صِبْغَةَ اللّٰهِ وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ صِبْغَةً وَّنَحْنُ لَهٗ عٰبِدُوْنَ

شرح العقائد النسفية
لبعض علماء اللاهور

شرح العقائد النسفية
قلمی (نادر)

شرح العقائد النسفية
قلمی
۳۲۲

S.T.
1125

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العلي العظيم، والصلوٰة على رسوله محمد النبي الكريم، وعلى آله هداة طريق القطع واليقين، واصحابه حماة الملة والدين اجمعين اما بعد فيقول العبد الضعيف عبده الغفار بن خير الدين محمد اللاهوري تغمد الله بغفرانه لما رايت شرح العلامة التفتازاني للعقائد النسفية اكثر مسائله مبنيا على الجمع والتطبيق بين عقائد الفقهاء الحنفيه وبين كلام المتكلمين من الاشعرية ومقالات الفلسفية لكونه جامعا بين المنقول والمعقول محققا في الفروع والاصول وانا الضعيف القاصر عن هذا الكمال مسئول عن الاعتقاد بعقائد الفقهاء واقامة ما اقاموا عليها من الادلة القطعية

وكل مسئول بقدر وسعه وطاقته ومع ذلك قد منع الفقهاء
رحمهم الله عن الاشتغال بدقائق علم الكلام مع كون علم التوحيد
والصفات من اهم الواجبات اردت ان اشرحه شرحا مجردا
جواب له
عن تخيلات الفلسفية وظنيات الاشعرية جامعا المقالات
الفقهاء مع بعض دلائلهم ليكون وسيلة لنجاتي الآخرة
عند الله تعالى وهو حسبي ونعم الوكيل قال الامام الاعظم
ابو حنيفة الكوفي رحمه الله الفقه معرفة النفس مالها وما
عليها فيشمل كلا بابيه اصول الدين وفروعه والاول منه
يختص بالفقه الاكبر وقد يزاد عملا ليطابق قول الاشعرية
العلم بالاحكام الشرعية العملية ولا يفيد لان احكام العقائد
يتعلق بعمل القلب وعمل اللسان واحكام الفروع يتعلق بهما
وبسائر الجوارح ايضا كالنية والقراءة والقيام ان قيل
لو كان العقائد من الفقه لكان اصول الفقه اصولا للجامع انها
اصل الشرائع قلنا بابها يسمى باصول الدين وتفريع بعض مسائل
الفقه على بعضها شائع فهي جزء من اصول الفقه كما يدل عليه

تدبين الاصوليين على ان اصالتها لثبوتها بالادلة العقلية
لا ينافي كونها من فروعها لثبوتها بالادلة النقلية فان انقسام
الدليل النقلي الى قسامه مع احكامه يجري في العقائد كما ان
مسائل اصول الفقه تثبت بتلك الادلة ايضا ويسمى اصول الفقه
غير تلك الاصول وفعل الاصولي وهو استنباط المسائل من الادلة
والعمل على ما ادى اليه اجتهاده بطريق الوجوب وحد ضد ذلك
يشمله تعريف الفقه وكذا التصديق بمسائله ان ظنا فظنا وان قطعا
فقطعا وكذا صحة وفسادا او معرفة النفس بالشئ غير التصديق به
كما سيظهر في مبحث الايمان والمذكور فيه كيفيات الاستنباط
والادلة الاربعة هي المستنبطة منها وينبغي ان يعلم قبل الشروع
في الكتاب ان المخالفين من علماء الكلام يسمون اصولهم
بالكلام لكونه بازاء المنطق لهم بزعمهم وعلماؤنا يسمون
اصولهم بعلم التوحيد والصفات تمييزا بين الحق والباطل
وردا على القائل بتعدد الصفات ومن ينكرها ومن ثم
قال القاضي الامام ابو يوسف رحمه الله العلم بالكلام جهل

والجهل

والجهل بالكلام علم وعنه رحمه الله انه قال من اشتغل بدقائق
علم الكلام لا ينبغي الصلوة خلفه اعلم انهم اختلفوا في ان
اول ما يجب على المكلف اى شئ هو فقال الاشعري هو العلم
بالله تعالى وقال آخرون هو النظر المودى الى العلم بحدوث
العالم وثبوت الصانع فالحجة عند البعض انما هو العقل
وعندنا كل من العقل والنقل حجة فشرع المصنف رحمه الله
على طريق الاحتجاج بالعقل ببيان تحقق ما نراها من الموجودات
في الخارج وثبوت العلم بها اولا وباسباب العلم مما يودى اليه
من دليل العقل والنقل ثانيا وحدوث العالم وثبوت الصانع
المتصف بالصفات الكاملة ثالثا فقال قال اهل الحق
وهم اهل السنة والجماعة من علمائنا الحنفية رحمهم الله وقد
اشتهر عند علماء ما وراء النهر بالماتريدية قال الامام
البزدوي في اصوله الاصل في علم التوحيد والصفات
التمسك بالكتاب والسنة ومجانبة الهوى والبدعة ولزوم
طريق السنة والجماعة الذي كان عليه الصحابة والتابعون

