المقدور
دون الوجود ولا دلالة فيه على تعلقها معا فلم يكن عبارة عنه
وكذا في قوله فعال لما يريد علق على الارادة ودل على الوجود
فلم يكن عبارة عن تعلق القدرة والارادة بل مدلوله من
يصدر عنه الافعال دون من تعلق قدرته وارادته بالافعال
بدلالة اللغة والعرف والاستعمال قال في البصرة وذلك
يلزم الاشعري وجمهور اصحابه القائلين بانه تكوين بالكلام
النفسي وامر بالوجود للاشياء عند تعلق الارادة وفرقهم
بين التكوين وبين سائر الصفات الثابتة بدلالة المشتقات
بالقول باستقلالها وارجاع التكوين الى تعلق القدرة والارادة
تحكم وتناقض وشنعه في مواضع من الكفاية والتسديد والاعتماد
الزامي فيما اشار اليه بقوله فيه فكان الله خالقا قبل ان يخلق
الموجودات ورازقا قبل ان يرزق ذوي الحيات وفعله اي
مبدؤه صفته القائمة بذاته تعالى في الازل فاشار الى انه
صفة مستقلة والافلو ارجع الى تعلق القدرة والارادة
كما قالوا لزم اخلاء تلك المشتقات عن الدلالة على لازم
مبادئها من الامور الثابتة واخلاء الواجب تعالى
عن تلك الصفات وان لم يرجع لزم استغناء الحوادث
عن الاحداث والكل من اللوازم باطل واليه اشار بقوله
والفاعل اي المكون للموجودات هو الله الواجب المتعال

المقصد

المتصف بصفات الكمال فلو لم يكن صفة حقيقية لزم خلوه
عن صفة كمال و اخلاء المشتق الدال و استغناء الحادث المحال
فالمراد بالفاعل المتصف في الازل بالصفة التي بها يوجد الفعل
دون من صدر منه ذلك لعدم استفادة الحصر في البيان ،
ودون من صدر منه الفعل على الحقيقة لانه خلاف المذهب
كما سياتي ثم اشار الى مغايرته للمكون بقوله **وفعل الله**
اي مبداء فعله المدلول بالمشتقات **غير مخلوق** لما يلزمه مما ذكر
من المحالات دون نفس الفعل والتاثير لانه ليس متعلق الخلق
والايجاد في الخارج فلا يفيد نفيه بل لا يصح فنبه اشارة الى
ان التكوين القايم به تعالى ليس نفس التاثير والاخراج من العدم
الى الوجود بل مبداء التاثير في ذلك وليس نفس المكون في التحقيق
والتعقل واوضحه بقوله **والمفعول مخلوق** محدث مسبوق بالعدم
فهو مغاير لفعله وتكوينه في التعقل والتحقق وقد صرح بذلك
كله في مواضع من الارشاد والتبصرة والتعديل والتسديد
فقد اشاروا الى اخذ الاشتقاق في كل دليل وان لم يصرحوا به
في بعض الادلة تبينها على كونه مغروغا عنه والى ظهور المطلوب
بقيام الدلايل المستقلة على كل مقدمة من مقدمات دليله فليس
كل ما ذكروه مستقلا لاثبات اصل المطلوب والى ان ماخذ الاشتقاق
الذي هو المعنى المصدري ليس هو الصفة القايمة بل ما يلزم المعنى
المصدري من الامر الموجود المعبر عنه بالحاصل بالمصدر والى
ان مرجع هذه الصفات الفعلية ليس من الامور الاعتبارية
مثل الحدوث والامكان بل من الامور الثابتة في الاعيان
كالصفات الذاتية واليه اشار الامام ابو منصور الماتريدي
في التاويلات حيث قرر الاستدلال بانه تعالى تمدح في كلامه
الازلي بالاسماء التي يشتق منها صفات الافعال كما تمدح بالاسماء

بالاسماء التی تشتق منها صفات الذات حیث قال هو الله الخالق
البارئ المصور الایة الی آخر ما مر من البیان وفیه اشارات
الی مسائل الاولی الرد علی من زعم ان التکوین حادث
وانه عین المکون بحسب التحقق فی الخارج من المعتزلة والاشعریة
الثانیة الرد علی من زعم انه حادث وقائم به تعالی کالکرامیة
وهشام من المعتزلة وعلی من زعم انه حادث لا فی محل کبشر
ابن المعتمر وابن الراوندی وعلی من زعم ان محله الاثیر
کالعلاف من المعتزلة والی ذلک کله اشار بقوله صفته
فی الازل الثالثة ان ذلک المبدأ قدیم یتجدد تعلقه بوجود
الشئ فی وقت اراد ان یوجده فیه فلا یلزم قدم المکون کما ظنه
المخالفون ولا یلزم کون الایجاد قدیما واثره حادثا کجرح سری
بعد مدة اذ لا یصح ان یقال انزال القرآن لیلة القدر قدیم
ولان فعل المختار لا یکون قدیما فالمنشأ قدیم وتاثیره
حادث کما فی شرح التعدیل وانما ذکر بعض مشایخنا فی رد
قول المخالفین انه لا یعقل من التکوین الا الایجاد ولو کان ازلیا
لزم ازلیة المکونات کما صرح به فی التبصرة والتلخیص والکفایة
والتسدید نبه علی انه لما لم یکن هو وصفاته زمانیا کان نسبة
ذاته وصفاته الی جمیع الازمنة سواء فالموجودات من الازل
الی الابد معلولة له صادرة منه کل فی وقته فهو من باب المجازات
وبیان ثبوت المطلوب علی تقدیر تسلیم بعض المقدمات لا فائدة له
فی الالزامیات والافلیس هو مذهب المتنا الاثبات کما ظن
من قصر النظر علی ظاهر الکلمات الرابعة ان التکوین
لیس معنی التاثیر بل صفة حقیقة بها الایجاد عند
تعلق القدرة والارادة کما دل صیغ المشتقات والبه
اشار ببیان عدم المخلوقیة والمغایرة فی المآل فاذا حطت

بمحوى المقال عرفت اندفاع وجوه من الدفع و الاشكال
عدت صعابا فى ظاهر الحال الاول ما قيل نقول لهم ان عنيتم
نفس مؤثرية المقدور فهى نسبية والنسب لا توجد الا مع المنتسبين
فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان عنيتم به صفة
مؤثرة فى صحة وجود الاثر فهى عين القدرة وان عنيتم به امرا
قبيحه الثانى ما قيل انه لا يعقل مع التكوين الا الاحداث
و اخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما قرره القائلون
بالتكوين الازلى ولا خفاء فى انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة
المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا فى الازل وانه لو كان
ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التاثير بالفعل
بدون الاثر وانهم اطبقوا على اثبات ازليته ومغايرته
للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفى الفعل والترك واقرارها
بارادته الثالث ما قيل اغتر ارا بذلك ان ما ذكروه لا ينفى
ما قاله الاشاعرة من انه على تفاصيله ليس سوى صفة القدرة
باعتبار تعلقها بمتعلق خاص ولا يوجب كونه صفة اخرى

للقدرة وكونه غير المكون وسكتوا عما هو
اصل للباب اعنى مغايرته هو

لا ترجع الى القدرة المتعلقة والارادة المتعلقة ولا يلزم
من دليل لهم ذلك بل فى كلام ابى حنيفة رحمه الله تعالى ما يفيد
ان ذلك على ما فهم الاشاعرة على ما نقله الطحاوى بقوله له
معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالقية ولا مخلوق كما انه
محيى الموتى استحق هذا الاسم قبل احيائهم كذلك استحق
قبل انشائهم ذلك بانه على كل شئ قدير فانه تعليل وبيان
لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق بسبب قيام قدرته عليه
فى الازل انتهى بل هو ما بعده من قوله وكل شئ اليه فقير
وكل امر عليه يسير تعليل وبيان لكونه تعالى موصوفا بصفات
الافعال الدالة على الكمال وبصفات الذات من كونه

موصوفا بالقدم بلا ابتداء والدوام بلا انتهاء وكونه حيا
لا يموت ولا يتطرقه الفناء قيوما لا ينام مريدا كامل الارادة
بحيث لا يكون الا ما يريد قادرا كامل القدرة بحيث لا يعجزه
شيء من المقدورات فانه على كل شيء قدير مفتقر اليه كل شيء
في التكوين والابقاء مستغن عن الحاجة كمال الاستغناء فلفظة
ذلك اشارة الى كل ذلك كما صرح به في شرحه القاضي ابو حفص
الغزنوي والامام ابو شجاع الناصري الرابع ما قيل ان الاستدلال
بالاية لا يطابق المرام لانه ح يعود الى صفة الكلام ولا يثبت
صفة اخرى وان دلالة الاشتقاق في الصفات الحقيقية
كالعلم والقدرة ولا نسلم ان التاثير والايجاد كذلك بل
هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال
ولا يفتقر الى صفة القدرة والارادة الخامس ما قيل ان
القدرة لا تاثير لها في كون المقدور في نفسه ممكن الوجود
لان الامكان للممكن بالذات لا يكون بالغير بل القدرة صفة
صفة مؤثرة في وجود المقدور والتكوين هو تعلق القدرة
بالمقدور حال ارادة ايجاده السادس ما قيل ان التمدح بذلك
كالتمدح بقوله تعالى يسبح له ما في السموات وما في الارض وقوله
وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله اي معبود ولا شك
ان ذلك الفعل انما يكون فيما لا يزال لا في الازل والاخبار عن الشيء
لا يقتضي ثبوته فيه كذلك الارض والسماء نعم هو في الازل
بحيث يحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لا يزال لما له
من صفات الكمال وان النقص انما هو فيما يصح اتصافه به في
الازل ولا نسلم ان التكوين والايجاد بالفعل كذلك نعم
هو في الازل قادر عليه السابع ما قيل انما ثبت بالدليل ان مبدأ
التاثير بالنسبة الى مقدور الواجب نفس القدرة والارادة

وبالنسبة

وبالنسبة الى صفاته نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذوات
فلا يكون التكوين صفة اخرى الثامن ما قيل انه ان اريد بمبدأ
الاشتقاق المعنى المصدرى نسلم ان المشتق للشئ لا يتصور
بدون المبدأ لكنه ليس بتحقيقى وان اريد به الصفة الحقيقية
فممنوع وكون المعنى المصدرى مستلزما لذلك انما هو فى الشاهد
وليس الامر كذلك فى الغايب وانه منقوض بمثل الواجب
والموجود وان اريد الثبوت بمعنى الاتصاف به فغير مفيد
وعرفت ان القول بان تعلق القدرة على وفق الارادة
بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة
يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين
ونحو ذلك فهو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل
الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للمفعول فى الخارج ليس
فى المقام بل غاية تصحيح للقول بعينية التكوين للمكون و
تقريب له الى الافهام صرح به صاحب التعديل فى شرحه
فضل فى خصوصيات التكوين قدم منها التفضل
والانعام فى الدارين بالتوفيق للاصلح فى الدنيا والدين.
فالتوفيق للطاعات والاثابة عليها والعدل بالخذلان
وعدم التوفيق لذلك لسوء الاختيار والمعاقبة على المعاصى
وقال فى الفقه الاكبر والله متفضل اى محسن فى الدارين بوجوه
الانعام بدلالة الاطلاق كالتوفيق للاصلح والطاعات
واللطف والاثابة بالزيادة على ما يستحق العباد من الكرامات
من غير وجوب شئ من ذلك عليه تعالى بل من فضله واحسانه
على من شاء من **عباده** فان الفضل هو الزيادة عن
الاقتصاد وكل عطية لا تلزمه من يعطى كما فى المفردات **وعادل**
اى معاقب بما لا يزيد على المعاصى التى اختاروها من الجزاء

بلا وجوب العقاب عليه تعالى لعدم الفاضل على من شاء
من عباده العاصين اى عامل بعدله فى بعضهم كما دل التقابل
فان العدل هو المساواة فى المكافاة كما فى المفردات وفى
الوصف بالعدل براد من لا يقبح منه شئ من افعاله كما فى
المواقف وغيره وفيه اشارة الى الاخذ من قوله تعالى
ان الله لذو فضل على الناس وقوله من جاء بالحسنة فله
عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهم لا يظلمون
اى بنقص ثواب او زيادة عذاب وفيه اشارات الى
مسائل الاولى عدم وجوب رعاية اللطف اى ما يختار المكلف
عنده الطاعة او يحصلها او يقرب منها كالارزاق والآجال
والقوى والآلات ونصب الادلة بمعنى وجوب اقصى
اللطف فى ذلك كله كما قالت المعتزلة وعدم وجوب
العوض الخالى عن التعظيم على الآلام كما زعموا من قبح تركه
لكونه ظلما الثانية عدم وجوب اخترام المعصوم او التاب
ان علم الله فسقه او ابقاه بناء على ان فى تركه تفويتا
للعوض بعد حصوله وهو قبيح كما زعمه بعضهم الثالثة عدم
وجوب الاصلح عليه للعباد فى الامور الدينية والدنيوية
بمعنى الاوفق للحكمة كما زعمت المعتزلة البغدادية او فى الدينية
بمعنى الانفع فى باب الدين كما زعمت المعتزلة البصرية بمعنى
كون تركه نقصا ينزه عنه تعالى قياسا على ان الحكيم اذا امر
بالطاعة وقدر على اعطاء ما يوصل اليها المامور ولم يفعل
عد من زمرة البخلاء وان منع اللطف نقض للغرض من الامر
وهو قبيح بحسب تركه الرابعة عدم وجوب اثابة المطيع و
التعظيم كما زعمت المعتزلة البصرية وعدم وجوب عقاب
العاصى عليه تعالى كما زعمه جميع المعتزلة تمسكا بان الزام المشا

من التكاليف بدون منفعة تقابلها ظلم وانه منزه عنه تعالى
فلا بد من الثواب وسبب وجوب الفعل انما هو دفع المضرة
والالوجب جميع الطاعات فيلزم استحقاق العقاب على تركه
بجنس الايجاب وان عدم وجوبها يفضي الى التواني في
الطاعات والاجتراء على المعاصي لان النفس لاتميل الى
الطاعات المخالفة لهواها الا بعد القطع بلذات تترتب عليها
ولا تنزجر عن الشهوات الا مع القطع بآلام تترتب عليها و
بان الايات والاحاديث كثرت في تحقق الثواب والعقاب
يوم الجزاء فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخلف والكذب واشار
الى اثبات كون كل من الامور المذكورة بغير وجوب والى الرد على
المخالفين وابطال متمسكهم بوجوه الاول ما اشار اليه في الفقه
الاكبر بقوله يعطي من النعم اضعاف ما يستوجب العبد
اي يستحقه بالطاعات بمعنى الترتب على الافعال والتروك
وملابسة الاضافة اليها في مجاري العقول والعادات كما دل
قوله تفضلا منه تعالى فيعطي حالا ومآلا فوق ما يستحقه العبد
من فضله تعالى كما دل الصيغة المطلقة فاشار الى ان طاعات
العبد وان كثرت لا تفي بشكر بعض ما انعم الله عليه في وقت
فكيف يستحق عوضا عنها في الاخرة فضلا عن الوجوب وتصور
الظلم او البخل في تركه وقد يعاقب العبد على الذنب كبيرة
او صغيرة كما دل الاطلاق عدلا منه على سوء اختياره
واقترافه وقد يعفو ويترك عقوبة المجرم فيها بالتوبة وبدونها
كما دل الاطلاق فضلا منه تعالى واحسانا وفيه اشارة الى ان
شمول الوعد للطاعات والوعيد للمعاصي وغلبة ظن الوفاء بهما
يكفي في الترغيب والترهيب ومجرد جواز الترك غير قادح واليه اشار
بقوله يعطي وقوله وقد يعاقب والى ان الثواب والعقاب

لو وجبا بطريق الاستحقاق بمعنى ترتب المسبب على السبب
لزم عدم التخلف واللازم باطل لثبوت العفو في البعض كما
بالتوبة اتفاقا وثبوت الهدم والاحباط عمن عاش على الكفر
ثم آمن او على الايمان ثم كفر واشتراط الموت على ذلك لاستحقاق
يبطل الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة وانتفاء
العلة عند تحققه واليه اشار بقوله وقد يعفوا وفيه اشارات
الى مسائل الاولى ان في اخذ العفو في الامرين اشارة
الى منع تصور الغرض في حقه تعالى اذ لا يعقل استحقاق النعيم
الدايم بمجرد كلمة في آخر عمره مثلا حتى يكون غرضا وكذا العذاب
الممتد بشرب قطرة من خمر الثانية منع تصور الغرض في حقه
تعالى فانه ان اريد بالواجب ما لابد من فعله لقيام الداعي
وانتفاء الصارف فهو مضاد لتمكنه من الترك فلا يكون مختارا
وان اريد انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان جايزا في نفسه
كما في العاديات على ما اختاره متاخروا المعتزلة فهو مجرد تسمية
مع اجترار على ما يوهم النقص عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا الثالثة
ان الثابت بالنصوص الوقوع وهو لا يستلزم الوجوب واليه
اشار بقوله ويعفو ويعاقب والتحقيق ان النصوص الواردة
في ثواب المطيع تفعل بمقتضاها فنقول بوقوعه لمن عمل به لما ان الخلف
في الوعد نقص يحب تنزيه الشارع عنه واما النصوص الواردة
في عقاب العاصي فتحمل بوجوبها ونقول بوقوعه فيمن تعلق ارادته
ومشيئته تعالى بعقابه ويخصص منها من لم تتعلق مشيئته تعالى
بعقابه لئلا يبطل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء فلا يلزم وجوب الثواب والعقاب
ولا الخلف في الوعد والوعيد وسيأتي تفصيله في مجلة انشاء الله تعالى
الثاني ما اشار اليه بقوله يهدي اي يخلق الاهتداء والايمان

والله

والطاعة بدلالة الاطلاق لحسن اختيار من يشاء الله تعالى
هدايته من عباده فضلا منه واحسانا عليه بتوفيقه لاختياره
فان اصل الهداية هي الدلالة بلطف كما في تفسير البيضاوي
ويضل اي يخلق الضلالة والكفر والمعصية لسوء اختيار
من يشاء الله ضلاله من عباده عدلا منه ومجازاة على سوء
اختياره وفيه اشارة الى الاخذ من قوله تعالى يضل من يشاء
وقوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين
والى انه لو وجب اللطف ورعاية الاصلح للعباد عليه تعالى
لما خلق الضلالة في احد منهم ولما وجد كافر وفاسق ومبتلى
حيث لا يوجد فيهم اقصى اللطف وقد قالوا بالجابه فلا يندفع
بان الكل لا يخلو عن لطف يتفاوت بالنسبة اليهم وفيه اشارات
الى مسائل الاولى ان حمل المعتزلة للمشيئة على مشيئة القسر والالجاء
صرف عن الظاهر وتخصيص من غير مخصص ومؤد الى خلق
الايمان والكفر على الجبر كما في الارشاد واليه اشار بقوله
ويهدي من يشاء فضلا منه لا الجاء وجبرا كما زعمه المعتزلة
في المشيئة وخصوصها بالطاعة وحملهم الهداية على بيان
طريق الحق او الارشاد الى طريق الجنة في الاخرة يرده ورود
الهداية في النصوص القطعية مقيدة بالمشيئة فان البيان عام
للكل لا يقبل التقييد والارشاد طريق الجنة والاخرة عندهم
ليس لغير المطيعين والتائبين وفي حقهم امر متحتم غير مقيد بالمشيئة
كما في التبصرة وكذا حملهم الاضلال على الوجدان ضالا او التسمية
او الاهلاك والعذاب يرده التقييد فيهما بالمشيئة اذ لا معنى
لتقييد ذلك بها وحملهم اياه على منع الالطاف للعلم بانها
لا تجدي او الاستدراج المجازي يرده عدم المعنى في تقييده بالمشيئة
لتحتمه مع العلم بعدم الجدوى وانه مناقض لاصولهم وكيف تتصور

فی علام الغیوب ان یفعل فعلا کالاقدار والتمکین علی الطاعة
یعلم قطعا انه لایجدی بل یحصل ضده والعجب من المعتزلة کیف
لا یعدون ذلک عبثا کما فی شرح المقاصد وعدم تعذر الحقیقة
بل کثیر من النصوص یشهد للمتامل بان اضافة الهدایة والاضلال
فیها الی الله تعالی لیست الا بطریق الحقیقة کما فی التبصرة وشرح
المقاصد فلیس لهم حمل النصوص العقیدة للهدایة علی ارشاد طریق
الجنة فی الاخرة ولا حملها وحمل اسناد الاضلال مطلقا علی التجوز
کما ظن نعم قد یسند الهدایة الی القرآن والرسل والاضلال
الی الاصنام والشیاطین علی مجاز التسبب کما یاتی
الثانیة ان فی اخذ الفضل فی الهدایة لمن یشاء اشارة الی
ان ترتب الاثابة علی الزام الاعمال فضل من الله سبحانه
دائر مع العمل وبترتبه بمقتضی فضله لا یلزم التوانی عنها وخلف
الوعد بعدم وجوبه الثالثة منع تصور الظلم او البخل فی منع
اللطف واصابة الآلام فانه غالبا مجازاة علی سوء الاختیار
للاثام والیه اشار بقوله ویضل من یشاء عدلا منه ولما کان
ما اشتهر من زیغ المعتزلة ان الاضلال بمعنی خلق الضلالة قبیح
مناف للعدالة ینزه عنه الصانع مسعد للافهام اشار الی
الی دلیل الالزام ردا علیهم لا بیانا للمذهب کما ظن فی المقام
بل تحقیقا لکونه ناشئا من العدل مجازاة علی سوء الاختیار
للاثام فقال فی الفقه الاکبر واضلاله للعبد خذلانه ایاه عند المعتزلة
لان الاضلال بمعنی الخذلان عند المعتزلة کما فی الکشاف والتبصرة
وغیرهما وبمعنی خلق الضلالة عند اهل السنة کما فی عامة الکتب
الکلامیة وتفسیر الخذلان اتفاقی ان لا یوفق العبد ولا یهیا له
اسباب الخیر ومن اجلها کمال عقل المعاد ولذا ذهب البغدادیة
من المعتزلة الی وجوب کمال عقول المکلفین ابتداء وخالفهم

ظنه شراح الفقه الاکبر

البصيرة منهم وقالوا بكونه تفضلا منه تعالى كما في الارشاد
لامام الحرمين على ما يرضاه عنه من الطاعة لترك اختيارها
وكل ما هو كذلك من عدم التوفيق على ما يرضاه من الطاعة
ومنع الالطاف عنه لترك العبد اختيار الطاعة عدل منه
تعالى وفاق فاذا ثبت هذا نقول وهو اي الاضلال بخلق الضلالة عقوبة
المخذول اي مؤد الى العقوبة والمواخذة له على المعصية اي اختياره
للضلالة وتركه اختيار الطاعة والعقوبة على ذلك عدل منه
تعالى فاشار بتغيير الاسلوب الى ان المقدمة الاولى على الالزام
والثانية على الاتفاق والالتزام اذ ليس المخذلان بمعنى خلق
القدرة على المعصية كما قاله الرستغفني ومن تبعه منا وامام الحرمين
ومن تبعه من الاشاعرة لان القدرة صالحة للضدين على البدل
كما يأتي فهو بمعنى عدم التوفيق والاعانة على الطاعة وترك
العبد مع نفسه كما في السابرة واشار الى الاخذ من قوله تعالى
ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم لاتفاق عامة السلف
على المواخذة باعمال القلوب من العزائم كما قال الباقلاني
والقاضي عياض كما في فتح الباري والى ظهور النتيجة ولذا
اكتفى بصغرى الثاني وجعل كبرى الاول المفهومة منه دليلا عليه
وفيه اشارة الى مسائل الاولى ان القبح المنافي لاختيار
المعصية والضلالة دون خلقها بل هو من العدل والمجازاة
اليه اشار بقوله وهو عقوبة المخذول على المعصية الثانية ان
اللطف ورعاية الاصلح لو وجب عليه تعالى لوجب التوفيق عليه
وعدم منع الالطاف وهم لا يقولون به واليه اشار بقوله في المقدمة
الالزامية وهو اي عدم التوفيق لعدم اختيار العبد الطاعة عدل
منه اي وفاق من المعتزلة فان الالزام به الثالثة انهم مناقضون
في ايجاب الاصلح ورعاية مقدور الالطاف والقول بالعدل

فی ترک التوفیق ومنع الالطاف فیما فی جوازترک مدار التوفیق
فهو اکد الزام واظهر افحام خفی علی اقوام مجهوده علی غیر المرام
الثالث ما قال فی الفقه الابسط لا یطلب الله لاحتیاج فانه
الغنی عن العالمین من العبادشیئا من الطاعات لغرض وحاجة
ولا یفی شکر نعمة الطاعات القولیة والفعلیة والمالیة انما هم
یطلبون منه الخیر لاحتیاجهم الیه تعالی فکان الغنا لازم ذاته
لا یفارقه کذلک الاحتیاج للعباد الی ما عنده من الخیر وفیه اشارات
الی مسائل الاولی ان الزام التکالیف الشاقة علی العباد لیس
لاحتیاج بل لفضیلة تعالی علی العباد والیه اشار بتقیید نفی
الطلب بالاحتیاج مشیرا الی ان الطلب منهم لیحصل لهم تطویع
النفس الآبیة عن الانقیاد وتجریدها عن الشهوات النفسانیة
لیفوزوا بالسعادات الابدیة کما اشیر الیه بقوله تعالی کتب
علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون الثانیة ان
تعلیل الایجاب بالمنفعة ودفع المضرة مبنی علی کون افعاله تعالی
واحکامه معللة بالاغراض وهو فاسد لاستلزام کونها علة
لعلیة الفاعلیة والاحتیاج الیها فی العلیة والله الغنی عن العالمین
والیه اشار بقوله انما هم یطلبون منه الثالثة ان العبادة
حق الله علی العباد شکرا للنعم والالطاف فلا تکون الالطاف
واجبة والیه اشار بقوله وحق الله علیهم ان یعبدوه ولا یشرکوا به
شیئا لان نعمة الوجود والسلامة وما یترتب علیهما من النعم
المترادفة العامة الشاملة لاصناف اللطف والاصلح سبب
لایجاب الشکر بالتوحید والعبادة فهی حق واجب لله تعالی
فی ذمم الناس لا انفکاک لهم عن ادائه والخروج عن عهدته کما
یشعر به الحق ولو وجب علیه تعالی اللطف للعباد ورعایة الاصلح
لهم لما وجب علی العباد شکره لکونه ادائ للواجب علیه کمن یؤدی

دينا لازما عليه وهو باطل اتفاقا فاذا فعلوا ذلك المذكور
من التوحيد والعبادة فحقهم اى اثابت لهم عليه بمقتضى
وعده من فضله ان يغفر لهم لقوله سبحانه ان الحسنات
يذهبن السيئات وقوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم ويثيبهم عليه اى على ذلك المذكور بمقتضى الوعد بقوله
تعالى انا لا نضيع اجر من احسن عملا واشباله واصل الدليل ماخوذ
من قوله عليه الصلاة والسلام حق الله على العباد ان يعبدوه ولا
يشركوا به شيئا، وحق العباد على الله اذا فعلوا ذلك ان يدخلهم
الجنة رواه البخارى عن معاذ وانس واحمد والبزار عن
ابى هريرة وحذيفة وابن عساكر والسيوطى فى الجامع الكبير
عن معاذ وفيه اشارة الى ان الاعمال لو كانت سببا
موجبا للاثابة والعقاب لما تخلف واللازم باطل بالنص
الدال على تكفير الصغاير بالعبادات وعلى ما لا يستلزمها الاعمال
من المغفرة لعدم استلزامها وفاقا فهو من محض فضله تعالى
فكيف يتصور الظلم او البخل فى حقه سبحانه والرابع ما قال فى
رواية محمد وفى مسند الحارثى والخوارزمى قال عطا بن رباح
المكى القرشى سمع ابن عباس وابن عمر وابا هريرة وابا سعيد
الخدرى وجابرا روى عنه الجماعة كما فى تاريخ البخارى وهو
من شيوخ الامام قال فى حقه ما رايت افضل منه كما فى الميزان
للذهبى ولذا نقل عنه هذا البرهان لو حذب الله اهل سمواته
من الملائكة المطيعين فى جميع ما يؤمرون واهل ارضه من المطيعين
والعاصين اجمعين كما دل الاضافة حيث لا عهد لعذبهم
وهو غير ظالم لهم فى ذلك ولا ضار من غير استحقاق او جرى
عادة كما زعمه المعتزلة ولا واضع للشئ فى غير موضعه بخلوه عن
عن عاقبة حميدة اليس لهم على الطاعة بالايات التكوينية