ومضى عليه الصالحون وهو الذي ادركنا مشائخنا ومضى على ذلك
سلفنا اعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا وعامة اصحابنا رحمهم الله انتهى
اقول هذا الكلام مبني على مقدمتين الاولى ان الاستدلال
بالنقليات في باب العقائد يخرج المكلف عن حد التقليد
وليس كل من لم يعرف الادلة الكلامية كان مقلدا بل الظاهر ان كتب
الكلامية كالتجريد والمواقف لم يفد اصحابهم شيئا من التحقيق
الثانية ان الحق لا يدور في الامرين في باب العقائد
وان المخطئ فيها لا اجر له لكونه على الباطل قطعا بخلاف باب الفقه
والظاهر من كلام الشارح العلامة وهو احتجاج الشيخ الاشعري
على الجبائي ومضى الجماعة عليه وتسميتهم باهل السنة والجماعة
انهم هم الاشعرية والقول بشمول الاشاعرة للعلماء الحنفية
اصطلاح لهم مع انه غير مطرد فربما يقع الاشاعرة في كلامهم ما يدل
للحنفية كما في مسئلة التكوين في المواقف ومسئلة الحسن والقبح العقليين
في التلويح ثم الظاهر ان مقول المقول جميع الكتاب فالمراد من
اهل الحق هم علماؤنا الحنفية رحمهم الله **خاتمة الاشياء ثابتة**

٦

اى ما نزى من الموجودات بوجود الجزئى عينا كان او عرضا
ثابتة فى الخارج وليس المراد من الحقائق الماهيات
لانها مفهومات كلية تعرض لجزئيات الاشخاص كالحيوة و
النطق ولا وجود للكلى الطبيعى فى الاذهان ولا فى الاعيان
لانتفاء الوجود الذهنى فالصورة الحاصلة فى الذهن وهم
وتخيل محض انما يثبت باعتبار المعتبر كيفما اعتبر لا يصح
التمسك به فى اصول الدين فوجود كل ممكن موجود وكذا الواجب
نفس حقيقته ولا اشتراك فى الحقيقة والفرق بين الحقيقة
والماهية ان الحقيقة ما به الشئ هو هو والشئ عندنا
هو الموجود بوجود الجزئى فالوجود والثبوت والتحقق ونحوها
لا يتحقق الا فى الجزئى سواء كان عينا او عرضا كزيد وحيوته
القائمة به والماهية ما يجاب به عن السوال بما هو ولا يتصور
الا فى الكلى العرضى لانها عبارة عن حاصل الشئ وعوارضه
لكنها ليست بمتحققة كالعين الكلى انما المتحقق هو العرض الجزئى
القائم بالعين الجزئى والفرق بان الحيوة والنطق ذاتيان

بخلاف النفس والضحك كما يقوله الفلسفية ومن تبعهم من المسلمين
حشو محض فالمفهوم الكلي ثلثة عرض عام كالحيوان والنفس
وعرض خاص كالنطق والضحك وجامع بينهما كالانسانية
والبشرية ولا شئ منها بمتحقق وملاحظة الذات في الناطق والضاحك
على السواء فحقائق الاشياء ثابتة يستدل بوجودها على وجود
الصانع القديم بخلاف الماهيات ومنشأ الخلاف قولهم
الماهية المجردة موجودة فانه يوجد من كل نوع فرد مجرد ازلي
ابدي لا يتطرق اليه فساد اصلا قابل للتقاوتات ونحن
لا نقول بوجود المجردات اما الاسماء الدالة على الماهية
في العلوم النظرية اصطلحنا على المفهومات الكلية بالوضع
اللغوي فالغرض منه مجرد الافهام والتفهيم فلا يدل على تحقق
تلك المفهومات كوضع لفظ المعدوم واما في العقائد فالمبحوث عنها
هي الحقائق الثابتة لان الغرض بيان حدوثها لا مجرد الافهام
والتفهيم كما زعم بعض المتكلمين او اثبات الانواع المجردة القديمة
كما هو غرض الفلاسفة والعلم بها متحقق قال الشارح العلامة

العلم بها من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها فانه
المنتهاء العلم الى التصور والتصديق على اصطلاح الفلاسفة
ويتبين ان التصور ليس العلم سلنا ادراك المحسوس
ادراكا تفصيليا لكنه لحصول القطع لايسمى تصورا وان سماه
الاصوليون معرفة فاطلاق العلم عليه بارادة الثبوت
وذلك لان الخلاف انما هو فى الثبوت يدل عليه قول العلامة
ردا على القائلين بانه لاثبوت لشئ من الحقائق ولا علم
بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها وليس الخلاف فى العلم بمعنى
التصور لان المراد من العلم الذى فيه النزاع انما هو الجزم
واليقين ليترتب عليه حصول العالم وثبوت الصانع
ايضا بالجزم والافهم لاينكرون الشك والتصور يشمله
خلافا للسوفسطائية (السوفسطائية) فمنهم من انكر ثبوت الاشياء ومنهم من
انكر ثبوتها فى نفسها ويزعم انها تابعة للاعتقادات ومنهم
من ينكر ثبوتها ولا ثبوتها والقول بانه ان ثبت نفى الحقيقة
فقد ثبت حقيقة من الحقائق مبنى على كون العدم متحققا ثابتا

والاتب احراقهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا واعلم ان
ادلة العقائد كلها قطعية عندنا لا يجرى النسخ فيها ولا طريق
للقياس اليها والاجماع يخص بالشرائع المحتملة للنسخ
عندنا خلافا للاشعرية وذلك لان الاجماع انما يوثر
فيما يضر فيه مخالفة المجتهد والعقائد ليست كذلك
للاجماع
فالآن شرع المصنف رحمه الله فى الادلة الموصلة الى الاعتقاد
واليقين فقال ثم اسباب العلم العلم هو الاعتقاد
الجازم المطابق بثبوت الشئ قديما كان او حادثا عينا كان
او عرضا او لا بثبوته كانتفاء المعدوم وامتناع الممتنع وذلك
بلازم كون موضوع علم العقائد هو المعلوم والعلم يكون متعلقا
بالمعدوم ايضا لكن مذهب الاستاذ ان المعدوم ليس بمعلوم
لعدم كونه متميزا والعلم يوجب التميز ومن ثم ذهب بعضهم ان
موضوعه هو الموجود مقصودا بالذات والبحث عن انتفاء المعدوم
يرجع الى البحث عن تحقق الحقيقة الموجودة ووجود الواجب
كما ان البحث عن اسباب العلم بالموجود بحث عن احوال الموجود للخلق

الى المخلوق

اى المخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق
فانه لذاته لا بسبب من الاسباب الثلثة لان السبب اما كان
من خارج فهو الخبر الصادق وان كان آلة لادراك المعقول
فهو العقل او ادراك المحسوسات فهو الحواس ولما كان
عند الاشعرية كفى الظن ويفيد الاجماع ايضا فى هذا الباب
ينبغى ان لا يحصر الادلة فيها فيكون الحصر عندهم مبنيا
على المسامحة وعلى عادة المشائخ لا على التحقيق والتحقيق
ان العلم لا يشمل الظن فى باب العقائد لورود النهى عن الظن
بخلاف الفقه لانه صفة حقيقية مبدء التميز والانكشاف
التام فلا يشمل الظن وكذا التصور كما ذكر الامام الرازى
العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق لموجب اما ضرورى او دليلى
قال فى المواقف هذا الاعتبار عليه غير انه لا يشمل التصور
اقول عدم شموله للتصور ليس من باب الاعتبار بل هو الحق
لان العلم هو التصديق اليقينى كما ستعرف فى مبحث التصديق
قيل قول الامام التصورات كلها بديهية لا يلائم ما عرف العلم به