والتنزيلية والهم ايّاها بتركيب العقول والاقدار على الاستدلال
وكشف حسن الطاعة على قلوبهم وصبرهم عليها بتوفيقهم للطاعة
وتوطين قلوبهم عليها المشار اليه بانزال السكينة اما هذه الامور
نعما جليلة واحساناً موصلة الى جزيل الكرامات انعم الله
بها عليهم من غير سبق لاستحقاقهم ومن غير وجوب عليه تعالى
اتفاق لعدم وجوب الابتداء بكمال العقل لاجل التكليف
عند البصريين منهم بل بفضله تعالى عندهم كابتداء الخلق كما في
الارشاد لامام الحرمين والمسايرة فلو طالبهم بشكر هذه النعم
الواجب عليهم باطباق العقل والنقل ما قدروا عليه وعجزوا
وفيه اشارة الى ان كل ما يفعله العبد من الطاعات لا يكافي
نعمة حياته المقارنة لها ولا نعمة اقداره اياه على ادائها
وغيرها من النعم السابغة لكثرتها وعظمها وحقارة افعال
العباد وقلتها بالنسبة اليها قال تعالى وان تعدوا نعمة الله
لا تحصوها وكان له ان يعذبهم بتقصيرهم شكر وهو غير ظالم لهم
فاشار الى انه لو منع اللطف والاصلح والعوض والاثابة كان
عدلا منه ومجازاة على التقصير في واجب الشكر لا ظلما او بخلا
او نقضا للغرض كما زعموا وفيه اشارات الى مسائل الاولى
انه لو فعل ذلك لكان حسنا مترتبا عليه عاقبة حميدة لكنه
ترك الى احسن منه وهو عفوه من فضله الثانية ان اصل
الرجاء ان مروي مرفوعا وموقوفا رواه احمد بن حنبل وابو داود
وابن ماجه بلفظ ان الله لو عذب اهل سمواته واهل ارضه
عذبهم وهو غير ظالم لهم ولو رحمهم كانت رحمته خيرا لهم من اعمالهم
الثالثة انه لما كان من الاحاد الغير المفيدة في المقام لم يسنده
عطاء بل اورده مبرهنا مفيدا للالزام الخامس ما قال في الفقه
الاكبر خلق الخلق اي المخلوقين من الثقلين بدلالة الخبر سليما

اي عافيا

ای خالیا من کسب الکفر والایمان لانهما لیسا من ذاتیات الانسی صر
ولا من لوازم تعیناتهم وفی تقدیم السلامة من الکفر اشعار
بالاهتمام والانسبیة للمقام • من اثبات التفضل علی الانام
فی التکوین سلیما عن اکبر الآثام • ثم خاطبهم ای اظهر تعلق لخطاب
لهم بارسال الرسل وامرهم بالایمان والطاعة بتبلیغهم ونهاهم
عن الکفر والسیئات بعد بلوغهم وخلق القدرة الصالحة للامرین
فیهم کما اشار الیه بثم وترتب الامر والنهی فکفر بعد نعمة السلامة
من کفر بفعله ای کسبه وسوء غلبته وانکاره للحق بعد ظهوره
بالآیات التکوینیة والتنزیلیة وجحوده ای نفی ما ثبت فی جبلته
من دلالة من فطرته کما اشیر الیه بقوله علیه الصلوة والسلام
کل مولود یولد علی الفطرة فابواه یهودانه او ینصرانه
او یمجسانه فخذلان الله اباه ای بسبب عدم توفیقه له وامن
من آمن بفعله ای کسبه من حسن عزمه واقراره بلسانه عند تمکنه
وتصدیقه بقلبه وکلامه فی نفسه کل ذلک من فعله ای من عزمه
ومن اقراره وتصدیقه بتوفیق الله اباه ونصرته له بتسهیل
ذلک له وکشف حسنه علی قلبه وفیه اشارة الی الاخذ من قوله
هو الذی خلقکم فمنکم کافر ومنکم مؤمن والله بما تعملون بصیر
ای خلقکم خلقا بدیعا حاویا لجمیع مبادی الکمالات ومع ذلک فبعضکم
مختار للکفر کاسب له علی خلاف ما استدعته خلقته وبعضکم مختار
للایمان کاسب له وکان الواجب علیکم جمیعا ان تکونوا مختارین
للایمان شاکرین لنعمه تعالی وفیه اشارات الی مسائل الاولی
ان التوفیق هو النصرة والتیسیر والیه اشار بعطف التفسیر
لا خلق قدرة الطاعة کما ذهب الیه المحدثون ووافقهم الاشعری
وان لم یقل بتاثیر القدرة ولا خلق الطاعة کما ذهب الیه امام الحرمین
ومن تبعه لان القدرة صالحة للضدین والطاعة متوقفة علی

على التوفيق فهو سببها الثانية ان الخذلان عدم النصرة فبينهما
تقابل العدم والملكة دون التضاد كما ظن واليه اشار بالتقابل
بين الخذلان والتوفيق وبيانه بالنصرة الثالثة منع وجوب
اقصى اللطف وغاية مقدور الالطاف واليه اشار
بقوله فكفر من كفر بفعله وجحوده بخذلان الله اياه لانه لو اعطى
الكفار غاية مقدوره من المصالح والالطاف فقد سوى
بين الاخيار والكفار في الاحسان ورجع فضل الاخيار
الى محض الاختيار من غير امتنان فهو باطل اتفاقا واليه
اشار بقوله وآمن من امن بفعله وتصديقه كل ذلك بتوفيق
الله اياه ونصرته له ولزم عدم قدرته على اصلاحهم وهديتهم
اذ لو كان تخليدهم في النار معلوما له وقوع خلاف معلومه محال
فلا تتعلق به القدرة كما في البصرة والمسابرة وان منعهم بعض
المصالح والالطاف فقد ترك الواجب ولزم الظلم على
اصلهم ولانه يجب حينئذ سلب القدرة عنهم رأسا لكونه اصلح
لهم بل عدم ابقائهم الى بلوغهم والواقع خلافه واليه اشار بقوله
خلق الخلق سليما من الكفر والايمان ثم خاطبهم وامرهم ونهاهم
ومنه اخذ الاشعري الزام استاذه الجبائي فقال له لو ان صبيا
مات فرأى منزلة رفيعة لبالغ مسلم فقال يا رب لم لم تدم حياتي
حتى ابلغ فاجتهد مثله قال يقول الله تعالى له علمت انك
لو بلغت عصيت فكان الاصلح الموت في الصبا قال فينادي
الكفار من دركات النار يا الهنا لما علمت انا اذا بلغنا عصينا
فهلا امتنا في الصبا فانقطع الجبائي وتاب الاشعري عن
الاعتزال كما في المسابرة وهو اظهر مما في المواقف وغيره انه
ناظره في ثلثة اخوة مات احدهم مطيعا والاخر عاصيا والثالث
صغيرا واورد عليه في قول العاصي يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اعصيك

فلا اوخل النار لما يجيئ ان لهم دفع الالزام بان اماتته للصغير
فى صغره للعلم بانه لو بلغ لكفر واضل غيره فاماتته لمصلحة الغير
سيما اذا كان الغير كثيرا لظهور رجحانه وليس فى ابقاء العاصى
ذلك لكنه خيال باطل لانه يلزمهم منع النفع عمن لا جناية له لاصلاح
غيره وهو ظلم عندهم ونقصه فان مذهبهم وجوب الاصلح
بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه
الفلاسفة فى نظام العالم كما فى شرح العضدية وغيره وانه
لو منعه لذلك فكيف لم يمت قبل البلوغ فرعون وزردشت
وغيرهما من المضلين لاصلاح كثير من العالمين كما فى التبصرة
وشرح المقاصد ومن التبجح بالمندفع الواضح ما قيل لا اقدار
ان اكتم الحق وان كان على وهو خير عصام يعتصم به لدى
ان للجبائى ان يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب
تركه حفظ اصلح آخر موجه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان
اماتته الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع على
موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت
الاصلح له ولعله كان فى نسله صلحاء كان الاصلح لهم ايجادهم
فلرعاية الكثيرين فات الاصلح ولما كان الخذلان فى سلب
الايمان يتراءى منافيا لما قرره من البيان تعرض لدفعه
بقوله ولا يجوز ان نعتقد ونقول يسلب الله الايمان و
التصديق القلبى من عبد مؤمن قهرا من غير ان يترك العبد
باختياره ومباشرته لاسباب الكفر وكل العبد يدع الايمان اى
يتركه اختيارا وعزما على الكفر بخذلان الله تعالى اياه فاذا ترك
العبد التصديق اختيارا يسلب منه الايمان والتصديق
ويستولى على قلبه الشيطان بتسليط الله تعالى وفيه اشارة الى
الاخذ من قوله تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا

الامن ابتحك من الغاوين والى ان الخذلان وتسليط الشيطان
عدل منه تعالى مجازاة على سوء عزم العبد واختياره للكفر
وفيه اشارات الى مسائل الاولى الرد على المعتزلة المنكرين
للتسليط وقد احتج اصحابنا بقوله انا جعلنا الشياطين
اولياء للذين لا يؤمنون على انه تعالى هو الذى سلط الشيطان
عليهم حتى اضلتهم واغوتهم وتاكد هذا النص بقوله تعالى
انا ارسلنا الشياطين على الكافرين وحمله المعتزلة على الحكم
بان الشيطان ولى لمن لا يؤمن وحملوا الارسال على التخلية
بين الشياطين وبينهم ورد بانه اذا قيل ان فلانا جعل هذا
الثوب ابيض لم يفهم منه انه حكم بذلك فوجب حمل الجعل على التاثير
والتحصيل لا على مجرد الحكم كما فى التفسير الكبير فى سورة الاعراف
وفى النيسابورى اكثر المسلمين على ان الشيطان لا يبعد ان يكون
قويا على الصرع والقتل والايذاء بتقدير الله تعالى كما دل قوله
تعالى كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس وفى حديث
اسامة بن زيد ان امراة اتت بابن لها فقالت يا رسول الله
هذا ابنى ما افاق من يوم ولدته الى يومى هذا فاخذه رسول الله
صلى الله عليه وسلم فوضعه فيما بين صدره وواسط الرحل
ثم تفل فى فيه وقال اخرج يا عدو الله فانى رسول الله ثم
ناولها اياه وقال خذيه فلا باس عليه رواه البيهقى وابو يعلى
وابو نعيم عنه ورواه احمد بن حنبل وابو داود والطبرانى
من حديث ام ابان واختاره الاشعرى والباقلانى كما فى
لقط المرجان للسيوطى وغيره وصرح به الامام ابو المعين
فى بحر الكلام الثانية انه لو وجب اللطف ورعاية الاصلح
عليه تعالى لما ترك ذلك فى حق احد بخذلانه وتسليط الشيطان
بل ما ابقى الشيطان وذريته واليها اشار بقوله فاذا ترك

فحينئذ ليسلب منه الشيطان ولو وجب وابقاه لزم كون
امانة الانبياء والعلماء المرشدين بعد حين وتبقية الشيطان
وذريانه المضلين الى يوم الدين اصلح للعباد الثالثة
لا يمكن القول بوجوب الاصلح الا مع القول بان كل ما وقع
في الدارين هو الاصلح للعباد والامر بخلافه والبه اشار
بقوله ولكن العبد يدع الايمان وقد صرح امام الحرمين
بفهم هذا المعنى من كلام الكعبي فاد لسان الحال في كل ناد
انه لو وجب على الله الاصلح واللطف بالعباد لما ضلت
المعتزلة طريق الرشاد **فصل** لما بين من خصوصيات
التكوين التفضل العام للعالمين شرع في بيان بعض منها
عام كذلك للعالمين **وقال في الوصية والله خالق العباد**
ورازقهم اي معطي رزقهم المقدر في مدة حياتهم واراد
بالعباد ما يشتمل البهايم تغليبا كما في شرح المقاصد **ومميتهم**
اي خالق الموت فيهم في اجلهم وآخر مدة قدرت لحياتهم
والرزق بمعنى المرزوق ما انتفع به الحي سواء كان ه
بالتغذي او بغيره مباحا كان او حراما كا دل الاطلاق
وقيل ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة عندنا
والمملوك عند المعتزلة وهو يختص بالمباح فيصير النزاع فيه
لفظيا كما قال الرستغفني ومن تبعه منا والاستاد ابو
اسحاق ومن تبعه من الاشاعرة وليس بصواب كما ظن
فان اقامة البراهين في كتب الاكثرين تدل على انه نزاع
معنوي في مطلق الرزق والمتربى به كالمملوك بعض
من محل النزاع وصرح به الآمدي والامام الرازي وشارح
المواقف والمقاصد ومن فسره بالمتغذى به من مشايخنا
كصاحب التبصرة والكفاية والاعتماد فقد تسامح فيه اعتمادا

على التصريح بالتعميم ففي التبصرة ان الرزق يقع عندنا
على الغذاء والملك جميعا وفي الكفاية انه يقع عندنا على
الملك والماكول والمدد الذي يصل الى العبد بواسطته
ويدل على انه لا يختص بالمتربي به انه مأمور بالانفاق من
الرزق والمتربي به ليس كذلك كما في التفسير الكبير ولا يندفع
بالحمل على المجاز بالاطلاق على ما هو بصدده لان الامر به
عام لما ليس كذلك وتخصيص العرف به ممنوع وقالت المعتزلة
ليس الحرام المنتفع به رزقا وينتفع الشخص برزق غيره
تمسكا بانه لو كان رزقا لما جاز دفعه عنه ولا الذم ولا العقاب عليه
وبان الرزق يحصل من افعالهم وملك لهم والملك لا يثبت
في الحرام كما في التبصرة والتسديد وسياتي جوابه واما الاماتة
في الوقت الذي علم الله في الازل وقدر بطلان الحياة فيه
فهو ايضا بفعله تعالى وخلقه سواء كان الحيوان مقتولا
او لا وهو واحد لا تعدد ولا معلق فيه كما دل الاطلاق
وقال اكثر المعتزلة ان موت المقتول تولد من فعل القاتل فهو
من افعاله لا فعل الله فانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله
فهو متعدد وادعوا فيه الضرورة واستشهدوا عليها بذم
القاتل ولو كان ميتا باجله الذي قدر الله له لمات وان لم يقتله
فهو لم يجب حينئذ بفعله امر الا مباشرة ولا توليدا فكان
لا يستحق الذم عقلا ولا شرعا وهو باطل قطعا وايدوا بقوله
عليه الصلوة والسلام لا يزيد في العمر الا البر ونحوه من النقليات
وسياتي جوابه وقال كثير من المحدثين ان الاجل متعدد منجز ومعلق
بان يثبت في صحيفة الملائكة مطلقا وفي علم الله مقيدا بنحو الصلة
والصدقة ويؤل الى علم الله تعالى متمسكين بقوله تعالى يمحو الله
ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وقوله ثم قضى اجلا واجل مسمى

عنده وقوله وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب
وبحديث الزيادة ونحوه وسيأتي في جوابه وليس القول به من الاد
في شيء كما ظن واستدل الامام على كون الرزق والاجل مطلقا
من الله تعالى معينين بتقديره مشيرا الى دفع تمسك المخالفين
بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله في الوصية بقوله تعالى الله الذي
خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم فان الله اثبت له لوازم الالوهية
وخواصها ونفاها عما عداه موكدا بالانكار بقوله هل من
شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء مستثنيا منه تنزيهه عن الشركاء
بقوله سبحانه وتعالى عما يشركون كما في البيضاوي وفيه اشارات
الى مسائل الاولى ان الرزق مباحا كان او حراما والامانة في الاجل
بقتل كان او لا بخلقه تعالى وتقديره وفعله وتعيينه دون احد
غيره كما دل الاضافة اليه تعالى والنفي عن الغير سواء كان الانتفاع
والامانة متعلق الذم والعقاب على الكاسب لسوء اختياره
واقدامه اولا كما دل الاطلاق ودعوى الضرورة غير مسموعة في
المقام المنازعة سيما بمقابلة القطعيات الثابتة انه ليس التقدير
ان زيدا اذا فعل كذا او لم يكن كذا طال عمره والا لان الواقع
بخلقه تعالى احدهما معينا فيكون مقدرا بتقدير الله تعالى وليس
في صرفه او جلبه تاثير لاحد كما صرح به في التعديل وغيره واليه
اشير بقوله تعالى ثم يميتكم فانه بمعنى يخلق الموت او يقدره فيكم
وعلى كلا المعنيين يتوقف على العلم المتعلق باحدهما معينا الثالثة
ان في العدول عن الاستدلال المشهور من ان الحرام لو لم يكن رزقا
لم يكن المتغذي به طول عمره مرزوقا واللازم بط بقوله هو ومن
دابة في الارض الا على الله رزقها فانه يدل على وصول الرزق الموعود
لكل احد اشارة الى ورود المنع عليه بعدم استلزام انتفاء الخاص
انتفاء العام فلا يلزم عدم كونه مرزوقا لانتفاعه بالاشياء

المباحة سيما الخسيسة وانه ان لم يجد عيره فلا حرمة للاضطراره
وان وجد واعرض عنه لسوء اختياره فلا يلزم عدم وصول
الرزق اليه والثاني ما قال في رواية محمد والحافظ طلحة وابي
عبد الله بن خسرو البلخي والقاضي ابي عبد الله محمد الخوارزمي
حدثني يزيد بن عبد الرحمن الاودي عن عبد الله بن مسعود
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يكون النطفة اي توجد
في الرحم اربعين ليلة ثم مضغة اي قطعة لحم قدر ما يمضغ اربعين ليلة
اي بعد ما كانت علقة في مدة اربعين ليلة كما رواه البخاري
ومسلم وغيرهما عن ابن مسعود وسياتي تفصيل المقام وبيان
وجوه المرام ثم يبعث الله ملكا اي يحرر ويتم مادة خلقه كما فسره
روايتهما ثم يجمع خلقه فيقول الملك اي يريد الله الملك
قبل ان ينفخ فيه الروح فيقول مستكشفا للقضاء السابق طالبا
لاظهاره للملائكة اي رب اذكر او انثى اسعيد
اي من وجبت له الجنة ام شقي اي من وجبت له النار ما اجله اي مدة
حياته المقدرة له ما رزقه اي ما ينتفع به في حياته ما اثره اي عمله
بيان لسعادته وشقاوته فيكتب روي على صيغة المعلوم والمجهول
ما يريد الله تعالى به مما ذكر من الاحوال والرزق والاجل فالسعيد
من وعظ بغيره اي وفق للخيرات بالاستدلال بحال غيره وما ادى
اليه امره لدلالته على سبق القضاء بالسعادة في حقه والشقي
من شقي في بطن امه اي قدر له الشقاوة في رحم امه فهو من قبيل
ذكر الكل وارادة الجزء وفيه اشارات الى مسايل الاداي
بيان ان الاعمال امارات وليست بموجبات واليه اشير بقوله
فالسعيد من وعظ بغيره فان مصير الامور في النهاية الى ما جرى
القدر في البداية لكن لا يخرجه عن القابلية فتقدير السعادة له
قبل ان يولد لا يدخله في حيز ضرورة السعادة وكذا تقدير الشقاوة

مطلب ان العمل امارة

لا يخرجه عن قابلية السعادة كما دل عليه قوله عليه الصلوة والسلام
كل مولود يولد على الفطرة و ذلك لان التقدير تابع للعلم
التابع للمعلوم في الالهية الثانية انه حديث مشهور واليه اشار
بالاستدلال به في الاعتقاد فانه روى القدر المشترك منه سبعة عشر
من الصحابة امير المومنين عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس وحذيفة
ابن اسد وابو ذر وابو هريرة وانس بن عمير وعايشة وغيرهم
رضي الله تعالى عنهم وروى عنهم باكثر من اربعين طريقا كما سبأتي
وهو دال على كتب الرزق والاجل مطلقا اي اثباته وتعيينه
كما اراده الله تعالى سواء كان رزقه مباحا اولا واجله بقتل اولا
متعلقا للذم والعقاب للكاسب بسوء الاختيار والاقدام اولا
الثالثة ان الاجل ليس منه في صحيفة الملائكة غير ما في ارادة الله
وعلمه وعلى انه واحد لا يجري فيه المحو والاثبات واليه اشار
بقوله فيكتب ما يريد الله به حيث دل على كتب ما تعلق به الارادة
على الاستمرار المدلول من الصيغة الرابعة ان رزق كل احد معين له
لا ينتفع به غيره ولا يملكه لغيره الا عند فناده وانتفاعه به وخروجه
من رزقه واليه اشار باضافة الرزق اليه واشار الى دفع
تمسكهم بظواهر النصوص بقوله في رواية المذكورين فيقول ما
روى عبد الله بن عيسى عن عبد الله بن ابي الجعد عن ثوبان
رضي الله عنه مولى رسول الله عنه عليه الصلوة والسلام انه قال
لا يزيد في العمر الا دعاء ولا يرد القدر الا البر فانه يطيبه
كانه يزيد فيه ولا يرد القدر اي ما يخاف نزوله وتبدو طلائعه
واماراته من المكاره والفتن ويكون القضاء الالهي جازما
بان يصان عنه العبد الموفق للدعاء فاذا اتى به حرس من حلول
ذلك فيكون دعائه كالراد لما كان يظن حلوله ويتوقع نزوله
فكانه لا يرده الا الدعاء وان العبد ليحرم اي يمنع الرزق

اى بركته اوسعته او اشكر عليه بالذنب يصيبه اى يشوم كسبه
للذنب يمنع بركة الرزق لا نفس الرزق المقدر لما رواه الحاكم
والبيهقى عن ابن مسعود والطبرانى وابو نعيم عن ابى امامة
عنه عليه الصلوة والسلام انه قال ان نفسا لن تموت
حتى تستكمل رزقها والحديث رواه بتمامه احمد بن حنبل
والنسائى وابن ماجه وابن حبان والطبرانى والحاكم وابو يعلى
وابن منيع والضياء المقدسى والدولابى عن ثوبان رضى الله عنه
ورواه الترمذى والحاكم عن سلمان الفارسى سوى الجملة الاخيرة
وفيه اشارات الى مسائل الاولى انه خبر واحد والاحاد كالظواهر
تاول بما ترجع الى المحكمات ومشهورات الروايات واليه اشار
بالتاويل فلا يثبت بها نقص الرزق المقدر وعدم وصول كله
وتعدد الاجل وازديادة عن المقدر بنحو صلة او صدقة
او غير ذلك من وجوه البر فالمراد بالزيادة والحرمان منها
لازمها ما ذكرنا من الخير والبركة والراحة وعدمها كما يجوز ارادة
اللازم فى قولهم ذكر الفتى عمره الثانى وكشف عنه قوله
عليه الصلوة والسلام لن يؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها ولكن
زيادة العمر ذرية صالحة يرزقها العبد يدعو له بعد موته فيلحقه
دعاؤه فى قبره فذلك الزيادة فى العمر رواه الحافظان
ابن النجار والسيوطى عن ابى الدرداء عنه صلى الله عليه وسلم
الثانية ان الرزق والاجل مخصصان من عموم قوله تعالى
يمحو الله ما يشاء ويثبت واليه اشار بالحكم تاويل الحديث
مع موافقته لعموم الآية ولم يجعله على بيانه الثالثة ان الاجل
واحد وما يدل على تعدده او تغيره ماؤل واليه اشار بتفريع
التاويل فالاجل المقضى محمول على الموت والاجل المسمى عنده
على البعث من القبور كما عليه الجمهور لحكم قوله تعالى وما كان لنفس

ان تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا وقوله فاذا جاء اجلهم
لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون اذا قدر وتعلق التقدير به
لان المجئ لازم له وبعد المجئ لا يتصور التقدم فلا يحتاج الى صرف
العطف الى المجموع كما فى امالى المحقق ابن الحاجب وقوله تعالى وما يعمر
من معمر ولا ينقص من عمره الا فى كتاب محمول على ارادة النقص
عن الخير والبركة كما فى شرح المقاصد او ماول بارجاع الضمير
الى مطلق العمر لا الشخص المعمر بعينه كما يقال لى درهم ونصفه
اى لا ينقص عمر شخص من اعمارنا ضرابه الا فى كتاب كما فى التبصرة
والكفاية وغيرها وعليه جمهور المفسرين وتصحيح الارجاع الى
الشخص المعمر بعينه مع وحدة الاجل كما ظن بناء على انه مقدر
بالانفاس المعدودة دون الازمان المحدودة واختلاف
الانفاس بالسرعة والبطوء بحسب الصحة والراحة والمرض
والآفة ليس بذاك لان التقدير تابع للعلم الشامل للزمانيات
وازمنتها وان كان متعاليا عن التغاير بتغير الازمان فيشمل
الازمان المحدودة الواقعة فيها الانفاس المعدودة لان
التقدير بمعنى التخصيص الذى هو نتيجة الارادة التابعة للعلم
او نتيجة الحكمة التابعة له كما فى التعديل وغيره والثالث ما
قال فى الوصية والكسب اى كرى ما فيه اجتلاب نفع وتحصيل
حظ كما فى المفردات وجمع المال من الحلال حلال اى ما دون فيه
شرعا مستعار من حل العقدة كما فى المفردات وفيه اشارة الى
الرد على المتقشفة المابعين عن الكسب كما فى بحر الكلام وجمع
المال من الحرام حرام اى ممنوع عنه شرعا وفيه اشارة الى ان
ما ورد فى ذم جمعه محمول على الجمع من الحرام وفيه اشارات الى مسائل
الاولى ان مطلق الكسب يشمل الجمع من الحلال وهو يجب عند
الحاجة لقوله عليه الصلوة والسلام كسب الحلال فريضة بعد الفريضة

رواه الطبرانی والبیهقی عن ابن مسعود عنه علیه الصلوة والسلام
ویستحب عند قصد التوسعة علی نفسه وعیاله ویباح عند
قصد التکثیر من غیر ارتکاب منهی عنه کما دل لاطلاق الثانیه
انه یشمل الجمع من الحرام وغیر الملک وهو عند ارتکاب المنهی عنه
کالغصب والسرقة والربوا والیه اشار باطلاق الحرام،
الثالثة ان جواز الدفع عنه والذم والعقاب انما هو باعتبار
الکسب وسوء الاختیار والیه اشار بالجمع فلا یلزم ان لا یکون
رزق والله سبحانه وعد لعباده الرزق المطلق الا انه جعل اسبابه
الارزاق بایدی العباد وامرهم ان یطلبوها من وجوه حلها
بالاسباب التی جوز مباشرتها والجمع بها والیه اشار بالکسب
فاذا اقدم العبد بهواه وطلب الرزق من غیر وجهه والجمع من
غیر حله اوصل الله الیه من ذلک الوجه بناء علی اختیاره ویتحقق
ما وعده الله تعالی من ایصال الرزق ولکنه لیسخن عقابه علی سوء
اختیاره ومخالفة امره کما فی الکفایة والتسدید **فصل**
ولما بین من خصوصیات التکوین ما یعم العالمین شرع فی بعض
منها خاص بالعاملین وذکر منها ما یتوقف علیه العمل **قال فی**
الوصیة والاستطاعة مع الفعل وهی جملة ما یتمکن به العبد من الفعل
اذا انضم الیها اختیاره الصالحة للضدین علی البدل کما فی التعدیل
وغیره فهی عبارة عن امور بعضها عدمی وهو سلامة الاسباب
والآلات الظاهرة کسلامة اللسان عن الخرس والید عن الشلل
والبدن عن المرض لعدم تصور صدور الافعال بتلک العلل
کما فی التسدید وغیره وبعضها وجودی وهو تیسیر الاسباب
الخفیة من خلق الشعور والقدرة وسائر ما یتوقف علیه
الاختیار فان الفعل الاختیاری مسبوق بخمسة امور العلم
والارادة والقدرة والقصد المصمم والایجاد کما فی الصحائف