لان ما ليس بعلم لا يكون بديهيا ولا نظريا كما ان التقليد ليس بعلم
فلا ينقسم الى الضروري والاكتسابي والجواب خاصة العلم انقسامه
الى البديهي والنظري ولما لم يوجد في التصور لا يكون علما فلا منافاة
اما على اصول الاشعرية ينبغي ان يكون الظن علما لان ادلة
النقلية كلها امارات ظنية عندهم ولا معرفة للعقل لان الحسن
والقبح شرعيان عندهم ومن ثم اضطر صاحب المواقف في اثبات
وجوب معرفة الله تعالى وقال ثبوتها بالاجماع لا بالعقل ولا بالنقل
وضم النقل مع العقل من باب ضم الظن الى الظن فلا يفيد شيئا
ثم انهم اختلفوا في ان المعرفة هل هو العلم او غيره قال الشيخ
ابن الحاجب العلم ضربان علم بمفرد يسمى معرفة عند الاصوليين وتصورا
عند الفلاسفة وعلم بنسبة ويسمى تصديقا عندهم وعلما عند
الاصوليين ويقرب منه ما قيل العلم يختص بالمركبات والمعرفة
بالبسائط بدليل قولهم علمت بتعدي الى المفعولين وعرفت الى واحد
والظاهر من كلام الشارح العلامة ان المعرفة هو العلم لانه ادراك المفرد
وقد كان التصور علما عندهم مع انه يستعمل في غير المحسوس فكانت المعرفة

المستعملة في ادراك المحسوسات علماً بالطريق الاولى لانتفاء
الظن والشك، و قال بعض المحققين المعرفة قد تحصل بغير قصد
واختيار كما اذا وقع بصرك على جدار من غير قصد فعلى هذا
ادراك المحسوس مع القصد والاختيار يكون علماً وكان المصنف رحمه الله
اطلق العلم على ادراك المحسوس بهذا المعنى و بالجملة ادراك الحس
انما يكون علماً بالمحسوس عند الاحساس فالادراك قبل الرويه
وبعدها مثلا ليس بعلم بل هو تصور وتخيل و قالت الفلاسفة
العلم هو حصول صورة الشئ في الذهن قال في المواقف هذا
القول مبني على القول بوجود الذهني ويشمل الظن والشك
والجهل المركب وهو مخالف للشرع والعقل والعرف انتهى
الحواس السليمة من العوارض والموانع فلا يرد الاغلاط الحسية
والخبر الصادق اى المطابق للواقع فهو سبب لعامة الخلق بمجرد
كونه خبر صادق مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين
والعقل وهو قوة في بدن الانسان يدرك القلب بها المعلوم
وهو كالشمس في الملكوت الظاهر اذا برغت وبدت شعاعها

ووضح الطريق كانت العين مدركة بشهابها فالحواس خمس
جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة السمع يدرك بها المسموعات
بجكم تعالى والبصر يدرك بها المبصرات والشم يدرك بها المشمومات
من الروائح والذوق يدرك بها المطعومات من الحلو والحامض
وغيرهما واللمس يدرك بها الملموسات من الحرارة والبرودة ونحوهما
وبكل حاسة منها يوقف اى يطلع على ما هى اى تلك الحاسة
له تقديم قوله بكل حاسة للاختصاص اى لا يدرك بكل منها ما يدرك
بالاخرى وهل يجوز ذلك قال العلامة الحلى الجواز والخبر الصادق
على نوعين احدهما الخبر المتواتر وهو الخبر الثابت على السنة قوم
لا يضبط عددهم هو [illegible] يوجب فيه اشارة الى ان منشاء
عدم التجوز كثرتهم فخرج ما منشاءه قرينة خارجية وما يدل
على بلوغه حد التواتر وقوع العلم من غير شبهة فلا يشترط فيه
عدد معين ولا يلزم الدور لان نفس التواتر سبب نفس العلم
والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا حال كل معلول ظاهر
مع العلة الخفية مثل الصانع مع العالم وهو موجب للعلم

الضروری لانا نعلم بوجود مکة وبغداد وذلک لیس الا بالاخبار
ویحصل للمستدل وغیر وانکار السمنیة افادته العلم
مثل [illegible] وشطائیة ثبوت العلم بالحقائق تعصبا وعنادا
والثانی برالرسول المؤید بالمعجزة ای الثابت رسالته بها
وفیه اشارة الی ان منشاء افادة خبر الرسول العلم هو التأیید
بالمعجزة وهو دلیل عقلی فخرج ما منشاه قرینة خارجیة
وفیه رد علی ما قال فی المواقف الدلائل النقلیة لا تفید الیقین
عند المعتزلة وجمهور الاشاعرة لتوقفه علی العلم بما لا یثبت الا ظنا
کاللغة والنحو والصرف والحاصل انها قد تفید الیقین فی الشرعیات
بقرائن مشاهدة او متوان تدل علی انتفاء الاحتمالات انتهی کلامه
وهو ای خبر الرسول یوجب العلم الاستدلالی ای بالنظر فی الدلیل
وهو ان [illegible] بالمعجزة فی دعوی الرسالة کان صادقا
فیما ادعی فیتبع العلم بمضمونه قطعا وکان استدلالیا لتوقفه
علی الاستدلال والعلم الثابت بای بخبر الرسول یضاهی ای یشابه
العلم الثابت بالضرورة کالمحسوسات والبدیهیات والمتواترات

وذلك لان الحاصل بالدليل السمعي الموقد بالدليل العقلي ثابت
بالدليلين في الحقيقة بخلاف الحاصل بالنظر في الدليل العقلي فقط
لثبوته بدليل واحد وظني [illegible] لخصوص البعض وخبر الواحد انما هو
لعارض احتمال التخصيص والشبهة في الرواية [illegible] وهو افادة
القطع في اليقين اي الجزم المطابق والثبات اي عدم احتمال الزوال
بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق الثابت
فيكون مفيدا للقطع في الشرعيات والعقليات بلا شبهة
كحدوث العالم وثبوت الصانع المتصف بصفات الكمال وكونه
خالقا لكل ممكن موجود كافعال العباد وغيرها وتعليل افعاله تعالى
بمصالح العباد والاغراض الراجعة اليهم وذلك لان الثابت بالسمع
ثابت بالدليلين لما مر ومن ثم اكتفى الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي
رحمه الله في اثبات الرؤية بالظواهر النقلية ويرد بما قاله في الموافق
حيث قال نعم في افادة الادلة النقلية للعلم في الغيب خلاف
لانه مبني على انه هل يحصل بمجردها الجزم بعدم المعارض العقلي
وهل للقرينة مدخل في ذلك وهما مما لا يمكن الجزم باحد طرفيه انتهى كلامه

اقول ومايدل على ان دليل العقل والنقل كلاهما مفيد للعلم
قوله تعالى وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب
السعير ان نزول الآية وان كان في حق المنكرين لنزول القرآن
وحجية المعجزة لكن المقرر بالنزول المنكر للحجية منكر للفائدة
المترتبة عليه فيكون مجرد الانوار عبثا فيصح الاحتجاج بها على حقية
واما العقل قال الامام البزدوي في عقائده هو آلة وقوع العلم
بالاشياء كالعين آلة وقوع العلم بالمرئيات وكذا سائر الحواس
وهو جسم لطيف مضيئ محله الراس عند عامة اهل السنة والجماعة
وان يقع على القلب فيصير القلب بنور العقل مدركا للاشياء
كالعين بنور الشمس والسراج فاذا قل النور وضعف قل الادراك
وضعف واذا انعدم النور انعدم الادراك وعند بعض المعتزلة
هو عرض وعند بعض الاشعرية هو نوع علم قال الامام الرازي في المحصل
المشهور ان العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات
واستحالة المستحيلات وقال الواحدي من الاشعرية لا فرق بين العلم والعقل
الا ان العلم اعم من العقل والعقل علم مخصوص انتهى فقد تبين مما ذكر

الفرق بين مذهب عامة اهل السنة وبين مذهب الاشعرية
فهو سبب للعلم ايضا الكبرد على المنكرين حيث [illegible]
النظر الصحيح لايفيد العلم مطلقا وقال بعضهم يفيد العلم
في الامور الدنيوية من الملائمة والمنافرة والنقص والكمال لكنه
لامعرفة له في الاحكام الاخروية من الوجوب والحر[illegible]
الثواب والعقاب وهذا مذهب الاشعرية وعندنا يمكن
للعقل معرفتها في بعض المواضع والنزاع بيننا وبين الاشعرية
مبني على ان عند الاشعري لاحكم قبل ورود الشرع كما قال السبكي
في اصوله وكما قرر الامام توقف الاشعري والصيرفي في الحكم بعد
وكذا اشار اليه العراقي
بل الحكم انما يثبت بالامر والنهي ومعرفة الشئ فرع وجوده فلا يمكن
للعقل معرفة ما لم يجب وعندنا الحاكم في جميع الاشياء
هو الله تعالى ففي كل حكم من الاحكام الكلامية كثبوت الشئ
او انتفائه وقدمه او حدوثه تجدده او بقائه [illegible]
او امتناعه واتحاد الشئ مع الشئ في الوجود او مغايرته معه او اتحاد
ولامغايرته حكم فنفي معين عند تعالى من وجوب التصديق به
وهو ما حكم به في الازل