وبعضها

وبعضها وجودي وعرض وهو اختيار الفاعل وارادته من تلك
الجملة كما اشار الى جميع تلك الامور بقوله تعالى من كان يريد العاجلة
عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصليها مذموما
مدحورا ومن اراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فاولئك
كان سعيهم مشكورا كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان
عطاء ربك محظورا حيث دل بطريق الاحتباك وترتيب خلق امور
العاجلة والاجلة على ارادة العبد وسعيه اليها وكونها بالامداد
بسلامة الاسباب والآلات وتيسير الاسباب الخفيات من عطائه
تعالى كما هو الظاهر من اطلاق الامداد وشموله على ان حصول
مطالب الدنيا والاخرة عند ارادة العبد بخلقه تعالى فيمن اراد
بحسب جرى عادته وعلى ان الحصول موقوف على مشيئته تعالى
فلذا قد تتخلف المراد عن ارادة العباد وعلى ان المذمومية
واستحقاق الجحيم لسوء ارادة العبد وصرفها الى المعصية والمشكورية
واستحقاق النعيم المقيم لحسن ارادة العبد وصرفها الى الطاعة
فلله الحجة البالغة كما اشير اليه في تفسير العلامة ابن الكمال فلا تجه
ما ظن ان المرجح بالقدرة في حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء
فهو معقول وان كان الى امر آخر ففيه النزاع وذلك الجملة هي المرادة
بما في البتصرة وغيرها من ان الاستطاعة الحقيقية عرض يخلقه الله
تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية فانه تسمية للمركب
بأحد اجزائه وفيه اشارات الى مسائل الاولى انها مقارنة للفعل
بمعنى كونها مع الفعل ان المجموع المركب مما يمكن به الفاعل من الفعل
مع اختياره اي ترجيحه الطرف المعين من الطرفين الممكن فيهما
مقارن للهيئة الحاصلة بالمصدر لكونه علة لها وامتناع
تخلف المعلول عن علته التامة كما صرح به في البتصرة والتعديل
والتلويح وغيرها لا شرط لها كما ظن ونسب الى بعض اصحابنا

فان ما قالوه انما هو فی الاستطاعة المجازیة المشروطها
التکلیف الثانیة ان فی ذکرها علی وجه الثبوت دون البرهنة
علی انیتها اشارة الی ان طریق معرفتها الوجدان و اخباره
الاشاعرة فان العاقل یجد من نفسه ان له صفة یتمکن بها
من الفعل والترک بالنظر الی نفس حرکة البطش مع قطع النظر
عن الامور الخارجیة بخلاف حرکة المرتعش فلا یجد ما ظنّ
ان الاختیار قبل الفعل باطل عندکم ومعه ممتنع لامتناع العدم حال
الوجود و ایضا حصول الحرکة حال ما خلقه الله تعالی ضروری وقبله
محال فابن الاختیار و ایضا حصول الفعل عند استواء الدواعی
محال و عند عدم الاستواء یجب الراجح ولم یمتنع المرجوح فلا یثبت
الممکنة فان جمیع ما ذکره لا ینافی تساوی الطرفین بالنظر الی
نفس القدرة کما فی شرح المقاصد الثالثة ان الوجدان یدل
علی کونها صفة زائدة علی المزاج الذی هو آثاره من الکیفیات
المحسوسة وعلی سلامة البنیة کما ذهب الیه بشر بن المعتمر الرابعة
انه یدل علی انها لیست من قبیل الاجرام کما ذهب الیه ضرار وهشام
من المعتزلة حیث قالا القدرة بعض القادر ای القدرة علی
البطش هی الید السلیمة والقدرة علی المشی هی الرجل السلیمة
وعلی انها لیست بعض المقدور کما ذهب الیه بعضهم کما فی المواقف
وغیره واشار الی صلاحیة الاستطاعة الحقیقیة للضدین
علی البدل وقال فی بعض نسخ الفقه الابسط والتی یعمل بها
العبد المعصیة المنهی عنها هی بعینها لا بمثلها ولا بمعنی
الاستطاعة السابقة کما صرح به فی التعدیل وغیره تصلح لان
یعمل بها الطاعة التی مورَ بها بدل تلک المعصیة فانها قدرة
کلیة تقارن احدهما علی البدل ورواه عن الامام فی المقالات
الماتریدیة والبتصرة والکفایة والتعدیل والاعتماد واختاره

الامام

الامام القلانسي وابن شريح البغدادي كما في التبصرة البغدادية
والنسفية واختاره كثير من الاشاعرة كما في شرح المواقف
خلافا للاشعري وجمهور اصحابه ووافقهم بعض الماتريدية و
البخارية ويتمسكوا فيه بوجوه الاول انها لو تعلقت بالضدين
لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما
الثاني ان ما يجده عند صدور احد المقدورين منا مغايرة
لما يجده عند صدور الآخر كما في شرح المواقف الثالث انها
لو صلحت لهما لزم قدرة العصاة في الكافر والخذلان في المؤمن
او كل منهما في وقت واحد واللازم باطل لبطلان الوصف
بذلك اجماعا كما في التبصرة والتسديد وسياتي جواب الكل
وفي الكلام اشارة الى ان التكليف بالطاعة مع القدرة
فلا تكليف بما لا يطاق ولا يمكن منه بمعنى استحقاق العذاب
على الترك ولا يجوزه العقل لمنافاته لحكمته تعالى كما في التبصرة
والتعديل والتسديد والتوضيح واوضحه الامام بقوله
بعده لو كان بعد الفعل لكان من المحال لانه حصول بلا استطاعة
ولا طاقة وبقوله والله لا يكلف العباد ما لا يطيقون و
واختاره من الاشاعرة الاستاذ ابو اسحاق كما في التبصرة
وغيرها وابو حامد الاسفرائيني كما في شرح السبكي لعقيدة
ابي منصور خلافا للاشعري وجمهور اصحابه فان الاشعري
صرح في كتابه المسمى بالنوادر ان تكليف ما لا يطاق جائز
وان الله سبحانه لو اراد عبده بالجمع بين الضدين لم يكن
سفيها ولا مستحيلا كما في التبصرة النسفية في فصل صلاحية
القدرة للضدين وصرح به امام الحرمين في الارشاد حيث
قال فان قيل ما جوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق
وقوعه شرعا قلنا عند شيخنا ذلك واقع سمعا فان الرب تعالى

فان الرب تعالى امر ابا لهب بان يصدق محمدا ويومن به فی
جميع مايخبر عنه وقد اخبر عنه بانه لايومن فقد امره ان يصدقه
بانه لايصدقه وذلك جمع بين النقيضين وهكذا ذكر الامام
الرازی فی المطالب العالية وتحرير محل النزاع ان مالايطاق
عندهم اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب
الحقايق وجمع الضدين واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون
ممكنا لنفسه لكن لايجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرطه
كخلق الجسم والصعود الى السماء اولايجوز وقوعه عنه
لوجود مانع عنه من علم الله تعالى انه لايقع او اخباره بذلك
ولانزاع فی وقوع التكليف بالقسم الاخير لتكليف العصاة
والكفار لكنه ليس بتكليف بمالايطاق عندنا لان العبد
قادر على القصد وصرف الاختيار اليه والاخبار بالشی
تابع للعلم به التابع للمعلوم فی الماهية كما سياتی الاشارة اليه
واما القسمان الاولان فجمهورهم على عدم وقوع التكليف به
والايات ناطقة به ويجوز التكليف به عند بعضهم وقال
بعضهم بجواز التكليف بالقسم الثانی دون الاول
وبعضهم بوقوع التكليف بما يرجع الى القسم الاول كما مر من
الارشاد والمطالب العالية وذكره الآمدی وغيره ٥
فلا اجماع على عدم التكليف به كما قيل ولا يحصر الجواز عندهم
على الثانی بل صرح البيضاوی فی مرصاد الافهام بانه انما
النزاع فی الممتنع لذاته وليس منسوبا الى الاشعری لقوله بعدم
تاثير قدرة العبد وكون الاستطاعة مع الفعل والتكليف قبله
كما قبل لاستلزامه كون جميع التكاليف تكليفا بمالايطاق
ولم يقل به احد بل لثبوت تصريحه بذلك فی كتاب النوادر
والقول بان تجويز التكليف به فرع تصوره وان من اصحابنا

لروز

من قال به ينافي القول بان كثيرا من اولهم نصب لها في عمر
محل النزاع وقد استدلوا عليه بوجوه الاول انه لم يجز تكليف
العباد ما لا يطيقونه لما جاز منهم سوال دفعه وقد جوزه الله تعالى
في قوله ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به كما في قواعد الغزالي
وانما يستفاد عما يقع في الجملة الثاني ما مر من الارشاد
وغيره من تكليف من اخبر انه لا يومن وامره بان يومن
بانه لا يومن كابي لهب الثالث ان الامر بتحصيل الايمان
مع العلم بعدمه امر بجمع الوجود والعدم لاستحالة وجود
الايمان مع العلم بعدمه ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة
وذلك بعدم الايمان كما في المطالب العالية وسياتي جواب
الكل واشار الى نفي سبق الاستطاعة الحقيقية على الفعل
ردا على الكرامية والمعتزلة وقال في الوصية لا توجد قبل
الفعل كما قاله اكثر المعتزلة وتبعهم الكرامية ولا بعده
كما يلزم من قال منهم ان القدرة بعض المقدور لان تحقق
البعض من المقدور من حيث هو بعضه بعد تحققه تمسكوا
بان القدرة لو لم تتعلق بالفعل الا حال وجوده وحدوثه
لزم محالات الاول جمع المتنافيين لان القدرة وكونها
مع الفعل متنافيان اذ القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها
لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل
يلزمه ان يستغني عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل
موجودا فلا حاجة اليها لان يدخل من العدم الى الوجود
وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة
لا تكون مع الفعل كما في شرح التجريد الثاني قدم جميع الممكنات
الواقعة بقدرة الله القديمة كما قلتم لان المقارن للازلي
ازلي بالضرورة الثالث بطلان التكليف بالفعل لان

لان التكليف انما يكون قبل حصوله ضرورة امتناع تكليف
الحاصل فاذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع
التكاليف الواقعة تكليف مالا يطاق وهو غير جائز
في الكل بالاتفاق والرابع لزوم ايجاد الموجود وتحصيل
الحاصل لان هذا معنى تعلق القدرة كما شرح المقاصد
وغيره واشار الامام الى اثبات المرام من مقارنة
الاستطاعة الحقيقية للفعل وصلاحيتها للضدين
وعدم جواز التكليف بما لا يطاق مع الاشارة الى جواب
متمسكات المخالفين فيها بوجوه الاول ما اشار اليه
بقوله في الوصية لانه اى ما يستطاع به لو كان قبل الفعل و
من جملته عرض لا يبقى زمانين كما مر فلم يحتج الى وجود
قدرة مقارنة للفعل لكان العبد في فعله مستغنيا عن
فضل الله تعالى واعانته القدرة وقت الحاجة الى القدرة
ضرورة احتياج المعلول الى العلة وعدم بقاء الحالة
الممكن بها السابقة من حيث هي جملة وهذا اى استغناء
العبد عن فضله تعالى خلاف حكم النص بقوله تعالى والله
الغني عن العالمين وغناه لازم ذاته الواجب الوجود وانتم
الفقرا الى فضله والاحتياج اليه تعالى لازم لكم لا يفارقكم
ضرورة لزوم الامكان للممكن والله خلق الخلق والحال انه
لم يكن لهم طاقة على الفعل مطلقا لانهم ضعفا بمعنى الامكان
عاجزون حينئذ عن طاعة او عصيان ثم تفضل عليهم بالاقدار
والتمكين من العلم والاختيار فاشار الى ان الاستطاعة
لو كانت قبل الفعل لزم وجود المقدور بدون القدرة
واستغناء المعلول عن العلة اذ لا يحصل الفعل بالقدرة
السابقة الزايلة بل لا بد من القدرة الى حالة للعباد

لقا

مقارنة للعقل وكون الشئ معلولا ومستغنيا عن العلة متنافيان
واليه اشار بقوله لكان العبد مستغنيا عن الله تعالى وقت
الحاجة والى ان قدرة الباري تعالى بخلاف قدرة العباد
لانها ازلية دايمة ولبست من قبيل الاعراض واليه اشار
بقوله والله خلق الخلق ولم يكن لهم طاقة فلا يلزم قدم
الممكنات لانه انما يتم لو كانت القدرة القديمة والحادثة
متماثلين ليلزم من كون الثانية مع الفعل لاقبله كون الاولى
كذلك وكونها قديمة ثابتة لاينافي كون تعلقها الظاهري
دون العلمي حادثا مقارنا فلا يلزم من تعلقها مع الفعل
قدم الحوادث كما زعموا بخلاف قدرة العبد فانها عرض
لا يبقى زمانين عندنا وعند جمهورهم حتى يقارن تعلقها
كما ظن الثاني ما اشار اليه بقوله فيها **ولو كان** ما يستطاع
بعد الفعل اي لم يقارنها **لكان** حصول مطلق الفعل **من**
المحال اي مما جمع فيه بين النقيضين كما في المفردات **لانه حصول**
بلا استطاعة وطاقة على الفعل مطلقا وحصول المعلول
بدون العلة محال بالضرورة فاشار الى ان الاستطاعة
يستحيل تعلقها بالفعل الحاصل بدونها فلم تكن مقارنة
للفعل بطل التكليف به مطلق لكونه تكليفا بما لا يطاق
وكان الحصول من المحال لان السابقة كاللاحقة في الانعدام
وقت الحاجة لكونها عرضا لا يبقى واليه اشار بالتعرض لعدم
الطاقة لولا المقارنة والى ان المحال ايجاد الموجود لوجود
حاصل بغير هذا الايجاد واما بهذا الايجاد فلا واليه اشار
بالاستحالة بالتعرض للاستحالة لو كان بعد ايجاد الفعل
الثالث ما اشار اليه فيما رواه الامام عبد الله الحارثي
في الكشف والامام ابو الحسن ظهير الدين المرغيناني والامام

ابو عبد الله الضبری والامام حافظ الدین محمد الکردری
فی کتب المناقب انه قال فی روایته یوسف بن خالد السمتی
واللہ لا یکلف العباد تکلیف الجاب کما هو الظاهر المتبادر
من الاطلاق مالا یطیقون من الافعال کجمع النقیضین
لانه لا یلیق بحکمته وفضله ولا اراد منهم مالا یعلمون بل
جعلهم عقلاء قادرین علی الاستدلال والعلم ثم کلفهم
ولا یعاجبهم بما لم یکن ان یعلموا مما لم ینصب علیه دلیل
من المعتقدات والاعمال بل دلهم علیها ومکنهم من العلم بها
کما قال تعالی اولم نعمرکم ما یتذکر فیه من تذکر وجاءکم النذیر
واللہ یعلم فی الازل بما یختص به من الاختیار فی ابداع
الفعل وترکه فیتحقق الخلق بحسبه لجری عادته تعالی علی ذلک
فاشار الی انه یحیل العقل منه تعالی ان یکلف العباد بتحصیل
ما لا طاقة لهم علیه بمعنی استحقاقهم العقاب علی ترکه لانه قبیح
ای خال عن العاقبة الحمیدة واللہ تعالی حکیم لا یفعل الا ما له
عاقبة حمیدة وفیه اشارات الی مسائل الاولی انه من باب
التنزیهات کاستحالة صدور ما هو نقص منه تعالی کما صرح
فی التبصرة والتعدیل والتسدید والاعتماد والیه اشار
بنفی تکلیف مالا یطاق ونفی ارادته ولیس عدم جواز
التکلیف به بمعنی لزوم ترکه علیه تعالی وهو اصلح للعباد
فیؤول الی وجوب الاصلح علیه تعالی کما ظن فاعترض به الثانیة
الا شارة الی الاخذ من قوله تعالی لا یکلف نفسا الا وسعها
فانه لو جاز التکلیف به لجاز کذب هذا الخبر وهو محال
فالملزوم مثله کما فی التلویح وسوال عدم التکلیف به فی الایة
بمعنی طلب الاعفاء عما یشق او عن العقوبة الثالثة ان التکلیف
لا یتعلق الا بما هو مقدور الوقوع واللازم منه ان یکون المکلف

ظنه فاعترض به صاحب التلویح

مقدورا فی زمان وجوده وبحضیاله ولا بشرط ان یکون
مقدورا بالفعل حال التکلیف بل ان یکون المقدوریة فی
الجملة مجامعة للتکلیف ایضا لا مطلقا کما ظنوا فلا یلزم
ان لا یکون الکافر فی زمان کفره مکلفا بالایمان لانه غیر
مقدور له وبالجملة کون الشئ مقدورا الذی هو شرط التکلیف
عندنا ان یکون ذلک الشئ متعلقا للقدرة او یکون ضده
متعلقا لها وهذا الشرط حاصل فی الایمان فانه وان لم یکن
مقدورا له قبل حدوثه لکن ترکه بالتلبس بضده الذی هو الکفر مقدور له
حال کونه کافرا کما فی شرح المواقف والی ذلک اشار باطلاق صیغة
المضارع العامة للطاقة حالا او مآلا الرابعة الاشارة الی منع
وقوع التکلیف بما لا یطاق ولا یعلم ایقاعه لجمع النقیضین فلا یکلفه
فی تکلیف ابی لهب بالایمان لانه قبل الاخبار بعدم ایمانه مکلف
بالایمان الاجمالی فلا یلزم الجمع بین النقیضین اصلا وکذا بعد
الاخبار بعدم ایمانه او غایته ما نزل منزلة حقه سیصلی نارا ذات لهب
وهو لا ینفی ایمانه لجواز ان یحمله علی تعذیب المومن لفسقه ولو سلم
فهو کاخباره نوحا بقوله لن یومن من قومک الا من قد آمن وحین
ما علم ذلک دحضت کلمة العذاب استغ التکلیف لعدم الفایدة
کما فی مرصاد الافهام للبیضاوی وقال فی الفقه الاکبر یعلم ان
یکفر بصرف قدرته واختیاره الیه فی حال کفره کافرا لعلمه بجمیع
الاشیاء علی ما هی علیه واذا آمن بعد ذلک بصرف اختیاره الیه
علمه مؤمنا فی حال ایمانه واجبة فیه فالمحبة بمعنی الاستحقاق دون
الارادة فاشار الی ان الاستحالة بواسطة علم الله بعدم الایمان
واخباره به لا یوجب کون الایمان غیر مقدور ولا یخرجه عن
الامکان ای کونه مقدورا للعبد ومختارا له بمعنی صحة تعلق قدرته
بالقصد الیه وفیه اشارات الی مسائل الاولی انه تعالی یعلم ان زیدا

يوصف اولا يوصف باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة
في الايمان وعدم وكذا في الاخبار لانه تابع للعلم التابع
للمعلوم في الماهية بمعنى ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون
هو على طبق المعلوم في الماهية كما حققه الشريف العلامة في حواشي
شرح التجريد لا في الوجود بانها بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه
فلا يرد الاعتراض بان الله تعالى عالم في الازل بكل شئ انه يكون
او لا يكون وحينئذ يلزم الوجوب او الامتناع وبظهر اندفاع
ما ظن ان جميع العقلاء لو اجتمعوا لم يقدروا ان يوردوا على هذا
حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه لا يعلم الاشياء قبل وقوعها
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وبيان ذلك ان الله تعالى يعلم الاشياء
على ما هي واقعة عليه فاذا علم انه يفعل باختياره فهذا المعنى
ان اوجب الجبر فيما فعل واستحالة الطرف الآخر يقتضي علمه جهلا
تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما صرح به في التعديل وغيره قال في
الاعتقاد لا يصير العبد مضطرا بعلم الله سبحانه انه يفعله وان كان
لا خروج عن معلوم الله لما ان معلومه انه يفعله باختياره والاختيار
بمعنى صرف القدرة الى احد المقدورين وهو غير مخلوق كما سيأتي
ببيانه الثانية ان في اختيار احد المقدورين وصرف القدرة اليه
ينتفي الآخر ويغاير ما يجده عنده لما يجده عند الاخر فلا يلزم
اجتماع الضدين ولا ثبوت قدرة العصمة في الكافر والخذلان
في المؤمن ليلزم الوصف بهما ولا التغاير في اصل الاستطاعة
واليه اشار بقوله في حال ايمانه وقوله بعد ذلك الثالثة ان
الاستطاعة الحقيقية المقارنة للفعل المطلق هي الصالحة
للضدين المقارنة على البدل واليه اشار بقي تكليف ما لا يطاق
ولا يعلم مطلقا فانها لو لم تصلح لهما لكان التكليف بالضد الاخر
لما فعله كالكف عن حرام فعله تكليف بما لا طاقة عليه في الحال

وليس كذلك اتفاقا قال في التعديل توهم بعض الناس ان كلا من
يقول بان القدرة مع الفعل فهو قائل بان القدرة لا تصلح للضدين
وكل من يقول بان القدرة سابقة على الفعل فهو قائل بانها
تصلح للضدين وهذا غلط بل المنقول عن الامام ابي حنيفة انها
مقارنة ومع ذلك تصلح للضدين **فصل** لما فرغ عن بيان ما
يتوقف عليه العمل شرع في بيان كونه بخلق الله سبحانه وتكوينه
و **قال في الوصية والعبد** اي المملوك له من الملك والانس
والجن **مع اعماله** اي افعاله المكتسبة المختارة فان العمل هو الفعل
الصادر عن قصد كما في المفردات **واقراره ومعرفته** اي في كل
ما صدر ومنه الايمان الصادر منه **مخلوق** موجد بعد العدم
بايجاد الله تعالى فوجود الفعل بخلق الله تعالى وكسب العبد كما اجمع
عليه السلف من الصحابة والتابعين واليه اشار بقوله مخلوق
واضافة الاعمال الى العبد وخالف في المقام المعتزلة والجبرة
اما المعتزلة ورئيسهم واصل بن عطاء البصري فانهم خالفوا
الاجماع وقالوا العباد موجدون لافعالهم الاختيارية فقال
الجبائي منهم خالقون لها فرد عليهم في ذلك واشار الى تعليله
بقوله **فلما كان الفاعل مخلوقا فافعاله** الصادرة عنه بصرف
قدرته المخلوقة فيه لكونها ممكنة في نفسها صادرة من المخلوق
اولى ان تكون مخلوقة مقدورة لله تعالى لشموله قدرته للممكنات
بأسرها ولا شيء من مقدور الله واقع بقدرة العبد موجودا بايجاده
لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين بالاستقلال على مقدور واحد
وكون قدرة العبد مستندا الى ما يكون بقدرته وفعا للتسلسل
واليه لوح بالاضافة العهدية واشار الى ان الايمان بمعنى الحاصل
بالمصدر مخلوق كما في التعديل والاعتماد واختاره مشايخ سمرقند
كما في المسايرة خلافا للبخاريين فانهم قالوا انه بمعنى الهداية غير

غير مخلوق والمعنى الاقرار والاخذ في الاسباب وهو الاهتداء
مخلوق وحملوا عليه قول الامام مع اعماله واقراره ومعرفته
مخلوق كما في التشديد واجيب بان الهداية شرط حصوله لا ركنه
كسائر الطاعات والكلام فيه وفي شرح المشكاة للهيثمي اختلفوا
هل الايمان مخلوق ام لا فقال بالاول الحارث المحاسبي وعبد الله
ابن سعيد وجماعة وبالثاني احمد بن حنبل وجماعة والخلاف
لفظي وما في بعض الفتاوى من اكفار القائل بخلقه ففي شرح المقاصد
ان الصواب ان يحكى عن الكتاب واما المجبرة ورئيسهم جهم بن
صفوان الترمذي فانهم خالفوه ايضا وقالوا الافعل للعبد
اصلا ولا اختيار ولا قدرة له على فعله وافعاله اضطرارية كحركات
المرتعش وحركات العروق النابضة واضافتها الى الخلق مجاز
على حسب ما يضاف الى محله لا محصله واشار الى الرد عليهم وقال
في الفقه الاكبر ولم يجبر احدا من خلقه على الكفر بخلقه فيه واعطاء
الاستطاعة الصالحة له فقط ولا على الايمان بخلقه واعطاء
الاستطاعة الخاصة به دون الكفر ولا خلقه اي احدا حال كونه
مؤمنا بخلق الايمان فيه ابتداء من غير مدخل لاختياره وكسبه
ولا كافرا بخلق الكفر ابتداء من غير مدخل لاختياره الصالح له
ولصدوره واشار الى تعليل بقوله ولكن خلقهم اشخاصا اي متشخصين
بما يعينهم من الذاتيات ولوازم التعينات وليس الايمان
والكفر بالاتفاق من تلك المشخصات المتوقف عليها تمايز الموجودات
فلم يخلقهم حال كونهم مؤمنين ولا كافرين من غير مدخل للاختيارات
والايمان والكفر فعل العباد اي كسبهم بصرف استطاعتهم وليس
من الامور الضرورية منهم للفرق الضروري بين ما يصدر عن العبد
بحسب قصده وداعيته وبين ما يصدر باضطراره كحركة النبضة
ورعشة فالايمان والكفر من العباد من غير اضطرار ولا وجوب

والتشخص

وتخصيصها بالذكر للاهتمام كما اشار اليه تتميم المرام وتعيين ما هو
الحق في محل النزاع والخصام وقال في الفقه الاكبر وجميع افعال العباد
من الحركة والسكون تنصيصا على ما يعم الجميع لان افعال العباد
لاتخلو عن الحركة والسكون وتنقسمان الافعال الاختيارية كلها
لان المراد بالحركة ما يعم الحركة الابنية ونحوها ونحو الصوم والكف
عن المعاصي غير خارج عنها كسبهم على الحقيقة بتاثير قدرتهم في الاتصاف
بها والله خالقها بتاثير قدرته تعالى في ايجادها فلا يلزم اجتماع
المؤثرين المستقلين على اثر واحد وبيان المرام بتحرير محل النزاع والخصام
ان الفعل بمعنى الهيئة الحاصلة في الخارج اما بقدرة الله وحدها
او بقدرة العبد وحدها او بمجموعهما والاول اما ان يحصل بها
بلا اختيار من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية المحضة كجهم
واصحابه ممنكين بان فعل العبد لو كان بقدرته لزم اجتماع
المؤثرين لشمول قدرته تعالى وكان العبد عالما بتفاصيل احواله
وبطلان اللازم يظهر في النائم والماشي والناطق والكاتب
واما ان يكون مقارنا لاختيار من العبد غير مؤثر اصلا وهو
مذهب اهل الجبر المتوسط كالاشعري وجمهور اصحابه وبه صرح امام
الحرمين في الارشاد ممنكين بان فعل العبد لو كان بقدرته
واختياره لكان ممكنا من فعله وتركه واللازم باطل لانه لابد
من ترجيح الفعل على الترك بمرجح لايكون منه ويجب عنه الفعل
لامتناع الترجح بلا مرجح وامتناع تسلسل المرجحات ووجود
الاثر بدون الوجوب بان معلوم الله تعالى من فعل العبد اما وقوعه
فيجب اولا وقوعه فيمتنع فلا يبقى في مكنة العبد وان كان ممكنا
في نفسه والثاني اما بان يصدر من العبد على الايجاب بان
يوجب الباري تعالى للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان
وجود المقدور وهو مذهب الفلاسفة ونقل عن امام الحرمين واما

بان یصدر من العبد علی الاختیار بان یوجد الباری تعالی فی
العبد القوی والقدر بالاختیار وبهامع الارادة الحاصلة من العبد
یوجد المقدور علی الاختیار وهو مذهب المعتزلة کما صرح به الامام
الرازی واشار الیه صاحب المواقف متمسکین بانه لولا استقلال
العبد لبطل المدح والذم والامر والنهی والثواب والعقاب و
فوائد الوعد والوعید وارسال الرسل وانزال الکتب والفرق
بین الکفر والایمان والاساءة والاحسان وبان من الافعال
قبائح یقبح من الحکیم خلقها کالظلم والشرک واثبات الولد وغیر
ذلک وبان افعال العباد واقعة علی وفق تصورهم ودواعیهم
وسیاتی جواب الکل ولیس القوی والقدر تمام العلة حتی یلزم
الوجوب بل مع الارادة والعزم وهو لیس بایجاده تعالی عندهم
کما فی کاشف المحصول للاصفهانی وغیره فلیس مذهبهم عین مذهب
الفلاسفة بل الصدور من العلة التامة ایضا بالاولویة عند بعضهم
کما فی القواعد العقاید للنصیر الطوسی والثالث اما بان یکون
اصل الفعل بمجموع القدرتین بمعنی ان قدرة العبد غیر مستقلة
بالفعل بالتاثیر الا اذا انضمت الیها قدرة الله تعالی فتؤثر
باعانتها کما فی الصحایف وغیرها فلا یلزم تواردهما المؤثرین المستقلین
علی اثر واحد وهو مذهب الاستاد ابی اسحق فی الاسفرائینی
ومن تبعه من الاشاعرة متمسکین بان فعل العبد ممکن وکل ممکن
مقدور لله تعالی والضرورة فارقة بین افعاله الاختیاریة
والاضطراریة ولا فرق الا بالاختیار الموقوف تاثیره علی اذنه
تعالی واعانته اذ لا اثر لمجرد مقارنته بالضرورة وبان فعل
العبد ممکن وکل ممکن متعلق بالواجب تعالی وایضا فعله متوقف
علی مشیئته ومشیئته متوقفة علی مشیئة الله تعالی واذنه فان تعلقت
المشیئة به دخل فی الوجود والا فلا کما فی شرح الطوالع للاصفهانی

واستقر عليه رأى امام الحرمين في الرسالة النظامية حيث
صرح فيها في مواضع بان تاثير قدرة العبد في فعله باذن الله تعالى
انما هو بالاختيار ثم قال هذا والله هو الحق الذي لا غطاء ودونه
ولا مراء فيه لمن وعاه حق وعيه واما بان يكون اصل الفعل
بقدرة الله والاتصاف بكونه طاعة او معصية بقدرة العبد
وهو مذهب جمهور الماتريدية ففي التوضيح ان مشايخنا ينفون عن
عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله
لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر
حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب والاضافات فقط
كتقبين احد المتساويين وترجيحه وفي الاعتماد ان وجود الفعل
بقدرة الله تعالى وكونه حركة او سكونا وطاعة ومعصية بقدرة العبد
ومثله في المسايرة وغيرها مما سياتي واختاره القاضي ابو بكر
الباقلاني ومن تبعه من المحققين من اهل السنة كما في التلويح وفيه
التوسط بين القولين والامرين الامرين كما اشار بقوله كسبهم
على الحقيقة دون مجرد مقارنة الاختيار او المدخلية في الايجاد
فان الخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدور لا محل القدرة
ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب امر
اضافي يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع
المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب
من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور واختلاف
الاضافات لكونه طاعة او معصية او حسنة او قبيحة مبني على الكسب
لا على الخلق كما في التوضيح وبين ذلك الامام وقال في رواية يوسف
ابن خالد السمتي من رواية الحارثي والمرغيناني والكردري
في المناقب وابو شكور السالمي في التمهيد وعبد الكريم الجرجاني
من رواية القاضي ابي العلا الصاعدي وابي شجاع الناصري

فی البرهان الساطع انه قال وهو الذی نقول ونعتقد فی .. حال
کونه قولا متوسطا بین القولین ای القول بالجبر والقول بالقدر
ایما مال یعنی ای طرف مال الیه من مقتضی الادلة المثبتة للاضطرار
ومقتضی الادلة المثبتة للاختیار لیت معه بالقول بتاثیر القدرتین
جمیعا ففی التلویح ان المحققین من اهل السنة علی نفی الجبر والقدر
واثبات امر بین الامرین وهو ان الموثر فی فعل العبد ای اصله
ووصفه مجموع خلق الله تعالی واختیار العبد لا الاول فقط لیکون
جبرا ولا الثانی فقط لیکون قدرا فکان القول بتاثیر القدرتین
قدرة الله تعالی فی الایجاد وقدرة العبد فی الکسب والانصاف
کما دل مجموع الکلام قولا متوسطا جامعا مقتضی جمیع الادلة کما قال
محمد بن علی ابن الحسین رضی الله عنه لا جبر علی جبر علی العباد فیما
یصدر عنهم من الافعال ولا اضطرار لهم فیه کما قال الجبریة ولا تفویض
الیهم فیه ولا ایجاب لهم عن اختیار کما قاله القدریة ولا تسلیط
لهم علی ما یصدر منهم ولا ایجاب عن دواعیهم کما قاله الفلاسفة
فان بعض افعال العبد لا شعور له بها کالنمو وهضم الغذاء
وبعضها مشعور به لکنه لیس باراداته کمرضه وصحته ونومه ویقظته
وبعضها مما له قصد الی صدوره وصحة الصدور غیر القصد
اذ ربما یصح صدور فعل لا یقصده وربما یقصد ما لا یصدر
اولا یصح صدوره عنه فصحة الصدور واللاصدور هی المسمی
بالقدرة وهی لا یکفی فی الصدور الا بعد ان یرجح احد الجانبین
علی الآخر والترجیح بالوصف المسمی بالقصد والارادة وکل
فعل یصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وارادته نحو باختیاره
وکل ما لا یکون کذلک فهو لیس باختیاره ثم حصول قدرته
لا بد وان یستند الی ما لا یکون بقدرته دفعا للتسلسل وحصول
فعله ایضا لا بد وان یستند الی ما لا یکون منه لتخلفه عنه بعد حصول

قدرته وارادته وسلامته اسبابه وآلاته وشمول قدرة الواجب
تعالى لجميع الممكنات التي منها فعله فدل على ان المؤثر فيه كلا القدرتين
فالحق القول بهما جميعا ماخوذا من اهل بيت النبوة وقد رواه
الامام الشافعي والحافظ ابن عساكر والسيوطي عن عبد الله بن جعفر
عن علي رضي الله عنهم انه قال للسائل عن القدر سر الله فلا تكلفه
فلما الح عليه قال اما اذا ابيت فانه امر بين امرين لا جبر ولا تفويض
ولما كان محمد الباقر من شيوخ الامام مشافهة له بالكلام اسند اليه
مشيرا الى سطوع برهانه للافهام واوضح صاحب التوضيح المقام
حيث قال التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية
وليس التفرقة بمجرد كون الافعال موافقة لارادة العبد لان
الارادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين
ويخصص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات كان الترجيح
والتخصيص من العبد فلا جبر وان لم يكن كذلك فلا تكون الا
مجرد شوق محجب ان لا يقع فرق بين الافعال الاختيارية
والاضطرارية التي تشتاق اليها كحركة نبضنا على نسق نشتهي
ان تكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية
وايضا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين
ما لا نقدر على تركه كالانحدار الى صبب اي منخفض بالعدو الشديد
الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر
على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا نفعل بداعية وقد نفعل
بلا داعية فعلم ان العلم الوجداني قاض بانا نفعل من غير اضطرار
ولا وجوب ونرجح احد المتساويين والمرجوح وهذا الترجيح
هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات
في صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة ٥
كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثال ذلك وكذلك

فی عدم صدورها کما تواتر فی اخبار الانبیا علی نبینا و علیهم الصلوة
والسلام والصدیقین ان الکفار قصدوهم بانواع الاذی فلم یقدروا
علی ذلک مع سلامة آلات و توفر الدواعی والارادات
مع قدرتهم فی ذلک الزمان علی امور اشق من ذلک فعلم ان
المؤثر فی وجود الحرکة ای الحالة المذکورة لیس قدرة العبد
وارادته اذ لو کان لم یخالف ارادته ولو کان مؤثرا طبعا
فیما جری علیه العادة لم یوجد خوارق العادات وایضا لا یمکن
الحرکات الا بتمدید الاعصاب وارخائها ولا شعور لنا
بکیفیة خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان ما یدل
علی الاختیار و وجدان ان اختیار العبد لیس مؤثرا فی
وجود الحالة المذکورة انه جری عادته تعالی انا متی قصدنا
الحرکة الاختیاریة قصدا جازما من غیر اضطرار الی القصد
یخلق الله تعالی عقیبه الحالة المذکورة الاختیاریة وان لم نقصد
لم یخلق ثم القصد مخلوق الله تعالی بمعنی انه تعالی خلق قدرة
کلیة یصرفها العبد الی الفعل وترکه علی سبیل البدل ثم صرفها
الی واحد معین بفعل العبد وهو القصد والاختیار ای الجزئی
فهذا القصد مخلوق الله تعالی بمعنی استناده لا علی سبیل الوجوب
الی موجودات هی مخلوقة لله تعالی لا ان الله سبحانه خلق هذا الصرف
مقصودا لان هذا ینافی خلق القدرة لمحصول الحالة المذکورة
بمجموع خلق الله تعالی واختیار العبد والیه اشار الامام ذفر
فی بعض نسخ الفقه الابسط والعبد معاقب فی صرف
الاستطاعة التی احدثها الله تعالی به وامر بان یستعملها فی
الطاعة دون المعصیة فاشار الی ان الاستطاعة الحقیقیة
بخلق الله تعالی واحداثه فی العبد وان صرف الاستطاعة
الحقیقیة الصالحة للضدین الی احدهما معینا من العبد

وفيه اشارات الى مسائل الاولى ان ذلك الصرف هو الاختيار
والكسب المعبر عنه بالعزم المصمم واليه اشار بقوله وامر بان
يستعملها في الطاعة لان متعلق الامر ذلك الثانية انه مناط
المعاقبة وكذا الاثابة لعدم انفصال بينهما واليه اشار بقوله
والعبد معاقب في صرف الاستطاعة الثالثة انه ليس بخلق لله
كما دل السوق عليه اذ لا وجود له في الخارج فلا يتعلق به الخلق
والايجاد كما في التوضيح وفصول البدايع وقال العلامة الفناري
في تفسير الفاتحة في مبحث الاستعاذة المختار هو القول بالكسب
الذي به يتحقق الواسطة وكسب العبد عبارة عن امر نسبي يقوم به
ويعده محلا لان يخلق الله سبحانه فيه بناء سببه تلك النسبة وليس هذا
الكسب من الله اذ لكونه عدميا غير موجود لم ينسب الى خلقه وايجاده
ولا تصاف العبد به صار له مدخل في محلية خلق الله تعالى وقابلية
ذلك الخلق فيه وبيان القابلية ان يكون شرط الخلق والتاثير
لا جزءا منه فلان تحصيل شرط القابلية يتوقف على العبد فيتحقق
الجبر ولان ليس للعبد جزء من الفاعلية ينتفي القدر لذلك قال
صلى الله عليه وسلم من وجد خيرا فليحمد الله ومن لا يلومن الا نفسه
فذلك الامر النسبي المعبر عنه بالكسب والاختيار والقدرة
وتوجه العبد والقصد هو مدار التكليف ومناط الثواب والعقاب
وشبهوه بما اذا امر ملك علم صدق وعده بان ينادي في ملكه
ان كل من حاذى منظرته يوم كذا يعطيه الف دينار فمن حاذا
اخذه ومن لا فلا فلا خفى تحصيل هذه النسبة التي هي محاذاة
المنظرة وهي امر لا وجود له والاعطاء للملك ليس الا لكنه
يتوقف على ذلك التحصيل على ما علم من عادته فالآخذ ههنا لا مجبور
ولا قادر على تحصيل دينار انما قدرته الكاسبة على تجديد نسبة
المحاذاة فقط اذا تحقق هذا امكن رفع اسولة الطرفين الرابعة

نفی الجبر فیه اصلا والیه اشار ببیان کون المعاقبة فی صرف الاستطاعة
الصالحة للضدین علی البدل وبیان کون تلک الاستطاعة
هی المخلوقة فیه قال فی التعدیل من قال بان القدرة مع الفعل
لکنها لا تصلح للضدین فقد وقع فی الجبر ومن قال بانها سابقة
وان ما بعدها مفوض الی العبد فقد وقع فی القدر ومن توهم
ان القدرة التی مع الفعل لا تصلح للضدین وقال بقدرة السابقة
وحاول ان یختار التوسط اقتداء بما نقل عن اکابر السلف
انه لا جبر ولا تفویض ولکن امر بین امرین فقال بالتوسط بناء
علی ان القدرة السابقة مخلوقة لله تعالی فحینئذ صح استناده
الی الله سبحانه فقد وقع فی القدر بعینه لان ما بعد القدرة
السابقة یصیر مفوضا الی العبد فقول الشیخ الاشعری ان الاختیار
من الله تعالی بالجبر والاضطرار فنحن مختارون فی افعالنا مضطرون
فی اختیارنا مخالف لقول السلف لا جبر ولا تفویض ولکن
امر بین امرین اذ لا فرق بینه وبین الجبر المحض فی الحقیقة فای
نفع فی جوده اختیارا اضطراریا کما فی الطریقة واستدل علیه
الشیخ الاشعری بان فاعل القبیح ان لم یمکن من ترکه ففعله اضطراری
وان تمکن فان لم یتوقف علی مرجح کان اتفاقیا وان توقف
یجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما ولا بد ان یترجح المرجوح ولا یکون
المرجح باختیاره لئلا یتسلسل فیکون اضطراریا قال فی التوضیح
ان کثیرا من العلماء اعتقدوا هذا الدلیل یقینیا والبعض الذی
لا یعتقده یقینیا لم یورد واعلی مقدماته منعا یمکن ان یقال
انه شیء وقد خفی علی کلا الفریقین مواقع الغلط فیه وانا اسمعک
ما سنح بخاطری وهذا مبنی علی اربع مقدمات وانا اطلعک علیها
اجمالا لتهتدی الی سواء السبیل ولا تضل فی فیافی التفصیل
المقدمة الاولی ان لفظ الفعل قد یطلق علی معنی ثابت قائم بالفاعل

حاصل بالمصدر كما اذا تحرك زيد وحصل له الحركة وقد يطلق على ايقاع
ذلك المعنى والموجود هو الاول دون الثاني المقدمة الثانية انه
لابد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند
عدمها وقال البعض بعدم الوجوب عند وجودها المقدمة
الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه الحادثات لابد ان يدخل فيها
امور لا موجودة ولا معدومة اعني الحال كالايقاع وتعلق الارادة
لخروجه عن العدم وعدم صيرورته حقيقة مخصوصة في الخارج
فبين الوجود والعدم تقابل الملكة والعدم وان استنادها
الى العلة يكون بطريق الصحة دون الوجوب المقدمة الرابعة
ان وجود الممكن بلا موجد وكذا الايجاد بلا موجد محال واما ترجيح
احد المتساويين او المرجوح فواقع اذا عرفت هذا المحصول جوابه
انا نختار انه يمكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح فقوله
يجب الفعل عند تمام المرجح قلنا ان اراد بالفعل الحالة الحاصلة
بالمصدر فيمنع وجوبه اصلا بناء على القول بوجود الفعل
عن المختار بلا وجوب كما قال البعض ولو سلم فلا نسلم وجوبه
عند المرجح مما عدا الايقاع لجواز توقفه الى امر آخر كالايقاع
فيجب حينئذ ولو سلم الوجوب عنده فلا نسلم وجوب الجبر
والاضطرار لجواز ان يكون ذلك المرجح اختيار العبد واليه
اشار الامام بقوله ولم يجبر احدا من خلقه وقوله في نقل الكلام
الى اختيار العبد فيتسلسل قلنا اختيار الاختيار عين الاختيار
او يلزم جواز التسلسل في الامور الاضافية واليه اشار الامام
بقوله والعبد معاتب في صرف الاستطاعة اذ الصرف من
الامور الاضافية وان اراد به الايقاع نمنع وجوبه عند تمام
المرجح بناء على انه ليس بموجود ولا معدوم والوجوب عند المرجح
يختص بالموجودات ولو سلم فيجب هو بايقاع آخر فاما ان يلتزم

التسلسل في الاقطاعات بناء على كونها امورا اعتبارية او نقول
ايقاع الايقاع عين الايقاع ثم اشار الى تقسيم محل النزاع وتجزيره
في تفاصيل الاقسام قبل اقامة البراهين على المقام لزيادة
توضيح المقام وقال في الوصية والاعمال يعني ما يتعلق به الحكم
الاخروي بقرينة بيان الخبر واللام للعهد فلا يتناول المباح
ولذا عمم له بعد ذلك ثلاثة من الاقسام فريضة لغة القطع وشرعا
ما ثبت بدليل قطعي يذم تاركه مطلقا بلا عذر الان القطعي يقابل
ما يقطع الاحتمال اصلا لحكم ثبت بمحكم الكتاب ومتواتر السنة
ويسمى بالفرض القطعي ويقال له الواجب ولذا عبر عنه في الفقه
الاكبر وعلى ما يقطع الاحتمال الناشئ من دليل مثل بعد
الوضع كما ثبت بالظاهر والنص والمشهور كما مر وهو ضربان
ما هو لازم في زعم المجتهد كمقدار المسح ويسمى بالفرض الظني
وما هو دون الفرض وفوق السنة كالفاتحة ويسمى بالواجب
ولذا اكتفى بالفريضة عنه فانه فرض عملا وفي شرح الوصية
وغيره ان الفرض ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه وفيه انه
لا يشمل بعضا من الظني ويدخل بعض المندوب الثابت بقوله
افعلوا الخير وبعض المباح نحو الثابت بقوله كلوا واشربوا
كما في شرح النقاية للقهستاني وفضيلة لغة الزيادة
وشرعا ما ثواب على فعله ولا عقاب على تركه الا انه يقال على
ما يعاتب في تركه من غير عذر مما صدر عنه عليه الصلوة والسلام
او عن الخلفاء الراشدين من العبادات بالمواظبة
في الجملة من غير لزوم وجوب وهو السنة المؤكدة وتسمى سنة
الهدى وعلى ما لا يعاتب ايضا في تركه وهو ضربان ما صدر منه
عليه الصلوة والسلام من العبادات بلا مواظبة وهو المندوب
ومن العادات ويسمى سنة الزوائد وما كان خبرا محضا

ويسمى النوافل ومعصيته لغة الخروج عن الطاعة كما في المفردات
وشرعا فعل الحرام والمكروه تحريما اختيارا فالفريضة بامر الله
اي ثابت بقوله الدال على الطلب جازما ومشيئته اي ارادته
وفيه اشارة الى ان الامر ينفك عن الارادة كما مر والى
الرد على المعتزلة القائلة بان مدلول الامر هو الارادة
فكل ما امر به اراد وجوده وان لم يوجد وكل ما لم يرده لم يامر به
واليه اشار بالعطف ومحبته اي استحسانه ورضاه اي تركه
الاعتراض عليه وفيه اشارة الى ان المحبة تغاير الرضا كما مر
والى انهما غير المشيئة لعمومها وخصوصها بالطاعات قال الله تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر وقال والله لا يحب الفساد لا يحب العبد من
وقال يحب المتقين يحب المحسنين والى الرد على من قال بان الكل
بمعنى واحد كجمهور الاشاعرة وهم اولوا الاية بوجهين الاول انه
لا يرضى الكفر دينا بل يعاقب عليه الثاني ان المراد بالعباد
من وفق للايمان كما اشير اليه بالاضافة كما في الابكار
للآمدي وورد بعدم ظهوره في كثير من النصوص كما في المسايرة
وقضاءه اي خلقه وقدره اي تقديره وعلمه الشامل للكل على ما
هو عليه وفيه اشارات الى مسائل الاولى ان القضاء والقدر
غير الارادة واليه اشار بالعطف ففي المقاصد ان القضاء
بمعنى الخلق والقدر بمعنى التقدير وفي الارشاد والتبصرة
النسفية والاحياء ان القضاء هو الخلق والقدر جعل كل شيء
على ما هو عليه وسياتي التصريح به وما مر انهما من الصفات بلا كيف
فالمراد منه عدم العلم بكنه الكيفية فانه امر بين الامرين الثانية
الرد على من ارجعها الى الارادة كجمهور الاشاعرة حيث قالوا
القضاء هو الارادة الازلية المقتضية لنظام الموجودات
على ترتيب خاص والقدر تعلق تلك الارادة بالاشياء في

فی اوقاتها المخصوصة الثالثة الرد علی من ارجعها الی العلم
کالفلاسفة حیث قالوا القضاء عبارة عن علمه تعالی بما ینبغی
ان یکون علیه الوجود حتی یکون علی احسن النظام واکمل الاتساق
وهو المسمی عندهم بالعنایة الازلیة التی هی مبداء لفیضان
الوجودات من حیث جملتها علی احسن الوجوه واکملها والقدر
عبارة عن خروجها الی الوجود العینی باسبابها علی الوجه
الذی تقرر فی القضاء الرابعة الرد علی المعتزلة المنکرین للقضاء
والقدر فی الافعال الاختیاریة الصادرة عن العباد ویثبتون
علمه تعالی بهذه الافعال ولا یسندون وجودها الی ذلک العلم
بل الی اختیار العبد وقدرتهم کما فی شرح المواقف الخامسة
الرد علی من نفی العلم بذلک ایضا من قدمائهم واکفرهم الامام
فیما سیاتی وصرح بکفرهم فی ذلک کثیر من الائمة منهم الشافعی
واحمد کما فی الفتح المبین للعلامة الهیثمی **وحکمه** ای ایجابه
وتوفیقه ای تهیئته لاسباب الخیر وتحبیبه لاسباب الشر
وکتابته فی اللوح المحفوظ ای اثباته فی اللوح المحفوظ عن التغیر
بما فیه کاثبات الکاتب ما فی علمه بقلمه علی لوحه کما بینه فیما بعده
واللوح من درة بیضاء فی عظم لا یوصف والقلم من جوهر
کذلک ینبع منه النور بنوع المداد من الاقلام فیه کتب جمیع ما کان
ومایکون علی ما ورد فی الاحادیث الصحیحة عنه علیه الصلوة
والسلام وفیه اشارات الی مسائل الاولی ان القضاء غیر الحکم
والکتبة الثانیة الرد علی المعتزلة القائلة بکون القضاء بمعنی
الاعلام والکتبة او بمعنی الالزام فی الواجبات خاصة
کما فی المقاصد الثالثة الرد علی الفلاسفة القائلة بان اللوح
هو العقل الفعال المنتقش بصور الکائنات علی ما هی علیه
منه بنطبع العلوم فی عقول الناس وعلی القائلین منهم بانه النفس

الکلی

الكلي للملك الاعظم والفضيلة ليست بامر اصلا لعدم الطلب
جزما فيها ولكن بمشيئته لشمول ارادته ومحبته لشمول الاستحمادية
ورضائه وقضائه وقدره وعلمه وحكمه اي ندبه بقرينة
المقام فان الحكم ما ثبت بالخطاب المتعلق بالافعال الاختيارية
جزما للفعل كالايجاب او للترك كالحرمة او لا جزما للفعل
كالندب او للترك كالكراهة او بالتخيير وهو الاباحة كما في
التوضيح وتوفيقه وكتابته في اللوح المحفوظ وفي بعض النسخ
وتخليقه في المقامين وهو بمعنى القضاء فيكون تاكيدا ٥
والمعصية ليست بامر اصلا ان الله لا يامر بالفحشاء ولكن بمشيئته
اي تخصيصه لها بالوجود في وقت مخصوص لعموم المشيئة
لا بمحبته والله لا يحب الفساد وقضائه اي خلقه لسوء
اختيار الفاعل لا برضاه فانه ينهى عن الفحشاء والمنكر وبتقديره
لا بتوفيقه لعدم تيسير اسباب الخير له وبخذلانه اي ترك العبد
مع نفسه لا بنصره وعلمه وكتابته في اللوح المحفوظ لشمول علمه
وكتابته في اللوح المحفوظ لجميع الاشياء فتقدير الخير والشر كله
من الله تعالى على ما سبق من اختيارات العباد وفي المقام
اشارة الى مسائل الاولى ان كل ما علم الله سبحانه انه يوجد اراد
وجوده سواء امر به او لم يامر وما علم انه لا يوجد لم يرد وجوده
سواء امر به او لم يامر الثانية انه اراد المعصية من العاصي كسابه
قبيحا مذموما اي خصصها بالوجود في وقت مخصوص لما مر ان
الارادة صفة تقتضي تخصيص احد المقدورين بالوقوع في
وقت مخصوص الثالثة الرد على المعتزلة النافين لارادة الله تعالى
وقضائه للمعصية القائلين بان كل ما امر الله به اراد وجوده و
وان علم انه لا يوجد وكل ما نهى عنه كره وجوده وان اراد ان
لا يوجد وان علم انه يوجد ثم اشار الى تعميم المقام لجميع الاقسام

وقال في الفقه الاكبر قدر الاشياء اى جميع الموجودات من
الفرايض والنوافل والمعاصي والمباحات وقضاها اى خلقها
في العباد بحسب الاختيارات ولا يكون في الدنيا والاخرة
شئ الا بمشيئة الله وعلمه وقضائه وقدره لشمول ذلك
لما في الدارين من الموجودات وشمول العلم للمعدومات
ايضا والمستحيلات وفيه اشارة الى الرد على من قال من المعتزلة
بعدم مشيئة الله تعالى للمباحات ثم فصل ادلة المرام من شمول
المشيئة والقضاء وغير ذلك للاقسام وقال في رواية ابي
يوسف من رواية ابي شجاع الناصري في البرهان والقاضي ابي العلاء
الصاعدي في كتاب الاعتقاد انه قال في الاستدلال على ذلك
مع نفي القدر بقوله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر اى بتقدير سبق
في علمنا وارادتنا فهو رد للقدرية كما قال عمرو بن عباس وانس
رضي الله عنهم كما في التبيير واشار الى ان الآية على عمومه قطعي
في مولوله والشئ بمعنى مشار الوجود بقوله فما بقي في العالم
اى ما يعلم به الصانع وصفاته من الجواهر والاعراض شئ اى
موجود من الاعيان والاعمال الا وهو داخل فيه فاشار الى
ان المعنى خلقنا كل كلي مشار الوجود ممكن من الممكنات بتقدير
وقصد اى على مقدار مخصوص مطابق للمصلحة قال في شرح
المقاصد ولا فائدة لهذا المعنى كان المختار نصب كل شئ اذ لو
رفع لتوهم ان خلقناه صفة وبقدر خبر والمعنى ان كل شئ
خلقناه فهو بقدر ويكون الشئ اسما للوجود ومفيدا به اندفع
ما قيل انه لابد من تقييد الشئ بالمخلوق على تقدير النصب ايضا
لانه لم يخلق ما لا يتناهى من الممكنات مع وقوع اسم الشئ عليه
وحينئذ لا يبقى فرق بين النصب والرفع ولا بين جعل خلقنا
خبرا او صفة على انه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر

قلم يقدر ان كل شئ مخلوق له بل ربما يفاد
ان بعض الاشياء لما لم يخلقه فليس بقدر

لان

لان الخبر يفيد ان كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة وقال في
الفقه الابسط قال تعالى فمنهم من هدى الله اى اختلفت الامم
فمنهم من اختار تصديق الرسل واتباعهم فارشدهم الله لذلك
وخلق فيهم الهداية ومنهم من حقت عليه الضلالة اى من اختار
تكذيبهم ومخى نفسهم فخذلهم الله وخلق فيهم الضلالة فتحققت لهم
الضلالة كما فى التبيير وقال بعض من يشاء ان يضله لاستحبابه
الضلال وصرف اختياره اليه ويهدى من يشاء ان يهديه
لصرف اختياره الى الهدى وهو دليل ظاهر على ان الهداية
والاضلال بخلق الله تعالى وقال ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة
اى الى المقترحين لنزول الملائكة وكلمهم الموتى اى واجبنا
لهم كل الاموات فشهدوا بالنبوة وحشرنا عليهم اى جمعنا
كل شى قبلا اى كفلا بما يبشر وابه وانذروا به او مقابلين
ماكانوا ليؤمنوا اى ماصح لهم الايمان لغلبة هم فى التمرد و
الطغيان الا ان يشاء الله اى لم يؤمنوا بروية هذه
الآيات فى حال الاحوال مشيئة الله ايمانهم وفيه دليل على
ان الآية وان عظمت فانها لا تضطر الى الايمان ومن علم
الله منه اختيار الايمان شاء له ذلك ومن علم منه اختيار
الكفر والاصرار عليه شاء له ذلك كما فى التاويلات الماتريدية
وقال تعالى ولو شاء ربك اى ايمان من فى الارض من الثقلين لآمن
من فى الارض كلهم بحيث لا يشذ منهم احد جميعا مجتمعين على الايمان
لا يختلفون فيه لكنه لا يشاؤه لمخالفته للحكمة التى بنى عليها
اساس التكوين والتشريع وفيه دليل على كمال قدرته ونفوذ مشيئته
انه لو شاء لآمن من فى الارض كلهم فلا يبقى فيه الا مؤمن موحد
ولكنه شاء ان يؤمن به من علم منه اختيار الايمان به وشاء
ان لا يؤمن به من علم انه يختار الكفر ولا يؤمن به كما فى التبيير