ووجوب الاوامر به تفصيلًا واجمالًا فى العقائد الحقة وحرمة
التصديق باضدادها وتلك الاحكام يشمل جميع الاحكام الكلامية
كما يشمل بها الصحة والفساد والحقيقة (الفقهية) والبطلان والحسن والقبح
والاسبيل اليها للندب والكراهة والاباحة لاختصاصها بما ثبت
بالادلة الظنية فالحكم قبل ورود الشرع ممنوعين وعليه دليل عقلى
(الفقهى) وشرعى انكان من العقليات وشرعى انكان من الشرعيات ان وجده
المكلف اصاب والا فاخطاء فلما ثبت الحكم قبل ورود الشرع
والدليل عليه قائم امكن للعقل معرفته او على انه لا علم به
عند الاشعرى مع انه قديم كما فسره البيضاوى توقف فى اصوله
لعدم الدليل عليه لا [illegible] ورود الشرع
الا ان المراد من الحكم القديم عندهم هو الكلام النفسى المعبر عنه
بخطاب الله فيكون ايجابا وتحريما وذلك غير ما ثبت به من الوجوب
والحرمة ومن ثم فسر الخيالى معنى الحكم فى قول الشارح العلامة
الاحكام الشرعية بالنسبة الحكمية او ادراكها وهو مقتضى كلام الشارح
فوجه العدول عن تفسير الفقهاء الحنفية والشافعية الى قول المتكلمين

انه على مذهب الحنفية يلزمه القول بامكان معرفة العقل له
والاشعرى متوقف ومعنى التوقف مختلف فيه بينهم فاختار
تفسير المنطقيين المنظور فى علم العربية من النحو والمائى
نظرا الى انتفاء الحكم الفقهى قبل ورود الشرع وكون الحكم المنطق
صالحا لكونه عقليا كما فى المعانى ولكونه شرعيا باراده الحكم الشرعى
قال صاحب التوضيح رحمه الله لما ابطلنا دليل الاشعرى
على اثبات الجبر
رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذى بيننا
وبين المعتزلة فعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد
وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا اصالة
كما يعرفان شرعا اتفاقا لان وجوب تصديق النبى صلى الله عليه و
ان توقف على الشرع يلزم الدور والا كان واجبا عقلا فيكون
حسنا عقلا وكذلك نقول فى امتثال الامر وجب عقلا الخ
هذا الدليل لاثبات الحسن العقلى صريحا وتلويحا وايضا وجوب تصديق النبى
موقوف على حرمة الكذب وهى ان ثبتت شرعا يلزم الدور وان ثبتت عقلا
يلزم قبحها عقلا وهذا يدل على القبح العقلى صريحا وكل منهما يدل على الآخر

التزاما لانه اذا كان الشئ واجبا عقلا فيكون تركه قبيحا عقلا
واذا كان الشئ حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون
حسنا عقلا ثم قال لما اثبت الحسن والقبح العقليين وفي هذا
القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك
الخلاف بيننا وبينهم وهو ان عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن
والقبح وموجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل
آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا
انتهى كلامه قال الشارح العلامة نصرة للاشعري وجوب تصديق
النبي عقلا انما هو بمعنى اللزوم العقلي كوجوب التصديق
بالنتيجة في البراهين الهندسية وغيرها من العلوم التي لا يتصور فيها
ثواب ولا عقاب اما الوجوب بمعنى الذي وقع فيه النزاع وهو الحكم الاخروي
فانما يثبت بالسمع اقول المراد من الوجوب في مقدم دليل
الاصحاب هو المتنازع فيه ليكون الاستدلال في محل النزاع
لا اللزوم العقلي الذي لا نزاع فيه فيكون هو المعنى المراد في نتيجة الدليل
احتج الاشعري بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا

والجواب ما فسره صاحب المدارك معناه ما صح لنا ان نعذب
عذاب استيصال في الدنيا كالحرق والغرق وغيرهما واجيب ايضًا
بان معناه ما كنا معذبين على ترك الشرائع المتعلقة بالسمع الا ما لا
عليه وبانه لو حسن الفعل لذاته لما اختلف لان ما بالذات تدوم
بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم [illegible]
والكذب اذا كان لمصلحة كالعصمة من الظالم فحسن والا فقبيح والجواب
ان الحسن والقبيح فيما يختلف بالاضافات هو المجموع المركب من
الاضافة والفعل فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة
لانواعه والحسن والقبيح لذاته هو الا[illegible] الجنس نفسه وهكذا
الجواب في اجتماع [illegible] وله وجها[illegible] فد اعترف اصحابه
بضعفهما وابطله صاحب التوضيح ايضًا فلم نتعرض لهما
واعلم ان ما يتفرع على هذا الاصل فروع كثيرة سنذكر بعضها
في الكتاب انشاء الله تعالى منها ان من لم يبلغه الدعوة [illegible]
لا يكون معذورًا في ترك معرفة الله تعالى ففتله يكون هدرا
ويخلد في النار وعند الاشعري معذور وقاتله يضمن وانما يعذب