وقال وما كان لنفس اى ما صح وما استقام لنفس من النفوس
التى علم الله انها توثن ان تؤمن الا باذن الله اى لمشيئة
وتوفيقه وفيه دليل على انه بعلم الله وتوفيقه وكتابته ولا يحمل
الامر لانه كم من مأمور بايمانه لم يؤمن به ولا الاباحة لانه
لا يباح ترك الايمان بحال كما فى التأويلات الماتريدية
وقال تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة
اى وفقهم للايمان والطاعات كما قال ولو شاء الله لجمعهم على
الهدى وهو دليل ظاهر على ان الامر غير الارادة وانه
تعالى لم يرد الايمان من كل واحد وان ما اراده يجب
وقوعه كما فى التفسير البيضاوى ولا يزالون مختلفين اى ولكن
شاء ان يكونوا مختلفين بعضهم على الحق وبعضهم على الباطل
لما علم منهم اختيار ذلك فلا يزالون مختلفين الا من رحم
ربك فعصمه عن الاختلاف لما علم منه اختيار الحق ووفقه
للنظر والاستدلال فادرك الحق ولذلك الرحمة خلقهم اى
الذين رحمهم كما قال ابن عباس ومجاهد والضحاك وقتادة
كما فى التيسير وقال وما تشاؤن اى اتخاذ السبيل ولا تقدرون
على تحصيله فى وقت من الاوقات الا ان يشاء الله اى الا
وقت ان يشاء الله مشيئتكم او تحصيل السبيل لكم كما دل سوق
الاية فيه دليل على انه لا دخل لمشيئة العبد الا فى الكسب
واما الايجاد فبمشيئة الله وتقديره واليه اشار بقوله
اى يقدر الله وقال شعيب وما يكون لنا اى ما يصح وما يستقيم
لنا ان نعود فيها اى ملتبسين فى حال من الاحوال او فى وقت
من الاوقات الا ان يشاء الله ربنا اى الا حال مشيئة الله
او وقت مشيئته لحذلاننا وفيه دليل على ان الكفر بمشيئة الله تعالى
كما فى تفسير البيضاوى فقد خاف شعيب ان يكون سبق منه

زلة او تقصير يقع منه الاخبار لذلك فى متنهم فيشاء الله
وكذا الانبياء كلهم خافوا ذلك وكان خوفهم اكثر من خوف
غيرهم كما فى التاويلات النجمية والتنبيه قبل الاحال
مشيئة لعودنا فيها وذلك مستحيل كما ينبئ عنه التعرض لعنوان
الربوبية والتنجئة منها كانه قيل وما كان لنا ان نعود
فيها الا ان يشاء الله وبهيات ذلك ففيه دليل على ان الكفر
ليس بمحبته ورضاه وقال تعالى فانا قد فتنا قومك
من بعدك اى عاملناهم معاملة المختبر ليظهر منهم بفعلهم
ماكان فى علمنا وتقديرنا انهم يفعلونه يعنى ابتلاء الذين
خلفهم موسى مع هرون بعبادة العجل وفيه دليل على ان المعصية
بخلق الله تعالى وتقديره وقال نوح ولا ينفعكم نصحى ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم و
النصح المحاض ارادة الخير من الدلالة وقبل اعلام موضع
الغى ليتقى والرشد ليقتفى وفيه ايذان بان ما سبق منه
ليس بطريق الجدال والخصام بل بطريق النصيحة لهم والشفقة
عليهم وبانه لم يأل جهدا فى ارشادهم الى الحق ولكن لا ينفعهم
ذلك عند ارادة الله تعالى لاغوائهم وتقييد عدم نفع النصح
بارادته مع انه متحقق لامحالة للايذان بان ذلك النصح منه
مقارن للارادة والاهتمام به ولتحقيق المقابلة بين ذلك
بين ما وقع بارادته من ارادته تعالى لاغوائهم وهو دليل
على ان ارادة الله تعالى بصحح تعلقها بالاغواء وان خلاف
مراده محال كما فى تفسير البيضاوى وقال تعالى لنصرف عنه
السوء اى ثبتنا يوسف لنصرف عنه السوء مطلقا فيدخل
فيه خيانة السيد دخولا اوليا او لنصرف عنه دواعى الزنا
كما دل السوق والفحشاء اى الفعلة القبيحة وهى الزنا

وفيه دليل على ان الاعمال بخلق الله وقضائه وقدره واليه اشير
بصرف السوء عنه لاستلزامه فعل الكف وان هم يوسف
ليس هم عزم بل هم خطرة ولا منع فيما يخطر بالقلب وهو
قول الحسن ويحتمل ان يكون قوله وهم بها متعلقا بالشرط
المذكور بعده وهو لولا ان راى برهان ربه اى نداء
جبريل يا يوسف بن يعقوب اسمك فى الانبياء مكتوب
فلا يكن عملك عمل الفجار كما قال ابن عباس كما فى التيسير
قال فى شرح المقاصد وللمعتزلة فى تلك الايات تاويلات
فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر ويتحقق
انهم فيها محجوبون وبوصفها محقوقون ولظهور الحق فى
هذه المسئلة يكاد عامتهم به يعترفون ويجرى على السنتهم
ان ما لم يشاء الله لا يكون ثم العمدة القصوى لهم فى الجواب
عن اكثر الايات حمل المشيئة على مشيئة القسر والالجاء
وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلاف معناها خلق
الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد بان المؤمن حينئذ
يكون هو الله لا العبد كما فى زعمتم فى الزامنا لما قلنا بان
الخالق هو الله مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف بدون
ذلك فقال الجبائى معناها خلق العلم الضرورى بصحة الايمان
واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضرورى ورد بان
هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان فى بعض الآيات
دلالة على انهم لو رأوا كل آية ودليل لا يؤمنون البتة فقال ابنه
ابو هاشم معناها ان يخلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا
شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار يعلمون ذلك
ولا يؤمنون على ان قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هديها
ولكن حق القول منى لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين

ليشهد بفساد تأويلاتهم لدلالته على انه العالم بعد الكل بسبق الحكم
بملاء جهنم ولا خفاء في ان الايمان والهداية بطريق الجبر
لا يخرجهم عن استحقاق جهنم سيما عندهم وحدثنا حماد عن
ابرهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم ان خلق اى ما يقوم به خلق احدكم
يجمع في بطن امه نطفة اى يضم البعض الى بعض بعد الانتشار
اربعين يوما كذا في رواية يحيى القطان ووكيع وجرير وعيسى
ابن يونس ايضا عن شعبة عن الاعمش عن ابن مسعود وفي
رواية سلمة بن كهيل اربعين ليلة كما مر وجمع بان المراد اليوم
بليلته والليلة بيومها ثم علقة اى دما جامدا غليظا سمي
بذلك للرطوبة التي فيه وتعلقه بما مر مثل ذلك اى مثل مدة ايام
المذكور ثم مضغة اى قطعة لحم سميت بذلك لانها بقدر ما يمضغ
مثل ذلك ثم يبعث الله ملكا اى يأمر ملك الرحم كما قال القاضي
عياض والعسقلاني يكتب عليه رزقه واجله وشقيا اى
مستحقا للنار ام سعيدا اى مستحقا للجنة اى يأمر بان يكتب
في صحيفة الملائكة كما بينه رواية مسلم عن حذيفة ثم يطوى الصحيفة
فلا يزاد فيها ولا ينقص او بين عينيه كما بينه رواية ابي داود
وابن حبان عن ابن عمر وابي ذر فيكتب ما هو لاق بين عينيه
والجمع بالحمل على التعدد والمراد بكتابة الرزق تقديره قليلا
كذا او كثيرا او صفته حراما او حلالا وبالاجل تقديره طويلا
كذا او قصيرا وبالعمل كتب انه شقي مآلا او كتب انه سعيد
مآلا والظاهر شقاوته وسعادته عدل عنه لان الكلام
مسوق اليها والتفصيل وارد عليها وكتب الملك بعد
ما يقال انطلق الى ام الكتاب فانك تجد قصة هذه النطفة
فينطلق فيجد ذلك كما بينه في رواية يحيى بن زكريا عن الاعمش

عن ابن مسعود والذی لااله غیره مرفوع لا مدرج کما بینه روایة
احمد بن حنبل عن عایشه والبخاری عن سهل بن سعد ومسلم
عن ابی هریرة والبزار عن ابن عمر والعرس بن عمیر والطبرانی
عن ابن عمرو بن العاص واکثم بن ابی الجون وما وقع فی
روایة سلمة بن کهیل عن زید بن وهب عن ابن مسعود والذی
نفس عبد الله بیده فلتحقیق الخبر فی نفسه لا الادراج فی المقسم علیه
کما فی فتح الباری ای لیعمل بعمل اهل النار ای یتلبس باعمال اهل النار
من المعاصی والفجور حتی ما یکون بالرفع وحتی ابتدائیة وقیل ناصبة
وهی ناصبة بینه وبینها الا ذراع تمثیل لقرب حاله من النار
عند الموت بحال من بینه وبین المکان المقصود مقدار ذراع
او باع کما فی بعض الروایات فیسبق علیه الکتاب ای یغلب
سابقا علیه المکتوب علی طبق ما فی اللوح المحفوظ والمعنی یتعارض
عمله فی اقتضاء الشقاوة والمکتوب فی اقتضاء السعادة
فیتحقق مقتضی المکتوب فعبر عن ذلک بالسبق لان السابق
یحصل مراده دون المسبوق فیعمل بعمل من اعمال اهل الجنة
ای یتلبس بعمل من اعمالهم من الطاعات الاعتقادیة والقولیة
والفعلیة فیموت فیدخلها ای یستحق الجنة عبر به تحقیقا لذلک
وان الرجل لیعمل بعمل الجنة حتی ما یکون بینه وبینها الا ذراع
فیسبق علیه الکتاب فیعمل بعمل من اعمال اهل النار فیموت
فیدخلها علی هذا الترتیب فی روایة الاحوص ایضا وقدم
ذکر العمل بعمل اهل الجنة فی اکثر الروایات وهو یعم المؤمن المطیع
یختم له بعمل العاصی او الکافر والعاصی یختم له بعمل المطیع
ومجرد الدخول صادق علی العاصی والکافر وطاعاته ای
صورة یحتمل ان یکتبها الحفظة فیقبل البعض بان یخفف
عذابه ویرد البعض ویحتمل ان یکتبها ثم یمحی کما فی فتح الباری

ان الرجل وبعض الروایات
ان احدکم

وهو حديث مشهور رواه سبعة عشر صحابيا عمر وعلى وابن عمر
وابن مسعود وابن عباس وعائشة وانس وابو هريرة
وابو ذر وجابر وابن عمرو بن العاص وحذيفة بن اسيد
وسهل بن سعد والوس بن عمير ومالك بن الحويرث
ورباح اللخمى واكثم بن ابى الجون وروى عنهم باكثر من اربعين
طريقا وهو صريح فى الدلالة على ان الكل بقضاء الله وقدره
وعلمه وتوفيقه او خذلانه وكتابته ثم اكد ذلك المرام ببيان
الوعيد الشديد لمن انكره وقال فى روايته محمد والحارثى
والانصارى حدثنى نافع عن عبد الله بن عمر رضى الله تعالى
عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال يجئ قوم اى يظهر فرقة
يقولون لا قدر اى ليس لله تعالى تقدير اعمال العباد فاذا لقيتموهم
فلا تسلموا عليهم وان مرضوا فلا تعودوهم اهانة لهم وبغضا
فى الدين فان ماتوا فلا تشهدوا اجنازتهم اى لا تصلوا عليهم
لضلالهم فانهم شيعة الدجال اى اتباع من يستر الحق من
الرجالين والدجال المعهود قبل الساعة ومجوس هذه الامة
اى ايضا هم لانهم فى قولهم ايجاد الافعال من العباد للمجوس
القائلين بان ايجاد الشر در من الشيطان حقا على الله
اى ثابتا بمقتضى وعيده وحكمه ان يلحقهم بهم اى بالمجوس فى دار
النكال بضلالهم بذلك وفيه اشارات الى مسائل الادلى
ان ما ورد فى الاحاديث المشهورة من لعن القدرية فالمراد
بهم القائلون بنفى كون الخير والشر بتقدير الله سبحانه ومشيئته
سموا بذلك لمبالغتهم فى نفيه وكثرة موافقتهم اياه وقيل
لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد وليس بشئ لان المناسب
حينئذ القدرى بضم القاف وقالت المعتزلة القدرية
هم القائلون بان الخير والشر كله ابتداء بتقديره ومشيئته

لان الشارع نسبة الشخص الى ما يثبته ويقول به لا الى ما ينفيه
ونص الحديث يرد عليهم ويعينهم انهم الذين يقولون لا قدر
ولان من يضيف القدر الى نفسه ويدعى كونه الفاعل
او المقدر اولى باسم القدرى ممن يضيف الى ربه قال في
فتح الباري حكى عن طوائف من القدرية انكار كون الباري
عالما بشئ من اعمال العباد قبل وقوعها منهم وانما يعلمها
بعد كونها قال القرطبي وغيره قد انقرض هذا المذهب ولا يعرف
احد ينسب اليه من المتاخرين والقدرية اليوم يطبقون
على ان الله تعالى عالم بافعال العباد قبل وقوعها وانما خالفوا
السلف في زعمهم ان افعال العباد مقدورة لهم وواقعة
منهم على جهة الاستقلال وهو مع بطلانه اخف من المذهب
الاول الثانية انه حديث مشهور واليه الاشارة بالاستدلال
في الاعتقاد فانه حديث مشهور رواه ثمانية من الصحابة
عمر وعبد الله بن عمر وحذيفة بن اليمان وابن عباس وجابر
وابو هريرة وسهل بن سعد وانس رضي الله عنهم وروى
عنهم باكثر من عشرين طريقا الثالث ان للحديث شواهد
كثيرة معينة ايضا لما هو المراد من القدرية واليه اشار بما اردفه
مع بيان الوعيد باللعن لعامة القدرية فيما روى المذكور من
من الائمة انه قال وحدثني سالم عن ابيه عبد الله بن عمر
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لعن القدرية ما من
نبي بعثه الله قبلي الا حذر امته منهم ولعنهم واللعن الابعاد
على وجه الطرد وصار في العرف دعاء ورواه الدارقطني
عن علي رضي الله عنه والديلمي عن حذيفة بن اليمان رضي الله
عنهم عنه عليه الصلوة والسلام انه قال لعنت القدرية
على لسان سبعين نبيا فهو مروي عن طرق متعددة واليه اشار

لقوله

بقوله وحدثني علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن ابيه
عنه عليه الصلوة والسلام وحدثنا الهيثم عن عامر الشعبي
التابعي المجتهد ادرك سبعين بدريا صحابيا عن علي بن ابي
طالب رضي الله تعالى عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة
فقال ليس منا اي من الفرقة التي كان عليها الرسول واصحابه
من لم يؤمن بالقدر خيره وشره اي بان جميع الامور و
الاعمال من الخير والطاعة والشر والمعصية بخلق الله تعالى
وتقديره وحدثني موسى بن ابي كثير عن عمر بن عبد العزيز ،
الخليفة العادل المجتهد التابعي انه قال آية القدر اي الآية
الدالة على ان جميع الامور والاعمال بتقدير الله تعالى مصرح بها
في كتاب الله تعالى علمها من شاء الله ان يعلم وجهلها من شاء
الله ان لا يعلم ذلك وهي قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم اي حرض به في جهنم هم والاصنام التي عبدوها
لزيادة عذابهم فانها حجارة تحمى فيعذبون بها ولزيادة
حسرتهم فانهم عبدوها راجين نفعها فحرموه فصالهم بها زيادة
ضرر انتم لها واردون اي سبق القضاء والتقدير بشقاوتهم
ودرودهم النار فلم يجتنبوه من الكفر وقوله تعالى انكم
وما تعبدون من الاصنام ما انتم عليه اي حاملا على عبادته
بفاتنين اي موقعين في الفتنة احدا الا من هو صال الجحيم
اي من قدر عليه انه يصلى الجحيم يعني من علم الله تعالى منه اختيار
الكفر والاصرار عليه فقدر عليه الكفر والاصرار ودخول
النار كما في التيسير وفي التفسير الكبير للامام الرازي ان عمر
ابن عبد العزيز كان يحتج بهذه الآية في اثبات هذا المطلوب
فان الله تعالى بين انه لا تاثير لكلام المضلين في وقوع الفتنة
ثم استثنى عنه من هو صال الجحيم فوجب ان يكون المراد من وقوع

الفتنة هو كونه محكوما عليه بانه صال الجحيم وذلك تصريح بان
حكم الله سبحانه بالسعادة والشقاوة هو الذى يؤثر فى حصول
السعادة والشقاوة عند اختياره قال فى الوصية
فلو زعم احد ان تقدير الخير والشر من غيره تعالى وانه لا تقدير
لله تعالى فى ذلك ولا علم به قبل وقوعه على ما هو لازمه كما زعمه
غلاة القدرية لصار كافرا بالله وبطل توحيده لانكاره
ما ثبت بالضرورة الدينية من شمول علمه تعالى فى الازل
واليه يشير التعرض للتوحيد الذى هو مبنى الايمان بما علم
بالضرورة مجئ الرسول به واختاره كثير من الائمة قال
العلامة الهيثمى فى شرح الاربعين ان كثيرا من الائمة
منهم الشافعى واحمد بن حنبل يضللون بكفر غلاة القدرية
الذين ينفون علمه تعالى بما يفعله العباد من خير وشر
وكتبه ثم اشار الى اثبات المرام مع نفى الجبر والقدر
فى المقام وقال فى الفقه الاكبر كتبه فى اللوح المحفوظ
على حسب ما يقع من اختيارات العباد دون الجبر عليهم
كما بين ذلك وقال الله تعالى وكل شئ فعلوه اى الامم
السابقة فى الزبر اى دواوين الحفظة او فى ام الكتاب
جمع تنبيها على اشتماله على اصناف المكتوب وكل صغير
وكبير من اعمال العباد مستطر مكتوب فيها او مسطور
فى اللوح المحفوظ بحسب ما يقع من اختيارات العباد
كما بين باسناده اليه وقال ولكن كتبه بالوصف اى منوطا
بالاسباب الكسبية والمبادى الاختيارية معتدا بها
فان الاوصاف قيود للموصوفات لا بالحكم اى لم يكتب
بالجزم والالزام من غير ربط بذلك فانه تعالى دبر الاشياء
على ما يشاء وربط بعضها ببعض وجعلها اسبابا

وليس

ومسببات بمقتضى حكمته وجرى عادته وان كان فى قدرته
ايجاد الكل بلا اسباب كما يجاد المبادى والاسباب واوضح
ذلك مشيرا الى الحديث المرفوع من طرق متعددة قال فى
الوصية امر القلم بان يكتب اى امر الله تعالى القلم ان يثبت
فى اللوح المحفوظ اثبات الكاتب ما فى ذهنه بقلمه على الوجه
ليطلع الملائكة على ما سبق ليزداد وا بوقوعه ايمانا و
تصديقا وليعلموا من يستحق المدح والذم فيعرفوا كل
مرتبته كما فى شرح المشكاة للهيثمى فقال القلم ماذا
اكتب يارب فقال الله تعالى اكتب ما هو كائن الى
الى يوم القيامة اى ما سيوجد من الخلايق ذواتا
وصفاتا خيرها وشرها على ما تجتاز وتنها موافقا
لما تعلق به ارادته تعالى فى الازل فان البارى تعالى
بتقديم علمه المتعلق بالاشياء تعلقا عاريا عن النسبة
الى الزمان وتقديره على وفق علمه المنزه عن تطرق
الحدثان وموجب ارادته المرجحة لها ابرازا حسب
العلم الشامل والتقدير الكامل وقدرته المؤثرة لها
التى يفيض بها ما رجحته الارادة من وجود الماهيات
وصفاتها فى الاعيان او جد الاشياء مرتبة ترتيبا
حكميا لا تحول عنه لعدم التحول فى العلم والتقدير وامر
القلم بان يكتب كذلك ولا يلزم منه امتناع وجود
ما علم الله عدمه او عدم ما علم وجوده ليكون جبرا
لان موجب ذلك ان لا يقع خلافه لا ان لا يمكن وبسبب
اختيار العبد راسا فان استحالة الشئ بالغير لا يمنع
كونه بالذات مقدورا للعبد مختارا له كيف وما من مقدور
الا وهو ممتنع بالغير قبل تعلق قدرته ضرورة ان كل

واقع وجودا كان او عدما لا يقع الا بعد ما وجب ويقال
لذلك الوجوب الوجوب في السابق ويلزمه امتناع
الطرف الآخر قال العلامة ابن الكمال في رسالة القدر
الثابت عندنا ان ما علم الله عدم وقوعه لا يقع البتة
وما علم وقوعه يقع البتة واما ان سبب ذلك علمه تعالى
وتقديره فلم يثبت بل ثبت ما ينفيه ويدل على خلافه
وهو ان التقدير تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم في المراتبة
وشان التابع ان لا يؤثر في المتبوع لا ايجابا ولا امتناعا
فعلم الله تعالى واختياره بوجود شئ او عدمه وتقديره
وكتبه لذلك لا يوجب وجوده ولا عدمه بحيث يسلب
قدرة الفاعل عليه واختياره بل يتعلق على حسب ما هيته
المتبوع وهو الفعل الاختياري ولذلك امر القلم
بان يكتب ما هو كائن اي باختيار العباد في افعالهم
ولم يؤمر بان يكتب ما اريد فليكن عليه وهو حديث
مشهور عن عبادة بن الصامت روى عنه باكثر من عشر
طرق ونور المقام بحديث صحيح في المرام مشهور بين
الاعلام وقال في رواية محمد والحارثي والانصاري
حدثني ابو الزبير عن جابر بن عبد الله الانصاري
ان سراقة بن مالك الانصاري وهو ابن جعشم
المدلجي الكناني كان ينزل قديدا روى عنه الجماعة قال
يا رسول الله حدثنا عن ديننا اي عن حقيقة امره
في حكم ربنا وقضائه وقدره كانا ولد نالله الفعل لشئ
جرت به المقادير اي الاقدار وجفت به الاقلام
اي بما عينه التقدير الازلي تعيينا بتا لا يمكن وقوع
خلافه بالنسبة لما في علمه القديم المعبر عنه بام الكتاب وقوع

على كتب

كتابته القلم اى تم وانقضى فجفاف القلم كناية عن التمام
والفراغ بالانقضاء وجمع المقادير والاقلام بالنسبة
الى المواد والافراد اوكشئ مستقبل اى فى شئ معلق
بالمستقبل كان يكتب فلان يسعد مثلا اقازاره واحسن
ويشقى ان لم يفعل وهذا هو الذى يقبل المحو والاثبات
المذكورين فى قوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
اى التى لامحو ولا اثبات فلا يقع منها الا ما يوافق ما ابرم
واللام فى الموضعين بمعنى فى وقد روى كذلك ايضا فقال
النبى صلى الله عليه وسلم لما جرت به المقادير وجفت به
الاقلام اى العمل فى شئ جرت به المقادير الازلية وفرغت
عنها وجفت بها الاقلام من كل عمل من سعادة اوشقاوة
تصدر عن الانام قال اى سراقة الانصارى ففيم العمل
اى المطلوب من العبد شرعا مع انه مخلوق فيه قطعا وآى فايدة
فى العمل فان الخير لاينفع اذا كان التقدير والكتاب غيره
والشر لايضر اذا كان التقدير والكتاب على خلافه قال
اعملوا اى قال النبى صلى الله عليه وسلم اعملوا بظاهر ما امرتم به
وكونه موافقا لما فى التقدير والكتاب اوغير موافق له فلستم
مكلفين من علمه فى شئ فكل ميسر لما خلق له اى مهيا لما خلق
الشخص لاجله وموفر له اسبابه فيصرف استطاعته اليه واختياره
فمن خلق لان يظهر منه الخير والسعادة لايصدر عنه الا ذلك
وكذلك الشر والشقاوة قال الامام الرازى فى تفسير قوله ع
ونيسرك لليسرى فيه كقوله عليه الصلوة والسلام ميسر لما خلق له
لطيفة علمية وذلك لان الفعل فى نفسه ماهية ممكنة قابلة
للوجود والعدم على السوية فما دام القادر يبقى بالنسبة الى فعلها
او تركها على السوية امتنع صدور الفعل عنه فاذا ترجح جانب

الفاعلية على جانب التاركية فحينئذ تحصيل الفعل فثبت ان الفعل
ما لم يجب لم يوجد وذلك الرجحان هو المسمى بالتيسير فثبت ان الامر
في التحقيق هو ان الفاعل يصير ميسرا للفعل ثم قرر فاما من اعطى
اى انفق المال في وجوه الخيرات او اعطى حقوق الله تعالى
وحقوق النفس في الطاعة واتقى اى احترز عن كل ما ينبغي
وصدق بالحسنى بكلمة التوحيد والنبوة او بما يرضاه
الخالق من العبادات البدنية والمالية او بما وعده الله سبحانه
في قوله وما انفقتم من شئ فهو يخلفه او بالثواب او بالجنة
او بكل خصلة حسنة فسنيسره لليسرى اى نهيئه للجنة
او الخير او كلف به من الافعال والترك او العود الى الطاعة
او الافعال المؤدية الى اليسرى واما من بخل واستغنى
بشهوات الدنيا عن نعيم العقبى وكذب بالحسنى اى لم يصدق
بما ذكر فسنيسره للعسرى اى للنار او للشر او للامتناع
من اداء الحقوق البدنية والمالية او العود الى البخل واد خال
السين للدلالة على ان المطيع قد يصير عاصيا والعاصي قد
يكون بالتوبة مطيعا فاذا كان للتغير فيه مجال كما في التفسير
الكبير وهو حديث مشهور عن جابر روى عنه باكثر من عشر
طرق وحدثني عبد العزيز بن رفيع الاسدي المكي سكن الكوفة
وسمع بن عباس وانسا وهو مشاهير التابعين عن مصعب
ابن سعد بن ابي وقاص عن ابيه عنه عليه الصلوة والسلام
انه قال ما من نفس الا وقد كتب الله تعالى مدخلها اى مكان
دخولها في دار التكليف او زمانه وسائر شانه من اول
ولادته الى انتهاء نشأته او مكان دخولها في دار العقبى
من الجنة والنار كما فسره بعض الروايات ما منكم من نفس
الا وقد علم منزلها من الجنة او النار فقالوا افلم نعمل افلا نتكل

الحديث **ومخرجها** اى مكان خروجها عن دار التكليف
او زمانه فهو منتهى اجله ومنقضى امله وعمله او المدخل والمخرج
كنايتان عن الافعال المتروك اى عما يدخلها فيها من الاعمال
والاحوال وما يخرج عنها من المتروك والاحوال **وما بينهما**
اى ملاقيته فيما بين الحالين من السعادة والبيسر واعمال اهل
الجنة او من الشقاوة والعسر واعمال اهل النار ومضى الكتب
يجوز ان يكون على حقيقته اى الكتب فى اللوح المحفوظ لحديث
ام القلم بذلك ويجوز ان يكون المراد الثبوت فى علم الله **فقال**
رجل من الانصار بناء على ان العمل يقتضى للثواب او العقاب
لو كان متعلقا بمستقبل من غير سبق فى الكتاب او استكشاف
فى الباب **ففيم العمل يا رسول الله** اى اذا كان الامر مفروغا
عنه وليس معلقا بمستانف مبنى على خير العمل وشره فاى فائدة
للعمل فلا نتكل على ما كتب لنا خيرا كان او شرا **فقال اعملوا**
اى دوموا على ما كلفتم به من الاعمال **فكل ميسر لما خلق له**
اى مهيأ لما خلق لاجله من الاعمال فى الحال والاستقبال
وغير مهيأ لما لم يخلق لاجله وفسره عليه الصلوة والسلام
لتفصيل المرام فقال معدنا فى مقام التهديد ببيان حال
اهل الشقاء والاجرام **اما اهل الشقاء فييسر لعمل اهل الشقاء**
اى هيئوا للشقاوة ولا يقع عنهم اعمال اهل الشقاوة و
الصيغة تدل على دوام الامرين واعتبار استمرارها فى الاهل
فلا ينافى تخلف فرد بانقلاب بره مجورا او فجوره برا وان
الاعمال بالخواتيم كما كشف عنه رواية على رضى الله تعالى عنه
فيصير لعمل السعادة الحديث **فقال الانصارى الان حق العمل**
اى ثبت فائدة العمل وظهر نتيجة الامل حيث نيط الامر على
على تيسير الاسباب وصرف الاستطاعة اليه وقال الشيخ اكمل الدين

البابرتی فی شرح المشارق بحقیقة ان الحقیقة الانسانیة
لاتستلزم لذاتها سعادة او ضدها وسعادة کل شخص منها
وشقاوته انما هی بامور خارجة عنها اقتضته الحکمة الربانیة
کالمشخصات وکل ذلک مع معوضاته حاصلة فی القضاء
اجمالا فلا بد من وقوعها فی القدر تفصیلا فما یقع من افراد
الانسان ای باختیاراتهم المنساقة الی القدر فانما هو بتفصیل
قضائه لا محالة خیرا کان او شرا ولا یمکن ان یکون التفصیل
علی خلاف الاجمال فاتضح معنی قوله علیه الصلوة والسلام
اعملوا فکل میسر لما خلق له فمن خلق لان یظهر منه تفاصیل
قضائه الخیر لا یصدر عنه الا الخیر وکذلک عکسه وعلی هذا
فمعنی قوله تعالی فاما من اعطی واتقی وصدق بالحسنی
ای لان هذه الخصال الحمیدة الصادرة عنه
دلیل علی ان قضاءه کان خیرا فکان بتفصیله خیرا فکان معضب
الی الحسنی واختیارها بیسر وسهولة لانه خلق لها ومن له
قریحة جیدة واتبع کلام المحققین اطلع علی تحقیق قوله تعالی
وما ظلمناهم ولکن ظلموا انفسهم وقوله وکانوا هم الظالمین
وما اشبه ذلک والحدیث مشهور روی عن علی وسعد بن
ابی وقاص وهشام بن حکیم وروی عنهم باکثر من عشر طرق
ایضا ثم اشار الی شبه القدریة القائلة بان العبد موجد
لافعاله الاختیاریة مومیا الی ان عمدة تمسکاتهم بالسمعیات
ثلاث الآیات الدالة علی ان فعل العبد بمشیئته والآیات
الدالة علی اسناد الافعال الی العباد اسنادا للفعل الی فاعله
والآیات الدالة علی امر العباد ببعض الافعال ونهیهم عن البعض
فاشار الی تلک السمعیات وقال فی الفقه الابسط وان قال
القدری فی دعوی ایجاده لفعله بحسب قصده ومشیئته المشیئة

الی ان شئت الایمان و وجد داعیته واختیاره منی آمنت
وان شئت الکفر و وجد داعیته واختیاره منی لم اومن
واستدل علی ذلک بانه قال تعالی فمن شاء فلیؤمن ومن
شاء فلیکفر ای لا ابالی بایمان من آمن وکفر من کفر دل علی
ان حصول الایمان او الکفر بمشیئة العبد لذلک وقال واما
ثمود فهدیناهم ای دللناهم علی طریق الحق واوضحنا لهم سبل
الرشد بنصب الحجج وارسال الرسل فاستحبوا العمی علی الهدی
ای اختاروا العمی عن الحق والغوایة واختاروها علی الاهتداء
وقال وقضی ربک ان لا تعبدوا الا ایاه ای بان لا تعبدوا
الا الباری تعالی لان غایة التعظیم لا یجوز الا لمن له غایة العظمة
ونهایة الانعام وقال وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون
ای الا لیکونوا عبادی قالوا الایة الاولی صریحة فی ان الایمان
والکفر مفوضان الی مشیئة العبد واختیاره والثانیة
صریحة فی اسناد المحبة والاختیار للغوایة الیهم اسناد الفعل
الی فاعله وفی نفی ارادتها عنه تعالی والثالثة والرابعة
صریحة فی الامر بالعبادة وارادتها وخلق العباد لها والدالة
علی نهیهم عن الکفر فدلت علی انهم الموجدون لافعالهم الاختیاریة
وسیاتی جوابه وادعی الی ان عمدة تمسکاتهم بالعقلیات
ایضا ثلاث انه لو لم یکن العبد موجدا لافعاله بالاستقلال
بطل فوائد الوعد والوعید والبعثة والانزال وبطل
المدح والذم واجر الحدود علیها اذ لا معنی لذلک
علی ما لیس بفعله ولا واقع بقدرته واختیاره وان کثیرا
من افعال العباد قبیح کالشرک والفریة علی الله بالقول باتخاذ
الولد ونحو ذلک والقبیح لا یخلقه الحکیم لعلمه بقبحه وتنزهه
عنه وان الباری تعالی لو کان موجدا لافعال العباد لکان

فاعلا لها لان معناهما واحد ولكان اهلا لها متصفا بها
فيلزم ان يكون اهلا للظلم والكفر تعالى عنه كما في شرح المقاصد
وغيره فاشار الى تلك العقليات بقوله فيه ولم يجبر عباده
على ذنب ثم يعذبهم عليه ولو انه زنى او شرب او قذف
يجري الحد وعليه ولم يشاء ان يفترى عليه فاشار الى
ان العبد لو لم يكن موجدا لفعله الاختياري بالاستقلال
بل مجبورا عليه بايجاد الله الفعل فيه لبطل فائدة الوعد والوعيد
والتعذيب اذ لا يقدر على الكف والامتناع وكذلك
فائدة الوعد والبعثة والانزال ولا يليق بحكمته الجبر على
الذنب وايجاب اجراء الحدود عليه والذم عليه اذ لا معنى
لذلك على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرته واختياره
وكذا لا يليق بحكمته مشيئة ما يقبح من الفرية عليه والكفر
ثم التعذيب عليه فلا يخلقه الحكيم تعالى ولا يشاؤه لعلمه
بقبحه وتنزيهه عن القبائح وبقوله والله يقول هو اهل
التقوى حقيق بان يتقى عقابه واهل المغفرة حقيق بان يغفر
ذنوب عباده سيما المتقين منهم فهو ليس باهل للكفر وغير
حقيق له وغير مريد له فاشار الى قولهم انه تعالى لو كان موجدا
لافعال العباد لكان موجدا للكفر فاعلا له متصفا به لان
معناهما واحد فيلزم ان يكون اهلا للكفر والظلم ونحوه من
القبائح وهو خلاف حكم النص والاجماع والباري تعالى
منزه عنه فلا يريده وانما المريد والموجد له هو العبد
واشار الى الجواب عن تمسكاتهم فقال فيه يقال له اي
للمقدري في الجواب قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر وعيد اي ليس الامر على حقيقته بل هو مجاز عن الوعيد
والتهديد بقرينة سياق الآية وان الحكيم تعالى لا يأمر الا بما

عاجز

عاقبة حميدة فليس في الامر وكذا في التعليق بمشيئة العبد
دلالة على التفويض اليه والاستقلال بفعله فانه وان كان بمشيئة
فمشيئته ليست بمشيئة والله اشار بقوله فقد قال وما يذكرون
الا ان يشاء الله اى بشار ذكرهم او مشيئتهم كقوله وما تشاؤن
الا ان يشاء الله وهو يصرح بان فعل العبد بمشيئة الله تعالى
كما في التفسير البيضاوي وقال الامام الرازي في تفسير قوله
فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا ان هذه الاية من جملة الايات
التي تلاطمت فيها امواج القدر والجبر فالقدري يتمسك
بالاية ويقول انه صريح مذهبي ونظيره فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر والجبري يقول متى ضمت هذه الاية الى الاية التي
بعدها خرج منه صريح مذهب الجبر وذلك لان قوله تعالى فمن
شاء اتخذ الى ربه سبيلا يقتضي ان يكون مشيئة العبد متى كانت
خالصة مستلزمة للفعل وقوله بعد ذلك وما تشاؤن الا ان
يشاء الله يقتضي كون مشيئة الله مستلزمة لمشيئة العبد والمستلزم
للمستلزم مستلزم فاذا مشيئة الله مستلزمة لفعل العبد وذلك
هو الجبر وقال في تفسير قوله تعالى فمن شاء فليؤمن سالني بعض
القدرية عن هذه الاية فقلت هي من اقوى الدلائل على صحة
قولنا وذلك لان الاية صريحة في ان حصول الايمان
وحصول الكفر موقوف على حصول مشيئة الايمان والكفر
وصريح الفعل ايضا يدل على ان الفعل الاختياري يمتنع
حصوله بدون القصد اليه وبدون اختياره اذا عرفت هذا
فنقول حصول ذلك القصد والاختيار ان كان بقصد آخر
واختيار آخر الى غير النهاية فهو محال فوجب انتهاء تلك
القاصد وتلك الاختيارات الى قصد واختيار خلقه الله
تعالى في العبد وعند حصوله يجب الفعل ويترتب عليه فالان

شاء اولم يشاء فانه يحصل فى قلبه تلك المشيئة الجازمة
فشاء اولم يشاء يجب ترتب الفعل عليه فدل على ان الكل من الله
انتهى وانما كان للعبد صرف الاستطاعة الحقيقية الشاملة
لتلك المشيئة كما مر واليه اشار بقوله **وقال يحول بين المرء و**
وقلبه اى **بين المومن والكفر وبين الكافر والايمان**
اى هو تصوير وتخييل لتملكه على العبد قلبه فيفسخ عزائمه
ويغير مقاصده ويحول بينه وبين الكفر ان اراد سعادته
وبين الايمان ان اراد شقاوته كما فى تفسير البيضاوى
واشار الى الجواب عن تمسكهم بالايات المذكورة على ارادة
الله تعالى الطاعات منهم دون المعاصى وعلى انهم الموجدون
لافعالهم فقال فيه **وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم**
اى بصرناهم وبينا لهم كما فسره ابن عباس والسدى
وقتادة وابن زيد كما فى البحر للامام ابى حيان فاشار
الى انه ليس فيه نفى ارادة المعاصى عنه تعالى ولا دلالة
فى استحبابهم العمى والغواية على كونهم الموجدين لذلك
بل على تسببهم له كما قال ابن عطية **وقوله وقضى ربك**
ان لا تعبدوا الا اياه اى امر ربك فاشار الى ان
القضاء بمعنى الامر القطعى كما فسره ابن عباس والحسن
وقتادة وقال ابن عطية المعنى وقضى ربك ان لا تعبدوا
الا اياه فهو امر بالاقتصار على عبادة الله تعالى فذلك
هو المقتضى لانفى العبادة وقد عرفت ان الامر لا يستلزم
الارادة كما مر فلما آل المعنى الى امره امرا مقطوعا به بان لا تعبدوا
الا اياه فلا دلالة فيه على ارادة الله منهم الطاعات دون
المعاصى فضلا عن الدلالة على انهم الموجدون لافعالهم وقال
تعالى **وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون** اى ليوحدونى

كما

كما فسره الكلبي كما في البحر فاشار الى ان المراد بالعبادة لازمها
وهو التوحيد واللام للصيرورة بدلالة القواطع وبدلالة
السياق اى قوله ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون
فكانه قال وما خلقتهم ليتفقوني بل ليوحدوني اما بالنسبة
الى المطيع فظاهر واما بالنسبة الى العاصي فبشهادة فطرته
على وحدانية خالقه كما اختاره كثير من المفسرين وقال علي
وابن عباس الا لامرهم بعبادتي ويقروا الى ما بعبادة
وقال مجاهد الا ليعرفوني كما في البحر وقال بعضهم المعنى
الا ليتذللوا الى اما بالنسبة الى المطيع فظاهر واما بالنسبة
الى غيره فبشهادة الفطرة على تذلله وان تخرص وافترى
كما في الارشاد للامام الحرمين فلا دلالة فيه على ارادة الطاعات
منهم دون المعاصي ولا على انهم الموجدون لذلك قال
في شرح المقاصد وجعل اللام للعاقبة انما يصح في فعل
من يجهل العواقب فيفعل لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده
وكيف يتصور في علام الغيوب ان يفعل فعلا لغرض
يعلم قطعا انه لا يحصل البتة بل يحصل ضده واشار
الى الجواب عن تمسكاتهم العقلية فاشار الى الاول وقال
فيه **ويقال له** اى للقدري في الجواب عن تمسكاتهم العقلية
بطريق المعارضة **بل يطيق ويقدر العبد** ان يوجد استقلالا
لنفسه ضرا او نفعا في افعاله الاختيارية وما يترتب عليها
من المتولدات ويستدل فيها بالادلة على سبيل التفويض
اليه بالكلية **فان** اختار مذهب النظامية منهم و **قال لا**
يستقل في جميعها بالايجاد والادلة فلا يستقل في المتولدات
لانهم مجبورون في الضرر والنفع المترتبين على افعاله
الاختيارية لان المتولدات برمتها من فعل الله تعالى

لا من فعل العبد الفاعل للسبب عند النظام ومن تبعه
من القدرية كما في شرح المواقف وغيره **ما خلا الطاعة**
والمعصية لانه يستقل فيهما لكونهما بايجاده والا لزم
الجبر المستلزم لضياع فائدة التكليف وبطلان الامر
والنهي والبعثة والوعيد والتعذيب **يقال له** في معارضة
مدعاه مع الاشارة الى منع دليله **هل خلق الله الشر**
الشامل باطلاقه للضرر والمعصية مما باشره او تولد منه
فان قال نعم واقر بخلق الله للشر وشمولها لهما،
خرج من موجب **قوله** وافحم بموجب اقراره **وان قال لا**
وانكر خلقه تعالى للشر وشموله لهما **كفر** لانكاره ما نص
الله عليه في محكم كتابه **لقوله تعالى قل اعوذ برب الفلق**
من شر ما خلق فانه عام في كل ما يستعاذ منه من الشرور
كما في التفسير الكبير يعم الشر الذي في العالم ومراتب مخلوقاته
كما في البحر فقد **اخبر ان الله خالق** ما يقع في العالم من **الشر**
لعموم ما خلق ومنه ما يختاره العبد من الشر والمعصية
فيخلقه الله تعالى عقيب اختيار العبد وعزمه على حسب
جري عادته فان شر عالم الخلق اختياري لازم ومتعد
كالكفر والظلم وطبيعي كاحراق النار وا هلاك السموم
كما في تفسير البيضاوي وفيه اشارة الى انه لو اول
بالتخصيص لما باشره لم يكفر كما سيأتي ولا يلزم ضياع
فائدة التكليف والامر والنهي والبعثة والوعد و
الوعيد والتعذيب لانها قد تكون دواعي العبد الى
الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار
ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة
اذا وافق ما دعاه الشرع اليه ومعصية اذا خالفه

ولا يكون

ولايكون التعذيب عليها منافيا للحكمة ويصير علامة
للثواب والعقاب كما في شرح المواقف الثاني ما شار
اليه بقوله فيه ويقال له في الجواب عن قوله ولانه زنى
او شرب او قذف يجري الحدود عليه الحدود يجري على من
اقترف تلك الذنوب باختياره بما امر الله تعالى باجرائها
عليهم مجازاة لسوء اختيارهم لانه امر بالجلد واجرائها عليهم
فلا يترك ما امر الله تعالى به من اجراء الحدود والذم عليهم مجازاة
لسوء اختيارهم واقدامهم عليها واوضح كون مناط الذم
واجراء الحدود سوء الاختيار بقوله ولانه لو قطع زيد يد
غلامه من غير ذنب وسوء اختيار من العبد كان ذلك من زيد
بمشيئة الله تعالى لعموم مشيئة الله تعالى لجميع الكائنات كما مر
وذمه الناس لقصد وزذلك من غير ذنب من العبد و
لو اعتقه حمدوه عليه لاتيانه بالقربة وحسن اختياره
وكلاهما وجد بمشيئة الله تعالى وخلقه عقيب اختيار العبد
وعزمه بحسب جري عادته تعالى وقد عمل بمشيئة الله تعالى
في كلا الامرين ووقعا متعلقين بقدرته واختياره ووقعين
بكسبه وعقيب عزمه وان كانا بخلق الله لكن من عمل بمشيئة الله
المعصية واقترفها بسوء اختياره فانه ليس بها رضى من الله تعالى
ولذا يذم عليها ويجري الحدود على بعضها الا دخل في كونه شنيعا
بين المسلمين وفيه هتك حرمة الله والدين ولا عمل اي توسط
في فعله لصرف استطاعة الصالحة للطاعة ايضا
الى المعصية الثالث ما اشار اليه بقوله ويقال له في المعارضة
وان التزام عليه الفرية على الله نوع من الكلام ام لا فان قال
اقر بانها نوع من الكلام و قال نعم يقال بطريق المعارضة له
من انطق الكافر فان اذعن بان الناطق باتي بحروف

مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي آلاتها
ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون للك الاعضاء عند
الانبان تلك الحروف فاقد و قال الله انطقه فقد خصموا
انفسهم و احتجوا بقولهم لان القرية نوع من المنطق لكونها حروفا
مخصوصة على نظم مخصوص ولو لم يشاء الله خلقها فيهم وانطقهم
بها لاختيارهم اياها لما انطقهم بها لكنه تعالى خلقها فيهم بحسب
جرى عادته على الخلق عقيب اختيار العبد وعرنه بلا مناة
فيه لحكمته وفيه اشارة الى انه لغاية ظهوره كانه يضطره الى
الاذعان به واقراره الرابع ما اشار اليه بقوله فيه وهو اهل
وحقيق لما يشاء من الطاعة وليس باهل ولا حقيق لما
يشاء من المعصية التي يخلقها فيمن اختارها وقامت به
فاشار الى منع استلزام خلقه تعالى لافعال العباد من المعاصي
والشرور كالكفر والظلم كونه فاعلا واهلا لها متصابها
لان مثل ذلك انما يطلق على من قام به الفعل لا على من
اوجده في محل آخر الا يرى ان كثيرا من الصفات كالطول
والقصر قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها
الا المحال كما في شرح المقاصد ثم اشار الى شبهة القدرية
المدعين للضرورة في كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية
كابي الحسين البصري واتباعه وقال فيه وان قال القدري
في دعوى الضرورة في ايجاده لفعله منها عليها يعلم بالضرورة
ان تصرفات كل احد بايجاده وليست بايجاد الله تعالى
وخلقه لان الرجل ان شاء ايجاد شيء من افعاله ووجد داعيته
فعل ذلك الشيء ووجب منه وان شاء تركه والكف عنه
ووجد داعيته لم يفعل وتركه وامتنع ذلك الشيء منه وان شاء
الاكل سيما عند جوعه ووداعيته اكل ووجب منه وان شاء

الترك والكف عنه سيما عند علمه بان في الطعام سما لم يأكل وتركه
وامتنع الاكل منه وان شاء الشرب سيما عند عطشه ووجدانه
داعيته شرب ووجب منه لاختياره وداعيته وان شاء
الترك والكف عنه سيما عند علمه بان في الشراب سما لم يشرب
وتركه وامتنع الشرب منه فعلم ان تصرفات كل احد واقعة
بحسب قصده وداعيته تابعة لارادته وجودا وامتناعا
ولا معنى لوجد الفعل بالاختيار الا الذي يحدث منه الفعل
ويجب ويمتنع على وفق وداعيه كما في شرح المقاصد و
اشار الى الجواب عنه بتحقيق الداعي والزامهم بلزوم التناقض
لهم في القول به وكون العبد موجدا لافعاله بالضرورة بقوله فيقال
يقال له اي للقدري في الجواب بطريق المعارضة هل حكم الله
وقدر على وفق ارادته وعلمه تعالى المنزه عن التغير على بني
اسرائيل ان يعبروا ويجاوزوا البحر بعد ما جعل لهم اثني عشر
طريقا يبسا من فضله وقدر على فرعون الغرق بانطباق البحر عليه
وعلى جيوشه من عدله فان اقر القدري بسبق التقدير بذلك
على وفق الارادة والعلم الازلي وقال نعم سبق التقدير
فيتبعه قصد العبد وداعيته يقال له هل يقع من فرعون
ان لا يختار ركوب البحر ولا يسير في طلب موسى وامته بني
اسرائيل وان لا يغرق هو اي فرعون واصحابه وجيوشه
في سيرهم ذلك حيث قدر عليهم على وفق الارادة والعلم
الازلي المنزه عن التغير وتبعه قصدهم وداعيتهم فان
اعتقد تغير العلم الازلي ووقوع خلافه وقال نعم يقع
من فرعون واصحابه ان لا يقصدوا ولا يسيروا فيه وان
لا يغرق هو واصحابه فقد كفر لانكاره ما ثبت بالضرورة
الدينية من علمه الازلي المنافي للتغير للتجهيل تعالى عنه علوا

كبيرا وان لم يعتقد التغير فيه وقال لا يقع منه ومن اصحابه ان
لا يسير بما فيه باختيارهم وان لا يغرق هو واصحابه حيث
جرى التقدير بحسب العلم والارادة على ذلك نقض قوله
السابق وابطل دعواه الضرورة في ايجاد العبد لافعاله
وانها تجب وتمتنع منه بحسب قصده وداعيته حيث اقر
بكون قصده وداعيته تابعين لارادة الله تعالى وعلمه فاشار
الى منع كون تصرفاته بحسب قصده وداعيته مفيدة للوجوب
والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى
وقد وافقت ارادة العبد بطريق جرى العادة كما في
شرح المقاصد واليه اشار بالوقوع على حسب التقدير المتفرع
على الارادة والعلم وفيه اشارات الى مسائل الاولى
ان الاعتراف بالعلم الازلي يلجئ القدري الى الالجام
او التزام الكفر واشار بتفريع الكفر له ان قال بوقوع خلاف
المقدر المستلزم لتغير العلم الازلي ومنه اخذ الامام الشافعي
وقال القدرية اذا سلموا العلم خصموا كما في شرح جمع
الجوامع للولي العراقي الثانية ان الداعية ليست من العبد
فلا تقول باستقلال العبد بفعله والاستدلال عليه بالصدور
عن داعيته بالوجوب تناقض واليه اشار بتفريع قوله
هل يقع من فرعون ان لا يسير في طلب موسى على تقدير قول
القدري بالتقدير لمزيد الالجام ومنه قال بعض اذكياء
المعتزلة الداعي الموجب ودليل العلم الازلي هما العدو ان
للاعتزال كما في شرح المقاصد وقال الامام الرازي
ان ابا الحسين البصري لبس الامر على اصحابه بمبالغته في
ادعاء العلم الضروري بذلك والا فهذا التناقض اظهر من
ان يخفى عليه الثالثة ان مقتضى التقدير ان يسابق اختيار

العبد

العبد وعزمه الى ما تعلق به القدر ولا يقع خلافه لا ان لسببه
الاختيار ويوقعه في الاضطرار واليه اشار بذكر الوقوع
على حسب التقدير ففي المسايرة للامام ابن الهمام ان جميع
ما يتوقف عليه افعال الجوارح من الحركات وكذلك الزوك
التي هي افعال النفس من الميل والداعية والاختيار بخلق الله تعالى
لا تاثير لقدرة العبد فيه وانما محل قدرته عزمه عقيب خلق الله تعالى
هذه الامور في باطنه عزما مصمما بلا تردد وتوجها صادقا الى
الفعل طالبا اياه اذا اوجد العبد ذلك العزم اي صممه نفسه
تسامح خلق له الفعل فيكون منسوبا الى الله تعالى من حيث هو
حركة والى العبد من حيث هو زنا ونحوه وانما يخلق الله هذه
الامور في الكف ليظهر من الكف ما سبق علمه تعالى بظهوره
منه من مخالفة الامر او الطاعة له وليس للعلم خاصية التاثير
ليكون المكلف مجبورا ولا خلق هذه الاشياء يوجب اضطراره
الى الفعل لانه تعالى اقدره فيما يختاره ويميل اليه عن داعيته
على العزم على فعله او تركه اذ من المستمر ترك الانسان ما يجبه
ويختاره وفعل شيء وهو يكرهه لخوف او حياء فعن ذلك العزم
صح تكليفه وعنه صح ثوابه وعقابه ومدحه وذمه وانتفى
بطلان التكليف والجبر المحض وكفى في التخصيص اي بالكون
في يده لتصحيح التكليف هذا الامر الواحد اعني العزم المصمم وما سواه
مما لا يحصى من الافعال الخارجة والزوك كلها مخلوقة لله تعالى
متاثرة عن قدرته بلا واسطة القدرة الحادثة ومع ذلك
فقلما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق منه تعالى وليس لاحد على الله
تعالى ان يوفقه بل اذا اعلم طريق الخير والشر وخلق المكنة
فقد اعذر اليه وعدم التوفيق وهو الخذلان وهو ان يدعه
مع نفسه لا ينصره ولا يعينه لا يسلبه المكنة من ذلك العزم

يعني انه اعتبر في يد العبد ففيه تسامح منه

التي خلقها له وهذه قدرية جزئية مدرجة تحت مطلق القدرة
الكلية التي تخلق مع الفعل بحسب جرى العادة الالهية واليه
الامام لمزيد ايضاح المقام وقال في رواية محمد روى عنه
ابو محمد الحارثي وابو عبد الله الصيمري وصدر الدين المصري
في مناقب الامام والقضاء من الله تعالى تطلق على وجهين اى
احدهما امر وحي اى الامر القطعي من الوحي الى النبي عليه
الصلوة والسلام والامر هو القول الدال على الطلب جازما
والآخر خلق والامران متباينان فانه يقضي عليهم اى
على الكفار ويخلق فيهم الكفر لسوء اختيارهم ويقدر لهم
الكفر مجازاة على اختيارهم وخذلانا لهم ولا قبح في خلق
الكفر وانما القبح في الاتصاف به ولم يأمرهم به اى بالكفر
لان الباري حكيم لا يأمر الا بما له عاقبة حميدة بل نهاهم عنه
بمقتضى حكمته فاشار الى انه تعالى خلق الكفر في الكفار
وخذلهم لصرفهم العزم اليه بطريق جرى العادة الالهية
من الخلق عقيب صرف العبد قصده وداعيته ونهاهم عنه
واعلمهم طريق الخير والشر وخلق فيهم المكنة والقدرة الكلية
والى الرد على القدرية النافين للقضاء والقدر في الافعال
الاختيارية الحاملين للقضاء على الاعلام والكتبة والى ان
القضاء لما اطلق على الخلق ايضا كان القدر بمعنى جعل
كل شئ على تقدير معين وان لم يعلم كنههما كما مر وبين الامام
وجها اظهر في الالزام مشيرا الى ما اشتهر بين المتكلمين في الرد
على القدرية من المعارضة والالزام بالعلم الازلي وتعلقه
فان ما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد
وما علم عدمه فهو ممتنع الصدور عن العبد ولا مخرج عنهما و
انه يبطل الاستقلال بالاختيار فاشار الى ذلك وقال في

رواية

رواية الامام الرستغفني في الارشاد والسغناقي في
التسديد عن ابي يوسف وفي رواية الامام الناطفي في الاجناس
وابي المعين النسفي في التبصرة ولوز الدين البخاري في الكفاية
عن اسد بن عمرو ويقال له اي للقدري في المعارضة والالزام
بل علم الله في سابق علمه الازلي الشامل للجزئيات والكليات
ما كان وما سيكون ان هذه الاشياء من طاعات العباد
ومعاصيهم الصادرة عنهم باختيارهم وسائر افعالهم تكون
على ما هي عليه اي توجد في اوقاتها المعينة على وجه تعلق به
العلم الازلي ومطابقة له ام لا علمها في سابق علمه بل بعد وقوعها
فان قال لا علمها في سابق علمه بل بعد وقوعها كما ذهب اليه
ابو الحسين البصري ومن تبعه من القدرية فقد كفر لانه تخييل له
في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا وان قال نعم علمها في سابق
علمه على ما توجد هي عليه في اوقاتها المعينة مطابقة لعلمه
الازلي كما ذهب اليه جمهورهم قيل له افاراد الله تعالى ورجح
في الوجود ان تكون هذه الاشياء من الطاعات والمعاصي
وسائر افعال العباد كما علم وعلى وجه تعلق العلم به في الازل
او اراد ان تكون تلك الاشياء وتوجد في اوقاتها المعينة
بخلاف ما علم وتعلق به علمه في الازل فان قال اراد ان تكون
كما علم وعلى وجه تعلق به سابق علمه فقد اقر انه اراد ورجح
من الموت الايمان واراد من الكافر الكفر بحسب ما يقع
منهم من الاختيارات المنساقة الى ما تعلق به سابق علمه تعالى
وانحم في اقراره ذلك حيث لزمه الاعتراف باثبات ما نفاه
من ارادة الكفر من الكافر ونفي ما اثبته من الاستقلال فيه
بالاختيار فان كل ما علم الله وقوعه بحسب قدرة العبد واختياره
يجب ان يقع البتة بقدرته واختياره بحيث لا يقع منه اصلا