بعد الدعوة قال الامام الزاهد فى تفسير قوله تعالى لولا ان تصيبهم
مصيبة بما قدمت ايديهم فيقولوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولاً
الآية دليل على ان الكافر يستحق العذاب قبل ارسال الرسل
وقال الاشعرى لا يستحقه قبل ارسال الرسل ويستحقه بعده
فيكون ارسال الرسل سببًا للعقوبة والهلاك لا رحمة للامة
وهو يخالف قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والاشعرى
يكفر بهذا القول فى مذهبه لانه تكذيب لقول الله عز وجل فى تفسير
وصف الرسول صلى الله عليه وسلم اقول ويرد عليه ان العقل
رحمة من الله تعالى ولا تعذيب قبل ورود الحكم ان التعذيب من الله تعالى
انما يتحقق بعد اتمام الحجة وانقطاع العذر وذلك بمجرد تحقق كمال
العقل عند كثير وبارسال الرسل ايضًا عند الاشعرى وما يثبت منه
اى من العلم الثابت بالعقل لانه سوف الكلام بالبديهة اى باول النظر
الذى يفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه فهو ضرورى فالضرورى
قسمان مفرد فان وما يثبت منه بالاستدلال اى علم يحتاج
الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان فهو كسبى

فالاستدلالی والاکتسابی مترادفان قوله الشارح العلامة الاکتسابی
اعم من الاستدلالی لشمولہ الحسیات اقول العلم الحاصل
بالحواس بالفصد والاختبار وان کان اکتسابیا لکن الکلام فیما یثبت
بالعقل ومن الظاهر ان الثابت بالعقل غیر الثابت بالحواس لکون
کل منهما سببا متفردا للعلم نعم الاکتسابی الذی هو قسم للعلم المطلق
یعم العلم الحاصل بمباشرة الاسباب الثلثة وقد یقع الضروری
مقابلا للاکتسابی بهذا المعنی کما جعل صاحب البدایر ومحصل
الکلام ان المصنف رحمه الله جعل العلم الحاصل بالخبر الصادق
ضروریا واستدلالیا والعلم الثابت بالعقل ضروریا واکتسابیا
ولم یجعل العلم الحاصل بالحواس بدیهیا واکتسابیا لان العلم الحاصل بها
انما هو ما یکون بالفصد والاختبار وما لا اختیار فیه لیس بعلم
بل هو معرفة والالهام ای الهام الاولیاء لان الهام النبی تطمئن
بمنزلة الوحی لکونه اخبارا من الله تعالی مع عصمة الناقل
عن الکذب فیکون حجة بالنسبة الی الملهم والی عامة الخلق لیس من
اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق ای بثبوت الشئ لان

محل الكلام هو العلم بثبوت الشئ او لا بثبوته وقيه رد على من قال
نحن نبصر ما لا تبصرون ونسمع ما لا تسمعون والمشاهدة اخى بالقبول
من الاستدلال فالالهام لا يصلح حجة فى العقليات ولا فى السمعيات
بالنسبة الى الملهم او غيره بخلاف الاجتهاد فانه وان كان دليلا ظنيا
لكنه يقبل فى السمعيات للادلة الدالة على وجوب العمل به
نقل الشيخ السيوطى عن اليافعى انه قال وقف الشيخ عبد القادر الكيلانى
رحمه الله بين ما تسمعه الانبياء وبين ما تسمعه الاولياء بان وحى
الانبياء يسمى كلاما والهام الاولياء يسمى حديثا فالكلام يلزم
تصديقه ومن رده كفر والحديث من رده لم يكفر انتهى قال الامام
البزدوى الالهام ليس بحجة ومن قال انه حجة لا يقبل شهادته انتهى
وذلك لانه لم يميز
ففى قول المصنف رحمه الله عند اهل الحق تاييد على بطلان قول من جعله
لان المقابل للحق هو الباطل
من اسباب العلم ولما فرغ عن بيان ثبوت ما زاها من الحقائق
بثبوت العلم بها واسباب العلم بثبوتها شرع فى بيان حدودها فقال
والعالم اى ماسوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع
فتخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات فى الوجود كما انها