اختيار التارك وكذا ما علم الله عدم وقوعه منه بحسب قدرته
واختياره يمتنع وقوعه البتة بقدرته واختياره بالنظر الى
تعلق العلم به وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى ذاته ولاشئ
من الواجب والممتنع باقيا في ممكنة العبد بمعنى ان شاء فعله
وان شاء تركه فيبطل استقلاله باختياره وان قال اراد من الكفار
والعصاة الايمان والطاعة بخلاف ما علم فيهم في سابق علمه
من الكفر والمعصية الحاصلين باختيارهم كما زعموا انه يريد
من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان قال وكذا يريد
من الفاسق الطاعة لا الفسق فقد جعل ووصف ربه
متمنيا حصول مراده متحسرا على عدم حصوله لان من اراد في الشاهد
الا يكون امر فكان على خلاف مراده او اراد ان يكون فلم يكن
ولم يوجد على حسب مراده فهو متمن في ذلك متحسر على فواته
ومن وصف ربه متمنيا حصول مراده متحسرا على عدمه فهو
كافر لنسبته النقص والعجز اليه اذ حينئذ اكثر ما يقع خلاف
مراده والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وما يحاولون به التقصي عن ذلك
بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم
فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك
كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا اكراها
ولا اضطرارا فلم يدخلوا ليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد
ووقع مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية
وما يحاولون به التقصي عن الالزام من ان الدليل المذكور منقوض
بفعل الباري تعالى لجريانه فيه فان علمه تعالى شامل لافعاله ايضا
فيلزم ان لا يقع في افعاله خلاف علمه البتة كما قلتم في افعال
العباد مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره مدفوع بان الاختياري

ما يكون

ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعده وهذا
متحقق في فعل الباري لان ارادته قديمة متعلقة في الازل
بان يقع في وقته وجاز ان يتعلق حينئذ بتركه وليس حينئذ سابقة
علم ليتحقق الوجوب او الامتناع اذ لا قبل للازل فالحاصل
ان تعلق العلم والارادة معا فلا محذور بخلاف ارادة العبد
كما في شرح المقاصد ثم اشار الى حكم من استدل بالايات المزبورة
واولها على مذهبه من القدرية تبينها على مذهب جمهور اهل السنة
من عدم الكفر بالمأولة في غير الضروريات الدينية وقال في الفقه
الابسط ولم يكفروا المستدل بالايات المذكورة على مذهب القدرية
لانه لم يرد الآية حيث اولها على مذهبه ولم يردها وانما اخطأ
في تأويلها حيث خالف الايات المحكمات والدلائل القطعيات ولم يرد تنزيلها فكان
استدلاله بشبه الدليل وليس بدليل لخفاء فساده بحيث لا يطلع
عليه الا بامعان النظر كان عذرا في عدم الاكفار له ولهذا اي
لما ذكر من الخطأ في التأويل بلا رد التنزيل لا يكفر من قال
ان اصابتني مصيبة اي بلية او معصية انما ابتلاني الله
بها مجازاة وانتقاما او انما اكتسبت واستجلبتها بالمعاصي وليست
هي مما ابتلاني الله بها واستدل القائل على عدم الابتلاء بها
من الله تعالى بانها اضيفت الى العبد في الآية لان الله تعالى
قال وما اصابك من سيئة من بلية فمن نفسك لانها
السبب في استجلابها بالمعاصي وقال وما اصابكم من مصيبة
فبما كسبت ايديكم فبسبب معاصيكم وهو خطأ في التأويل
والله لا ينافي الابتلاء المدلول بقوله قل كل من عند الله
فان الكل منه ايجادا وايصالا غير ان الحسنة احسان
وامتنان والسيئة مجازاة وانتقام كما في تفسير البيضاوي
والله اشار بقوله اي بذنوبكم وانا قدرته عليكم فاشار

الى الرد على القدرية الحاملين للسيئة فى الآية على المعصية
قال الجبائى قد ثبت ان لفظ السيئة تارة يقع على البلية
والمحنة وتارة يقع على الذنب والمعصية ثم انه تعالى اضاف
السيئة الى نفسه فى الآية الاولى بقوله قل كل من عند الله
واضافها فى هذه الآية الى العبد بقوله وما اصابك من سيئة
فمن نفسك فلا بد من التوفيق بينهما ودفع التناقض ولما كانت
السيئة بمعنى البلاء والشدة مضافة الى الله تعالى وجب
ان تكون السيئة بمعنى المعصية مضافة الى العبد حتى يزول
التناقض واجيب بان اضافتها كما فى قوله تعالى حكاية عن
ابراهيم واذا مرضت فهو يشفين حيث اضاف المرض الى
نفسه والشفاء الى الله تعالى للادب ولم يقدح ذلك
فى كونه تعالى خالقا للمرض والشفاء وان قوله ما اصابك من
حسنة فمن الله يفيد العموم فى جميع الحسنات التى منها الايمان
وقد حكم على كلها بانها من الله فثبت ان الايمان من الله
وكذلك قوله وان تصبهم سيئة يفيد العموم فى كل السيئات
فالآية دالة على ان جميع الطاعات والمعاصى من الله وخلقه
ولان كل من قال الايمان من الله وخلقه والكفر من الله وخلقه
فالقول بان احدهما من الله دون الآخر مخالفة لاجماع الامة
كما فى التفسير الكبير ثم اشار الى ان عدم اكفاره لخفاء فساد
تاويله فقال الا انه اخطأ فى التاويل لزعمه التنزيه فيه
فكان خفاء خطائه عذرا له فى عدم الكفر قال الامام الرازى
فى سورة الانعام سمعت الشيخ الامام الوالد عمر بن الحسين
رحمه الله تعالى قال سمعت الشيخ ابا القاسم سليمان بن ناصر الانصارى
كان يقول نظر اهل السنة الى تعظيم الله تعالى فى جانب القدرة
ونفاذ المشيئة ونظر المعتزلة الى تعظيم الله تعالى فى جانب العدل

الى الله تعالى من حيث الايجاد والى العبد من حيث الاكتساب كما اشار اليه الامام ولا يقدح فيه اضافتها اليه صح

والبراءة عن فعل ما لا ينبغي فاذا تأملت علمت ان احداً لم يصف
الله سبحانه الا بالتعظيم والاجلال والتقديس والتنزيه لكن
منهم من اخطأ، ومنهم من اصاب ورجاء الكل متعلق بهذه
الكلمة وربك الغني ذو الرحمة **فصل** لما فرغ عن بيان
خلق فعل العبد وتكوينه شرع في بيان خلق المعجزات تصديقا
لانبيائه وبيان كون العصمة فيهم صونا لهم عن القبيح وارتكابه
فاشار الى الاول وقال **في الفقه الاكبر** معقدا لبيانه على العموم
وآيات اي المعجزات الدالة على الصدق **للانبياء** تصديقا
لهم في دعواهم النبوة **حق** ثابت فان تفاصيلها وان كانت
احادا فالقدر المشترك ثابت بالخبر المتواتر وفي المقام
اشارات الى مسائل الاولى انه قد يطلق النبي على الوجه العام
او الترادف للرسول فالنبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحي
اليه وكذا الرسول وهو المراد هنا ولذا اقتصر على الانبياء
وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي
واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد
الكتب فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة
السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام واليه
اشار الامام ببيان الشريعة الناسخة لكل رسول فيما سيأتي
الثانية ان البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها
من حكم ومصالح لا تحصى فان النظام المؤدي الى صلاح حال
النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يكمل الا ببعثة الانبياء
فيجب على الله تعالى عند المعتزلة لكونها لطفا وصلاحا للعباد
ويجب عنه عند الفلاسفة لكونها سببا للخير العام المستحيل
تركه في الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب كثير من المازيدية
وقالوا انها من مقتضيات حكمة الباري نعم يستحيل ان لا توجد

كما سنحالة السفه عليه كما ان ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة
الجهل عليه والمختار انه لطف من الله ورحمة تجب فعلها ولا يقبح
تركها ولا تتوقف على استحقاق من المبعوث واجتماع شروط فيه
كما زعمه الفلاسفة بل الله يخص برحمته من يشاء وهو اعلم حيث
يجعل رسالاته كما في شرح المقاصد واليه اشار الامام بالاطلاق
وعدم بيان الوجوب في المقام الثالثة ان المعجزة في العرف
امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة فعمم بالامر
للفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار
واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الاولياء والولايات
الا ما صبة التي تتقدم لغشة الانبياء وعن ان يتخذ الكاذب
معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه وبقيد عدم المعارضة
عن السحر والشعبذة كما ذكره الامام الرازي واليه اشار
بالآيات في المقام لان المتبادر منها خوارق العادات
الدالة على صدق الانبياء في دعواهم المقارنة لها فانها
بمنزلة صريح التصديق لما جرت العادة به من ان الله تعالى
يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل من
مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم
فطالبوه بالحجة فقال اني ان يخالف ذلك الملك عادته ويقوم
عن سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا
للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب ثم اشار الى اظهر معجزات
نبينا عليه الصلوة والسلام على الخصوص وقال في رواية البلخي
والخوارزمي حدثني الهيثم بن حبيب الصيرفي عن عامر الشعبي
التابعي الجليل المجتهد ادرك خمسمائة من الصحابة عن ابن مسعود
قال انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة فلقتين
فان هذا من جملة معجزات نبينا الظاهرة المتواترة فذرواه

جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا فانشق القمر
شقتين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام
التحدي فكان معجزة كما في شرح المواقف رواه سبعة من الصحابة
علي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وانس وحذيفة
وجبير بن مطعم رضي الله تعالى عنهم وروي عنهم باكثر من عشر طرق
وقال السبكي انه متواتر ومحل الانشقاق قبل مكة وقع شقة
على ابي قبيس وشقة على الشوايذ ورأى حراء بينهما وقيل بمنى
وكان بطلب صناديد قريش فقال بعضهم ابعثوا الى اهل الآفاق
فلما اخبروا بمثله قالوا هذا سحر مستمر كما في شرح الشفا للخفاجي.
واكرم موسى بفلق البحر في الارض واكرم محمد صلى الله عليه وسلم
ففلق له القمر في السماء وانظر الى فرق ما بين السماء والارض
كما في التفسير الكبير في سورة الكوثر وقال في الفقه الاكبر وخبر
المعراج الى السماء حق اي ثابت بالروايات المشهورة عن
خمسة وعشرين صحابيا امير المؤمنين عمر وعلي وابن عباس و
ابن مسعود وجابر بن عبد الله ومالك بن صعصعة وابي ايوب
الانصاري وابي امامة وابي ذر وابي سعيد الخدري وسمرة
ابن جندب وبريدة وصهيب وشداد بن اوس وابي هريرة
وابي حبة وابي سفيان بن حرب وام سلمة وام هانئ واسماء
بنت ابي بكر رضي الله تعالى عنهم وروي منهم بالفاظ متقاربة
من اكثر من اربعين طريقا وهذا من جملة ما اكرم الله به نبينا
صلى الله عليه وسلم من المناجاة وامامة الانبياء والعروج
الى السدرة المنتهى ومارأى من آيات ربه الكبرى اكرم سبحان
بمسير عدوة شهرا واكرم محمد صلى الله عليه وسلم بالمسير الى بيت
المقدس والسماء في ساعة كما في التفسير الكبير في سورة الكوثر
واشتمل على امور في مقام التحدي كذلك واختلف في وقت الاسراء

فقيل كان بعد مبعثه بخمسة عشر شهرا وقيل بخمس سنين وقيل قبل
الهجرة بسنة واختلف ايضا فى ان الاسراء بروحه او بجسده
فقال قوم انه كان بالروح وانه كان فى المنام والله ذاهب معاوية
رضى الله تعالى عنه ومحمد بن اسحاق وقال آخرون كان بالجسد
فى اليقظة الى بيت المقدس والى السماء وحيث شاء الله بالروح
وقال الجمهور انه كان بالجسد والروح فى اليقظة احتج الاولون
بقوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التى اريناك الا فتنة للناس
صرح بالرؤيا وهى انما تكون فى المنام بما حكى عن عائشة رضى الله
عنها ما فقد جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج
وبقوله عليه الصلاة والسلام فى هذا الحديث بينا انا نايم وبقوله
عليه الصلوة والسلام فى آخر هذا الحديث فاستيقظت وانا
بالمسجد الحرام فى بعض روايات انس رضى الله تعالى عنه فواجب
بان الاية دليل لنا تدل على انها رؤيا عين واسرار شخص
اوليس فى الحلم فتنة ولا يكون فيه شك لاحد لان كل احد
يمكن ان يرى مثل ذلك من الكون فى ساعة واحدة فى اقطار
متباينة وقول عائشة رضى الله عنها لا يصلح للاحتجاج به ههنا لانها
لم تحدث به عن مشاهدة لانها لم تكن زوجة فى ذلك الوقت
ولا فى سن من يضبط ولعلها لم تكن ولدت بعد على الخلاف المار
فى وقت الاسراء ولا حجة فى قوله بينا انا نايم لجواز ان يكون
النوم اول وصول الملك اليه وليس فى الحديث ما يدل على انه
كان نائما فى القصة كلها وقوله فاستيقظت لا يدل عليه لجواز
ان يكون المراد استيقاظا بعد نوم كان فى موضع نومه بعد الوصول
اليه وانه وقع مرتين او مرارا تارة فى اليقظة والباقى فى المنام
وعلى ذلك يخرج جميع الاحاديث على اختلاف عباراتها واحتج
الآخرون بقوله سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام

الى المسجد الاقصى الآية غيبا الاسرآء بالمسجد الاقصى ولو كان
ثمة امر زايد لبينه لانه سيق لبيان شرف النبى صلى الله عليه وسلم
ومدحه وذكره كان ابلغ فى ذلك لبشوته حينئذ بالدليل القطعى
الذى يكفر جاحده والجواب ان الزايد على ذلك ثبت باحاد
مشهورة انكارها ضلال واحتج الجمهور بالكتاب وهو قوله تعالى
سبحان الذى اسرى بعبده وجه ذلك انه لو كان فى النوم
لم يقل اسرى بعبده بل يقال بروح عبده لا يقال يجوز ان يكون
تقديره ذلك لان الاصل خلاف الحذف والتقدير وبالاحاد
الدالة على انه صلى الله عليه وسلم راى ربه بعينه ليلة المعراج
وهى مشهورة عن ابن عباس وانس واسما رضى الله تعالى عنهم
وعليه اكثر العلماء واليه اشار بقوله **ومن رده فهو مبتدع**
ضلال قال فى شرح المقاصد والحق انه فى اليقظة الى المسجد الاقصى
بشهادة الكتاب واجماع القرن الثانى ومن بعدهم ثم الى
السماء بالاحاديث المشهورة والمنكر مبتدع ثم الى الجنة او العرش
او طرف العالم على اختلاف الآراء بخبر الواحد وقد اشتهر انه
نعت لهم البراق المسجد الاقصى على ما هو عليه واخبرهم بحال عيرهم
وكان على ما اخبر وما رأى فى السماء من العجايب وبما شاهد
من احوال الانبياء على ما هو مذكور فى كتب الحديث لنا انه
امر ممكن به اخبر به الصادق ودليل الامكان اما تماثل الاجسام
فيجوز الخرق على السماء كالارض وعروج الانسان كعيره
واما عدم دليل الامتناع وانه لا يلزم من فرض وقوعه محال
وايضا لو كان دعوى النبى صلى الله عليه وسلم المعراج فى المنام
او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم
تردد امنه فى صدق النبى عليه الصلوة والسلام فاشار الامام
فى المقام بالاكتفاء بذكر معجزتين باهرتين من معجزات نبينا

محمد صلى الله عليه وسلم الى اثبات نبوته بالمعجزات من باب
برهان الان وتقرير على ما فى شرح المقاصد وغيره انه عليه الصلوة
والسلام ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان ذلك فهو نبى
اما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس
فى الوضوح والاشراق واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقران
واخبر عن المغيبات واظهر افعالا على خلاف المعتاد وبلغت
جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الاحاد واما بيان
الاول فلانه عليه الصلوة والسلام تحدى بالقران ودعى الى
الاتيان بسورة من مثله فى البلاغة والفصاحة مصاقع
البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم وشهرتهم
بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة
والمباراة فعجزوا حتى آثروا المقارعة على المعارضة
وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة
لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعى وعدم
الصارف والعلم بجميع ذلك قطعى كسائر العاديات
واما بيان الثانى فهو انه اخبر عن المغيبات الماضية
كقصة نوح وابراهيم ولوط وقصة موسى ويوسف وغيرهم
على تفاصيلها من غير سماع من احد ولا تلق من كتاب وعن
المغيبات المستقبلة كقوله تعالى ستدعون الى قوم اولى بأس
شديد من بعد غلبهم سيغلبون سيهزم الجمع ويولون الدبر وقوله
عليه الصلوة والسلام ليبلغن ملك امتى ما زوى لى منها
الخلافة بعدى ثلثون سنة واخباره بهلاك كسرى وقيصر
وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما فى سبيل الله تعالى وغير ذلك
مما روى فى صحاح الاحاديث وقد اقترنت بدعوى النبوة
فتتميز عن الكرامات وبطهارة النفس وصوالح الاعمال

فتم

فی شرح المقاصد وغیرہ ولمشک الجمہور بوجوہ لاتخلو عن مقال کما
فی المواقف فلہذا لم یتعرض لہا الامام واشار الی اثبات عصمۃ نبینا
علیہ الصلاۃ والسلام علی الخصوص والاستدلال علیہا بوجہ یثبت عصمۃ
الجمیع لعدم القائل بالفصل وقال فیہ ومحمد صلی اللہ علیہ وسلم حبیبہ ای محبوبہ
المکرم عندہ واصل المحبۃ المیل الی ما یوافق المحب وہو علیہ تعالی محال
فمحبتہ لہ عصمتہ وتوفیقہ وتہیئۃ اسباب القرب وافاضۃ رحمتہ علیہ
کما فی الشفاء وفیہ اشارۃ الی قولہ علیہ الصلوۃ والسلام انا حبیب اللہ
ولا فخر وانا حامل لواء الحمد یوم القیمۃ ولا فخر رواہ الترمذی والدارمی
والبیہقی ورسولہ ای المرسل بشریعۃ مجددۃ الی جمیع الانس والجن
کما دل الاطلاق فی المقام ففیہ اشارۃ الی ان عموم رسالتہ من اصل
بعثتہ ولا یختص بعصر بخلاف بعثۃ آدم ونوح کما فی فتح الباری ونبیہ
ای المخبر عنہ المأمور بالابلاغ والانذار وفی المقام اشارات الی ان الرسل
الاولی ان فی عطف الوصفین اشارۃ الی ان الرسول اخص من النبی
وان کل رسول نبی ولیس کل نبی رسولا کما فی الشفاء الثانیۃ انہ علیہ
الصلوۃ والسلام جامع لہما شرف بہ روحہ قبل ارواح جمیع الانبیاء
بقولہ علیہ الصلوۃ والسلام انی عند اللہ لخاتم النبیین وان آدم لمنجدل
فی طینتہ ای ساقط علی الجدالۃ وہی الارض ولیس المعنی انہ کان نبیا
فی علم اللہ کما ظن لانہ لا یختص بہ بل ان اللہ سبحانہ خلق روحہ قبل روح آدم
وسائر الارواح وخلع علیہ خلعۃ التشریف بالنبوۃ اعلاما للملاء
الاعلی بہ الثالثۃ انہ علیہ السلام رسول نبی بعد موتہ کما دل اطلاق
الفعل فان النبوۃ صفۃ لروحہ فہو بعد موتہ رسول نبی
ولا یضر انقطاع الوحی والتبلیغ فقد اکمل دینہ کما فی شرح الشفا
للخفاجی وقال الامام عبد القاہر البغدادی ان المتکلمین من اصحابنا
علی انہ علیہ الصلوۃ والسلام حی بعد وفاتہ وانہ یستر بطاعات
امتہ کما فی الدر المنظیم فی زیارۃ القبر المعظم للحافظ ابن حجر الہیثمی

ظنہ کثیر ہ شراح الحدیث

ای النبی فی الاول بمعنی فی الرسالۃ
والصیغ فی الثانی

وصفيه اى مصطفاه ومقربه المختص به بلا تعلق بغيره الله تعالى فى ظاهره
وباطنه كما فى شرح الشفا وفيه اشارة الى قوله عليه السلام ان الله اصطفى
من ولد آدم ابرهيم واصطفى من ولده اسمعيل واصطفى من ولد اسمعيل
بنى كنانه واصطفى من بنى كنانه قريشا واصطفى من قريش بنى هاشم واصطفانى
من بنى هاشم رواه مسلم وغيره عن واثلة بن الاسقع ونقيه اى منقاه
عن الآثام وبينه بقوله لم يعبد الصنم ولم يشرك بالله اى لم يشرك به
شركا جليا او خفيا طرفة عين اى فى وقت وان قل لان الطرف
تحريك الاجفان للنظر وهو كناية عن اقصر وقت قط اى فى
الزمان الماضى يعنى قبل النبوة فانه ظرف لما مضى وخطئ الكشاف
فى استعماله ظرفا للمستقبل والمعنى لم يتلبس بشئ مما ذكر فى وقت ما
قبل النبوة وبعدها كما دل العقدان وفيه اشارة الى الرد
على الشيعة المجوزة صدور الكفر حال التقية وعلى الازارقة
المجوزة مطلقا ولذا اكد النفى ولم يرتكب قصدا كما يتبادر صغيرة
ولا كبيرة قط اى قبل النبوة فلم يثبت عنه كبيرة ولا صغيرة عمدا
قبل النبوة ولا بعدها كما دل الاطلاق فلا ينافى ما سيأتى وفيه اشارة
الى الرد على الحشوية المجوزة لذلك واوضح المقام ونال فى كتاب
العالم ولم يأمر بشئ نهى الله تعالى عنه اى لم يخالف فى شئ من الاحكام
بل جميع ما قال فيه وحى من الملك العلام وفيه اشارة الى عصمته
عما ينافى مقتضى المعجزة كالكذب فيما يتعلق بتبليغ الاحكام والامر
لفظ طلب به الفعل جزما بوضعه له استعلاء والنهى طلب به الكف
جزما بوضعه له استعلاء كما فى مرقاة الاصول ولم يقطع شيئا
وصله الا اى لم يقع عنه عليه الصلوة والسلام فى شئ قطيعة لا يرضى
بها الله كقطع الرحم والاعراض عن موالاة المؤمنين والتفرقة بين
الانبياء والكتب فى التصديق وسائر ما فيه ترك خير او تعاطى شر
فانه يقطع الوصلة بين الله وبين العبد المقصود بالذات من كل

فتبتمز عن الكهانة ونحوها واما بيان الثالث فهو انه ظهر منه عليه
الصلوة والسلام افعال على خلاف العادة بعضها ارهاصية
ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها تصديقية ظهرت بعدها وتنقسم
الى امور ثابتة فى ذاته وامور متعلقة بصفاته وامور خارجة
عنها مما يربى على الف كما فصل فى دلايل النبوة واما اثبات نبوته
العامة من باب برهان اللم فتقريره على ما فى المطالب العالية
للامام الرازى انه عليه الصلوة والسلام ادعى بين اقوام
لاكتاب لهم ولاحكمة فيهم انى بعثت بالكتاب والحكمة لاتمم مكارم
الاخلاق واكمل الناس فى قوتهم العلمية والعملية وانور العالم
بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله
كما وعده الله تعالى ولا معنى للنبوة الا ذلك واشار الى الثانى
مشيرا الى مذهب المحققين من اهل السنة من عصمة الانبياء عن الكفر
مطلقا قبل البعثة وبعدها وعن الكباير بعد البعثة مطلقا وعن
الصغاير المنفرة مطلقا وسايرالصغاير عمدا كما فى شرح المقاصد
وغيره وهذا مذهب المتنا واختاره الاستاذ قال الامام
النووى هو مذهب المحققين من المتكلمين والمحدثين وقال فى
المسايرة هو المختار فيما ليس طريقه الا بلاغ اما فيه فهم معصومون فيه
من السهو والغلط وما ذهب اليه ابو المظفر الاسفرايينى والقاضى
عياض والسبكى وبعض السمرقندين ومن تبعهم من المحدثين من عصمتهم
عن الكبايرو الصغاير والزلة قبل البعثة وبعدها مطلقا عمدا
وان كان ينسب اليه القلب لكنه مخالف لمذهب جمهور اهل السنة ولمذهب
المحققين منهم مخالف لظاهر كثير من نصوص الكتاب والسنة كما بين
فى الكتب الاصولية وبعض اصحابنا لم يعبر بالصغاير وعبر بالزلل
ولا فرق بين اللفظين فى الحقيقة كما فى شرح الفقه الابسط فاشار
فى مجموع كلامه الى مذهب المحققين من اهل السنة وقال فيه مبينا،

لعصمتهم على العموم والانبياء صلوات الله وسلامه عليهم كلهم
منزهون بتنزيه الله تعالى بعد البعثة كما دل الوصف عن
الصغائر المنفرة مطلقا وعن غيرها عمدا كما دل ما سيجئ بعده
من التقابل والكبائر مطلقا خلافا للحشوية فيهما والكفر
مطلقا قبل البعثة وبعدها كما دل الاطلاق وغيبة الدليل بعده
خلافا للشيعة فيه في حال التقية وللازارقة من الخوارج مطلقا
وايضاح المرام وتفصيل المقام ان القبيح اما ان يكون
منافيا لما يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا
والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان تكون كبيرة
كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة
او غير منفرة ككذبة وتهم بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا وبعد
البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى
المعجزة وقد جوزه القاضي الباقلاني سهوا زعما باطلاعه منه
بانه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر مطلقا وقد
جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم
بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية احترازا عن
اضرار النفس في المملكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية
ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد
الكبائر بعد البعثة فعندنا سمعا وعند المعتزلة عقلا وجوزه
الحشوية لما سيأتي من شبه الوقوع وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها
بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر
قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا
والمذنب عندنا نفي الكبائر بعد البعثة مطلقا والصغائر عمدا
لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون فينتهون وذهب
امام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا كما

وصل وفصل كما فى التفسير البيضاوى وفيه تاكيد لبيان عصمته عن
جميع الكبائر مطلقا ولا وصف امرا اى لم يبين شيئا وصف الله
تعالى ذلك الامر بغير ما وصف به النبى وبينه وسمى الامر الذى
هو واحد الامور به تشبيها للمفعول به بالمصدر فانه مما يؤمر
به كما قيل له شان وهو الطلب والقصد كما فى تفسير البيضاوى
واوضحه بقوله وكان موافقا له فى جميع الامور لم يبتدع اى لم ينشئ
شيئا فى الدين بزيادة او نقص بغير اذن من الله تعالى ولم يتقول
على الله غير ما قال اى لم يخبر على الله فى شئ وسمى الافتراء تقولا
لانه قول متكلف وفيه اشارة الى قوله تعالى ولو تقول علينا
بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين و
حاصل الوجوه فيه انه لو نسب الينا قولا لم نقله لمنعناه عن ذلك
اما بواسطة اقامة الحجة بان نقيض له من يعارضه واما بان نسلب
عنه القدرة على التكلم بذلك القول على ما هو مقتضى الحكمة لئلا يشتبه الصادق
بالكاذب كما فى التفسير الكبير وما كان من المشركين اى فى دعوة الخلق
الى الشريعة بل كل عقل سليم وطبع مستقيم فانه يشهد بصحتها وجلالتها و
بعدها عن الباطل كما فى التفسير الكبير وفى البيان اشارة الى ان هداية عليه السلام
وانتفاع اهل الدنيا بدعوته اكمل من انتفاع سائر الامم بدعوة سائر الانبياء
فوجب كونه عليه الصلوة والسلام افضل من سائر الانبياء ولانه تعالى وصف
الانبياء عليهم السلام بالاوصاف الحميدة ثم امره عليه الصلاة والسلام
بان يقتدى بهداهم وقد امتثل به واتى بجميع ما اتوا به من الخصال
الحميدة واجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم فيكون افضل منهم كما فى المعالم
للرازى واستدل على المرام بوجهين الاول ما اشار اليه بقوله ولذلك
المذكور من الامور قال تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله وهذه
الآية من اقوى الدلائل على انه معصوم فى جميع الاوامر والنواهى
وفى كل ما يبلغه الى الخلق عن الله تعالى لانه لو اخطا فى شئ منها

لم يكن طاعته طاعة الله تعالى وايضا وجب ان يكون معصوما
في جميع افعاله لانه جعل الرسول قائدا لجميع خلقه من الجن
والانس فوجب الانقياد له في كل ما امر ونهى وكل فعل واظب عليه
الا ما خصه الدليل وهو الاشياء التي ثبت بالدليل المنفصل
انها من خواص الرسول او صدر طبعا والبه اشار بقوله وانه منا
على فرايضه وسننه وامر بمتابعته في قوله فاتبعوه والمتابعة
عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل انه فعل ذلك الغير
فكان آلاتي بمثل ذلك الفعل مطيعا لله تعالى في قوله فاتبعوه
فثبت كون الانقياد له في جميع اقواله وجميع افعاله الا ما خصه
الدليل طاعة لله والانقياد الحكم الله كما في التفسير الكبير الشيخ اشار
اليه بقوله ولذلك قال الله تعالى وما آتاكم الرسول من الامر
فخذوه وتمسكوا به لانه واجب الطاعة وما نهاكم عنه عن اتيانه
فانتهوا عنه فهو عام في كل ما اتى الرسول ونهى عنه وامر الفي
داخل في عمومه كما في التفسير الكبير فلو اتى بمعصية لوجب
بحكم النص متابعته في فعل ذلك الذنب وهذا باطل كما في
المعالم للرازي وفي المقام اشارات الى مسائل الاولى ان
العصمة تنزه الله تعالى لانبيائه بان لا يخلق فيهم كما هو المتبادر
لا ملكة تمنع التجوز كما زعم الفلاسفة ولا خاصة يمتنع بسببها
صدور الذنب عنهم كما زعم قوم والبه اشار بقوله منزهون
وبينه الامام ابو منصور الماتريدي بقوله العصمة لا تزيل المحنة
اي لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هي لطف
من الله تعالى مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء كما في البداية الثانية
ان شرط النبوة المذكورة وكمال العقل وقوة الراي وسلامة
عن كل ما يخل بحكمة البعثة كما في شرح المقاصد والبه اشار
بصيغة التذكير وتنويه الشان في مقام البيان وخالف

فی المذکورة لبعض المحدثین وروی الاشعری الثالثة انه علیه الصلوة
والسلام مبعوث الی کافة الثقلین وسائر الرسل الی اقوامهم والیه
اشار فی مقام البیان بقوله قائلا لجمیع خلقه من الجن والانس
والی الاخذ من قوله تعالی قل یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعا
لان الخطاب به یعم کل الناس ولانه علم بالتواتر انه علیه الصلوة
والسلام ادعی البعثة الی کل العالمین کما فی التفسیر الکبیر الرابعة انه
علیه الصلوة والسلام مبعوث الی الانس والجن دون الملک والیه
اشار ببیان الجمیع بالفریقین وصرح به الحلیمی والبیهقی ونقل
فی تفسیر الرازی والبرهان النسفی الاجماع علیه کما مر ولعله اجماع
المحققین فان لبعض المحدثین خلافا فیه الخامسة ان العصمة
ثبتت فی جمیع الانبیاء قطعا واما فی جمیع الملائکة فالمختار عصمتهم
جمیعا کما فی المقاصد لکن عموم الادلة ظنیة کما فی شرح المواقف
وفی شرح الفقه الابسط للفقیه عطاء الجوزجانی انهم معصومون
عن المعاصی الا هاروت وماروت فانهما مخصوصان من بین
الجملة والیه اشار بالاقتصار علی بیان عصمة الانبیاء فی المقام
وبینه الامام ابو منصور السمرقندی فی شرح التاویلات الماتریدیة
فقال زوال العصمة من افراد الملائکة لتحقق المعصیة منهم جائز
اذا تعلق به عاقبة حمیدة اولم یتعلق به عاقبة وخیمة بخلاف الانبیاء
علیهم الصلاة والسلام عندنا حیث لا یجوز وجود المعصیة منهم
من طریق الحکمة وان کان متصورا من حیث ذات الفعل وتمسک
المخالفون بقصص الانبیاء التی نقلت فی القرآن والحدیث
مما یوهم صدور الذنب عنهم فی زمان النبوة ومن توبتهم واستغفارهم
وامثال ذلک واجیب عنه اجمالا بان ما نقل احادا مردود
وما نقل متواترا او منصوصا فی الکتاب محمول علی السهو والنسیان
او ترک الاولی او کونه قبل البعثة او غیر ذلک کما فی المقاصد

وتفصيلا بما بين فى التفاسير والكتب المصنفة فى هذا الباب
والى الجواب الاجمالى اشار وقال فى الفقه الاكبر وقد كانت
منهم اى من الانبيار زلات اى صغاير صادرة عن سهو
او نسيان فى زمان النبوة بمقتضى البشرية مما لا ينفر عن التبعية
فلم يوجد القصد فيها الى عينها بل الى اصل الفعل فانه مجاز
ماخوذ من زل فى الطين اذا لم يقصد الوقوع ولا الثبات
بعده كما فى الاصول وخطايا صدرت عنهم قبل النبوة بمقتضى
البشرية كما دل العطف فى المقام وفى قوله كانت اشارة الى
ثبوتها بالنصوص منها قوله عليه الصلوة والسلام انما انا بشر
انسى كما تنسون فاذا نسيت فذكرونى رواه البخارى ومسلم
وغيرهما وظاهره انه يورد عليه النسيان فيتصف به الا انه
لا يقر عليه فيما هو امر دينى بل ينبه كما فى المسايرة ومنها قوله
فعصى آدم ربه فغوى وقوله تعالى فوكزه موسى فقضى عليه
فان كون ذلك قبل البعثة كما فى المواقف والى الرد على من نفى
الصغاير سهوا كبعض المحدثين والشيعة وعلى من نفى الكبايره
قبل البعثة كثير من المعتزلة وبعض المحدثين فلا يتجه منع بعض
السمرقندين عن الزلة بناء على كون الواقع اختيار الفاضل
وترك الافضل مطلقا فصل فى تحقيق النسخ فى الاحكام
واتحاد الدين واصول الاعتقاد لجميع الرسل على نبينا وعليهم الصلوة
والسلام قال فى كتاب العالم والرسل لم يكونوا على اديان مختلفة
اى لم يكونوا على اصول متباينة فى الاعتقاد ولم يكن كل منهم
اى كل واحد من الانبيار والرسل يامر قومه الذين بعث اليهم بترك
دين واصول اعتقاد الرسول الذى كان قبله بل كانوا يامرون
بالقيام عليها لان دينهم واعتقادهم كان واحدا كما قال
تعالى دينا قيما ملة ابرهيم حنيفا قال الامام الزجاج الملة السنة

والط

والطريقة نقل الى اصول الشرايع باعتبار انها يعلمها النبى المبعوث
على من امر بارشادهم ولهذا لاتختلف الانبيا عليهم الصلوة
والسلام فيها وقد يطلق على الباطل كما يقال الكفر ملة واحدة
ولاعتبار ملاحظة الاصل لاتضاف الى الباعث تعالى شانه
فلا يقال ملة الله تعالى ولا الى احاد الامة والدين يراد به صدقا
لكنه باعتبار قبول المامورين لانه الطاعة فى الاصل ولنظر
الى وحدتها قال تعالى دينا قيما ملة ابرهيم وقد يجوز به
فيطلق على الفروع ايضا وسنه قوله تعالى وذلك دين القيمة
اى الملة القيمة على ان تغاير الاعتبار كاف فى صحة الاضافة
وعلى الطائفة المخصوصة بعمرو دون زيد نظرا الى الاصل
ولهذا صح اضافته الى الباعث تعالى والى الاحاد ويقع على الباطل
ايضا واما الشريعة فهى المورد فى الاصل وهى اسم للاحكام
الجزئية التى يتهذب بها المامورون معاشا ومعادا سواء
كانت منصوصة من الشارع او راجعة اليه ولذلك قال تعالى
لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا والتبديل والنسخ يقع فيها
ويجوز بها فتطلق على الاصول الكلية ايضا اطلاقا شايعا
كما فى كشف الكشاف واليه اشار بقوله **وكان كل رسول**
يدعو الى شريعة نفسه اى يدعوا الى اتباع احكامه التى بعث
بها ولنسخت باحكامه **لان شرايعهم** وفروع احكامهم **كانت**
كثيرة مختلفة وفيه اشارة الى ان النسخ ان يدل على خلاف
حكم شرعى متراخ واليه اشار بقوله وينهى عن شريعة الرسول
الذى كان قبله والى انه جايز عقلا اما اذا لم يعتبر مصالح العباد
فان الله غنى عن العالمين فظاهر لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
ولا يسئل عما يفعل واما اذا اعتبرت تفضلا على ما هى عليه الجمهور
فلجواز اختلاف المصالح باختلاف الاوقات وعلم الخبير القدير

وان كان غنيا عنا كاستعمال الادوية بحسب الامزجة والازمان
ففي ذلك حكمة بالغة لابداء كما في الاحياء والاماتة واليه اشار
بالتعرض للقبلية وجايز نقلا لان الاستمتاع بالاخوات كان
حلالا في زمن آدم عليه السلام ثم نسخ في ساير الشرايع ولان
الختان كان جايزا في شرع ابرهيم عليه السلام ثم وجب
في شريعة موسى عليه السلام ولان الجمع بين الاختين كان
جايزا في شرع يعقوب عليه السلام ثم حرم في ساير الشرايع
كما في شرح مرقاة الاصول واليه اشار بقوله لان شرايعهم
كانت كثيرة مختلفة والى بيانه اشار بقوله ولذلك قال تعالى
لكل جعلنا منكم شرعة اي شريعة وهي الطريقة الى الماء
شبه بها الدين لانه طريق الى ما هو سبب الحياة الابدية و
منهاجا اي وطريقا واضحا في الدين من نهج الامر اذا وضح
ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة جماعة متفقة على دين واحد
في جميع الاعصار من غير نسخ وتبديل قال في التفسير الكبير
وردت آيات دالة على عدم التباين في طريقة الانبياء
والرسل كقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الآية
وآيات دالة على حصول التباين فيها كقوله تعالى لكل جعلنا منكم
شرعة ومنهاجا الآية وطريق الجمع ان الاولى مصروفة
الى ما يتعلق باصول الدين والثانية الى ما يتعلق بفروعه
وفيه اشارة الى انه عليه الصلوة والسلام لم يكن متعبدا
قبل النبوة بشرع احد من الانبياء بل بما اراه الله تعالى من الحق
واوصاهم جميعا اي امر جميع الرسل امرا اكيدا باقامة الدين
اي المواظبة والاستمرار على اصول الاعتقاد وبينه بقوله وهو
التوحيد وما يتفرع عليه من الاعتقاديات وان لا يتفرقوا
ولا يختلفوا في اصول الدين والاعتقاديات لانه جعل دينهم واحدا

لا تبايين في طريقتهم في اصول الدين فقال شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم
وموسى وعيسى اي شرع لكم من الدين دين نوح ومحمد ومن بينهما
من ارباب الشرايع عليهم الصلوة والسلام وهو الاصل
المشترك فيما بينهم المفسر بقوله ان اقيموا الدين وهو الايمان
بما يجب تصديقه والطاعة في احكام الله ولا تتفرقوا فيه
ولا تختلفوا في هذا الاصل واما فروع الشرايع فمختلف قال
في التفسير الكبير وانما خص هولاء الانبياء الخمسة بالذكر
لانهم اكابر الانبياء واصحاب الشرايع العظيمة والاتباع الكثيرة
والمعنى شرع لكم من الدين دينا تطابق الانبياء على صحته
والمراد منه الامور التي لا تختلف باختلاف الشرايع
وهي الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والايمان
بوجوب الاقبال على الاخرة والاحتراز عن رذائل الاحوال
ففيه دلالة على ان الشرايع على قسمين منها ما يمتنع دخول النسخ
والتبديل فيه بل يكون واجب البقاء في جميع الشرايع والاديان
كالقول بحسن الصدق والعدل والاحسان والقول بقبح
الكذب والظلم والايذاء ومنها ما يختلف باختلاف الشرايع
والاديان ككثير من الاحكام وعلى ان المواظبة على القسم
الاول اقوى في تحصيل السعادة الاخروية وعلى ان الموافقة
امر مطلوب في الشرع والعقل وقال تعالى وما ارسلنا من قبلك
من رسول الا يوحى اليه انه لا اله الا انا فاعبدون وفيه
دلالة على ان جميع الرسل اوحي اليهم بالتوحيد وعبادة الرب
المجيد ومعرفته تعالى بصفات التقديس والتمجيد ودلالة
على النهي عن عبادة غير الله فان ما سوى الله محدث مخلوق
مربوب وانما يحصل بتكوين الله تعالى وايجاده والعبادة

عبادة عن اظهار الخضوع ونهاية التواضع والتذلل وذلك
لا يليق الا بخالق المدبر المحسن فثبت ان عبادة غير الله
منكرة والاعراض عن عبادته تعالى منكر وعبادته تعالى
مشروطة بتحصيل معرفة الله تعالى قبل العبادة لان من
لا يعرف معبوده لا ينتفع بعبادته فكان الامر بالعبادة
امرا بتحصيل المعرفة اولا وقال لا تبديل لخلق الله لا يقدر
احد ان يغيره او ما ينبغي ان يغير ذلك اشارة الى الدين
المأمور باقامة الوجه له او الفطرة ان فسرت بالملة
الدين القيم المستوى الذى لا عوج فيه كما فى تفسير البيضاوى
وفى التفسير الكبير فسر الفطرة والخلق بالتوحيد واشار
الامام الى تفسير الفطرة بالملة والخلق بالدين لظاهر
العموم بقوله اى لا تبديل لدين الله اى التوحيد وما يتفرع
عليه من الاعتقادات وفيه اشعار بانه بخلق الله تعالى
وتوفيقه فالدين اى اصول الاعتقاد لم يبدل فى شرع
من الشرايع ولم يحول الى امر آخر ولم يغير بنسخ فيه وفيه
اشارة الى ان الاعتقاديات لا يدخلها النسخ والشرايع
اى الاحكام الفروعية قد غيرت ووقع النسخ فيها وبدلت الى حكم آخر
وفيه اشارة الى ان النسخ انما يدخل فى الاحكام لانه رب
شئ قد كان حلالا لاناس حرمه الله على آخرين بحسب
اختلاف الازمان والاشخاص وفيه اشارة الى ان ما بينه
الشارع لنا من الشرايع السابقة من غير منع عنه وتحريم فهو
شريعة لنا كما تقرر فى الاصول فالشرايع كثيرة مختلفة
لكل رسول شريعة والشرايع هى الفرايض والاعمال دون الاعتقادات
فالحصر اضافى بدلالة المقام فصل فى تحقيق خلق
الكرامة على يد اوليائه والاستدراج على يد اعدائه اشار

الى الاول

الى الاول وقال في الفقه الاكبر والكرامات حق ثابت
للاولياء والولي هو العارف بالله تعالى الصارف
همته عما سواه والكرامة ظهور امر خارق للعادة من قبله
بلا دعوى النبوة وفيه اشارات الى مسائل الاولى انها
جايزة ولو بقصد الولي ومن جنس المعجزات كما دل الاطلاق
لشمول قدرة الله تعالى الثانية انها واقعة لقصة مريم
وآصف واصحاب الكهف وما تواتر من جنسه من
الصحابة والتابعين وكثير من الصالحين واليه اشار
بالثبوت الثالثة الرد على المعتزلة المنكرة لها حيث
قالوا انها توجب التباس النبي عليه الصلوة والسلام مع
غيره اذ الخارق هو المعجزة والخروج عن نقض العادة
لكثرة الاولياء والسداد باب اثبات النبوة لاحتمال
ان يكون المعجزة اكراما لا تصديقا والاخلال بنظم
قدر الانبياء بمشاركة الاولياء والجواب ان الكرامة
لا تقارن دعوى النبوة وكثرتها يكون استمرارا النقض
العادة والمقارنة للدعوى يفيد القطع بالصدق
عادة والكرامة تزيد جلالة قدر الانبياء حيث نالت
امتهم ذلك ببركة الاقتداء ومما هو قوي في منع الاخبار
عن المغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه
احدا الا من ارتضى من رسول والجواب انه لو سلم
عموم الغيب يجوز ان يخص بحال القيامة بقرينة السياق
او يكون القصد الى سلب العموم او يخص الاطلاع بما يكون
بطريق الوحي الرابعة الاشارة الى انه لا يبلغ ولي درجة
النبي ولا تسقط عنه التكاليف بكمال الولاية ولا يكون
ولاية غير النبي افضل من النبوة واليه اشار بعطف

البيان على ما سيق لهم بهذا الشان وفى ولايته خلاف
فقيل النبوة افضل لما فيها من الواسطة بين الحق و
الخلق والقيام بمصالح الدارين مع شرف مشاهدة الملك
كما فى المقاصد واشار الى الثانى بقوله واما خوارق العادات
التى تكون وتوجد لاعدائه مثل ابليس من جوبه مجرى
الدم لابن آدم وطى الارض له حتى يوسوس من فى الشرق
والغرب وقد كان من الجن نشا بين الملائكة وكان معفورا
بالالوف منهم فشمله امر السجود لآدم بالتبعية ففسق
عن امر ربه كما فى تفسير العلامة لابن الكمال وفرعون من
جوى النيل بامره وطول يدى فرسه اذا هبط وقصرها
اذا علا وفرعون لقب لمن ملك العمالقة والمراد به
فرعون موسى مصعب بن ريان وقيل ابنه وليد من تقابا
عاد دون فرعون يوسف عليه السلام ريان وكان بينهما
اكثر من اربع مائة سنة كما فى تفسير البيضاوى والدجال
وهو شخص يعينه ابتلى الله تعالى به عباده واقدره على
على اشياء من ظهور زهرة الدنيا والخصب واتباع كنوز
الارض له وقتل رجل ثم احيائه وان معه ناراً وماءً
فناره ماء وماؤه كما رواه البخارى ومسلم وغيرهما عن
حذيفة عنه عليه الصلوة والسلام وهو محبوس فى جزيرة
يخرج فى آخر الزمان وقيل انه لم يولد بعد وسيولد فى آخر
الزمان والاول هو الصحيح لحديث تميم الدارى كما فى
شرح الاكمل للمشارق مما روى فى الاخبار الصحيحة عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا تسميها اى تلك الخوارق آيات
اى معجزات لانها مختصة بالانبياء ولا كرامات لانها
مختصة بالاولياء ولكن تسميها قضاء حاجاتهم اى حاجات

الاعداء

الاعدآء كما قضى لابليس حاجته الانظار الى يوم يبعثون وكما
قضى لفرعون حاجته فمكث فى الملك اربعمائة عام لا ينكسر له آنية
ويقضى للدجال حاجته فيتبعه سبعون الفا من اليهود عليهم
الطيالسة فيامر السمآء فتمطر والارض فتنبت وذلك المذكور
من ظهور خوارق العادات على ايدى اعدائه قضاء لما لهم
من الحاجات لان الله يقضى ببالغ حكمته حاجات اعدائه لا لطفا بهم
بل استدراجا لهم اى استدناء لهم من الهلاك قليلا قليلا واصل
الاستدراج الاستصعاد والاستنزال درجة بعد درجة وفيه
اشارة الى الاخذ من قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا سنستدرجهم
من حيث لا يعلمون وذلك ان تتواتر عليهم النعم فيظنوا انها
لطف من الله بهم فيزدادون بطرا وانهماكا فى الغى حتى يحق
عليهم كلمة العذاب كما فى تفسير البيضاوى واليه اشار بقوله
وعقوبة عليهم فيغترون ويحسبونه احسانا ولطفا ويزدادون
عصيانا ان كانوا فجارا وكفرا ان كانوا كفارا وذلك كله
جائز ممكن عقلا مطابق للحكمة فعلا وفيه اشارات الى مسائل الاولى
ان ما يقع على ايديهم امور حقيقية ابتلاء للعباد وهو مذهب
اهل السنة لقوله عليه الصلوة والسلام من سمع بالدجال فلينأ
عنه فوالله ان الرجل ليأتيه وهو يحسب انه مومن فيتبعه مما
يبعث به من الشهوات كما فى شرح المقاصد ثم ينزل عيسى بن مريم
عند المنارة البيضاء شرقى دمشق فيطلبه حتى يدركه بباب لد
فيقتله الثانية الرد على الجهمية والخوارج وبعض المعتزلة حيث
قالوا ان الذى يفعله مخارق وخيالات لا حقيقة لها لانها لو كان
حقيقة لالتبس بالنبى فيرتفع الوثوق بالانبياء واجيب بان
الملازمة ممنوعة فانه لم يدع النبوة ليكون ذلك معجزة له و
انما يدعى الالوهية ودلايل الحدوث فيه من نقص صورته بالعور

وكتابة الكفر بين عينيه تكذبه فلا يغتر به الارعاع الناس
لشدة الفاقة او حال تقيه من اذاه لان فتنته عظيمة تدهش
الالباب مع سرعة مروره في الارض لا يمكث حتى يتأمل الضعفاء
حاله ولهذا حذر الانبياء عليهم الصلوة والسلام من فتنته
ونبهوا على نقصه واما اهل التوفيق فلا يغترون به ولا ينخدعون
بما معه ولهذا يقول الذي يقتله ثم يحييه ما ازددت فيك الا بصيرة
كما في شرح الاكمل للمشارق الثالثة انه تعالى يريد بالعبد
ما ليسوقه الى العصيان والكفر مجازاة على سوء الاختيار
واوله الجبائي بالاستدراج الى العقوبات حتى يقعوا فيها بغتة
او الحمل على عذاب الاستيصال دون الاستدراج الى الكفر
لانه تعالى اخبر بتقدم كفرهم واجيب بان فوزهم بالذات
كان استدراجا لهم الى استمراره لكونه سببا لتماديهم في الاعراض
عن ذكر الله تعالى وبعدا عن الرجوع الى طاعة الله سبحانه كما
في التفسير الكبير وقد استراحت يملات الاقلام من نظم
جواهر الحقايق في سلك الانتظام في شرح الالهيات بكمال
الارتباط والانتظام بعناية الملك القدير العلام بتبيان فيه
مذهب الماتريدية الاعلام ناقلا فيما وافقه عن نحو الموقف
والمقاصد من صحايف الفحام منبها بالنقل عن كتب الماتريدية
على فحى لغة المرام موضحا لذلك غاية الايضاح واضعا على
طرف الثمام اذا جاز الناظر الماهر على ما فيه من تدقيق الكلام
وفاز بفحوى مطاويه من تحقيق المقام وحاز بحاشى حواشيه
في ازاحة شبه الاقوام ورأى استنباط ذلك كله من
عبارات الامام مؤكدا لها بالنقل عن كتب الائمة الاعلام
وتفاسير الاجلة المحققين الفحام تيقن ان اصول الامام
جنة تجرى من تحتها الانهار دقايق الكلام وان في كل لفظ منها

روضا من حقايق المرام وكيف لا وهو المتفرد في سلوك
سبيل الابرام والمتوحد في اشارات الفوايد في كل مقام
والله المتضرع اليه في التوفيق لتتميم سمعيات الكلام والتسديد
في مداحض الاقدام وقد تم شرح الالهيات تجاه بيت الله
الحرام على يد مؤلفه الفقير الى الله تعالى كمال الدين احمد بن القاضي
حسام الدين حسن بن الشيخ سنان الدين يوسف البياضي
قاضيا بمكة المكرمة اكرمهم الله سبحانه وتعالى بفضله في دار
المقام مستهل هلال رمضان من شهور اربع وثمانين والف
من الاعوام من هجرة النبي الكريم المبعوث رحمة للانام
عليه وعلى آله وصحبه الكرام افضل التحية
والاكرام الى يوم القيام والحمد لله
رب العالمين

حمد مولى جعل الفقه الاكبر عين اليقين خير مابدئ به كل ذي بال وختم
وشكر مولى انعم بالوصية على يدي صاحب الرسالة بما شرع
من الدين لنعم ما رقش في صحايف الايقان ورقم وحقيق
بالفقه الابسط من وزن اعماله بقسطاس تنزيله المبين الهادي
لتي هي اقوم فكتاب العالم فيه شفاء لما في الصدور وهدى ورحمة
للمومنين وعاقبة من تمسك به اسلم فلله المنة ان قيض
لهذه الامة من يجدد لها امر دينها ويشيد لها ما كاد ان يعفى
من آثار يقينها اعني البحر الذي اليه رحلة اولي الالباب
مؤلف هذا الكتاب والحبر الذي هو لمدينة العلم من جملة الابواب
عند سوي اهل الالباب لقد اجاد في هذا المرمى فاصاب
الغرض وكشف لذي البصاير المعمى فحسن الثناء عليه مفترض
وسبك الخمس في قالب الطرس ابرزها السبكي فيما تخلص
وتحرر وعضد لمتلاشي الاعتقاديات بالتلويح والتوضيح

فما العضدي وذو التبصرة بذلك ابصر واوقف طالب
اصل الدين على اصول المواقف ومنطق قواطع المقالات
بمفردات الحد والرسم فكان على شرط الواقف واوصل
بمتبغي الحق الى غاية يجب ان يكون لها قاصد وقصد تنبيه
الغافلين على ضروريات الدين فما اجل هذه المقاصد فانكار
لستديده لبحر الكلام افادت العوام تقريبا ونوادر تنبيه
لمرصاد الافهام اعادت وجي الابهام صبحا عجيباً
وتحرير تلخيصه للمطالب العالية من عبارات الامام هو
من لطايف الاسعاف وتنقيح تصريحه بطالع الطوالع
ومعالم الاحكام من خبره خبر ما في الكشاف ولاريب ان
شهود اتقانه غنية عن التعديل وبديع تبيانه برهان لساطع
الدليل ومصباح ايضاحه فيه الكفاية وعليه الاعتماد ومفتاح
افصاحه من محض المنايح لمقفل الارشاد وقد اوضح الدلايل
بتمهيد القواعد وترديد الافحام والالزام وازهق البواطل
بتجديد الفوايد وتجريد المرام عن شبهات الاقوام ونصر
الحق بكشف الحقيقة وحسن الطريقة وامداد الملك العلام
فلا افتقار ولا مرآء في ان كلام الملوك ملوك الكلام فهو
ما تريدي عصره والاشوى ودامع جبيات اباطيل
كل متلبس جرى ممن هو كجهم وصفوان والبصري فجزاه الله
عن الملة الاسلامية واهلها خير ما هو جاز وجمع له بين بلوغ
الحقيقة من مستقيم الصراط وبين المجاز وجعل ما ابداه ذخيرة له
ليوم المعاد وادام به وله النفع ابد الآباد بتحقيق معاني
الاعن ثلث تنقطع اعمال العباد المفصح عنه بيان افصح من نطق
بالضاد صلى الله وسلم عليه صلوة يطهرنا بها جمعا من
جميع السيئات ويدوم بدوامها لنا السرور ويعجز تسطيرها

كاتب الحسنات وعلى آله الاخيار سادات الاتقياء واتقياء
السادات واصحابه الابرار اولى الكرم الباهر وباهر
الكرامات المدخرجهم بضاعة لافلاس العرصات ورضى
عنهم وبهم عنا وكفانا بهم تحمل انطلاقات فهو القدير على تبليغ
المرادات والجدير باجابة الدعوات وتحقيق الارادات
قال ذلك بفمه وخطه بقلمه الكاتب الضعيف المعتذر
عما كان من تصحيف او تحريف غفر الله له ولوالديه
واحسن منقلبهم اليه ورحم موقفهم بين
يديه واكرم نزلهم لديه بما لا يحجب
عليه والمسلمين اجمعين

م