ليست عينها بجميع اجزائه من الاعيان والاعراض الموجودة
في الخارج وذلك لان ما ليس بموجود في الخارج نفي صرف فلا يكون
مما يعلم به الصانع محدث اي مخرج من العدم الى الوجود ثم
اشار الى دليل حدوث العالم على اصول علمائنا رحمهم الله من اثبات
جوهر الفرد ونجد الاعراض فقال اذ هو اي العالم اعيان
واعراض لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما
حادث اما الاعراض فلانها غير باقية واما الاعيان فلانها
لا تخلو عن الاعراض اما الجوهر فلانه لا يخلو عن الكون واما الاجسام
فلانها لا تمايز بين الاجسام الا بالاعراض وذلك لان الاجسام
كلها متساوية في مجانسة تركبها من الجواهر الفردة المتماثلة وقد ثبت
ان الاعراض حادثة فكانت الاعيان حادثة لان ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث فبنى الدليل اصلين الاول ثبوت الجوهر الفرد والثاني
عدم بقاء الاعراض فاشار المصنف رحمه الله الى الاول بقوله
فالاعيان ما يقوم بذاته اي ممكن يكون متحيزا بنفسه غير تابع لمتحيز
لمتحيز شيء آخر وهو اما مركب وهو الجسم فقبل يكفي في التركيب ان يكون

من جوهرين وهو المختار وقيل لابد من ثلاثة اجزاء وقيل من
ثمانية او غير مركب كالجوهر يعني العين الذي لا يقبل الانقسام
مطلقاً او هو الجزء الذي لا يتجزى ومقتضى سياق الكلام
ان يقول وهو الجوهر لان المقصود حصر ما ثبت وجوده قطعاً
ووجود الجواهر المجردة لم يثبت عندنا لا قطعاً ولا ظناً لان العالم
منحصر في العين والعرض وتعريف كل منهما لا يصدق عليها وعند
الفلاسفة قيام الشيء بذاته عبارة عن الاستغناء عن محل
يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاص اللغت بالمنعوت فيشمل
المجردات واعراضها ايضاً وثبوت الجوهر الفرد اصل يبنى عليه كثير
من المسائل كانشقاق القمر ونبع الماء بين اصابع النبي وحدوث العالم وحشر الاجساد
وامكان الخرق والالتيام على السموات المستلزم لامكان المعراج
ووجود الجنة والنار وفي بيان طرق التفريع فتح باب مقالات
المتكلمين وانا بمعزل عن ذلك فان ادلة السمعية بكفينا في اثبات
تلك المسائل فنقول وبالله التوفيق ان صحة كثير مما اخبر به المخبر
الصادق يدل بالاقتضاء على وجود الجوهر الفرد الا بالقول بوجوده

وصدق الملزوم يستلزم صدق اللازم والاستدلال بدليل السمعي

مفيد للبقين في العقليات عندنا وفوعية يابتدع عليه

بحسب الظاهر لا بحسب الحقيقة لثبوته باصل آخر قبل وضع هذا الاصل

وهو الدليل السمعي فلا يتوقف صحة القول بتلك الامور على القول

بوجود الجوهر وذلك لان وضع القواعد الكلامية انما هو بعد

قوم الصحابة مطابقا لمسائل الاسلامية الثابتة بخبر المخبر

الصادق من غير احتياج الى تلك القواعد مخالفا لاصول

الفلاسفة ردا عليهم بمنع مقدماتهم واصولهم على قواعد المناظرة

فالقول بان بعض المسائل الاسلامية يتوقف على اثبات الجوهر مثلا

ليس معناه ان العلم بثبوته علة للعلم بتلك المسائل او شرط له حتى يمتنع

ثبوته بدونه بل معناه انه ضابطة كلية تناسب اصول الاسلامية

كقول الفلاسفة الوجود الذهني والمجردات ثابتة تناسب اصولهم

مثل نكات العربية المذكورة بعد الوقوع فلنا استغناء العلم بالشيء

عن العلم بشيء آخر لا يدل على انتفاء التوقف ذاتا وعقلا اذ يمكن ان يكون

العلم بالمعلول اجلى من العلم بالعلة كالصانع مع العالم حتى يستدل

ان قيل اللازم ممنوع

بوجوده على وجود العلة مع ان المعلول يتوقف وجوده على وجود
العلة ثم اشار المصنف رحمه الله الى الاصل الثانى بقوله والعرض
ما لا يقوم بذاته بل بغيره اى ممكن يكون تحيزه تابعا لتحيز
العين الذى هو محله يعنى وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله
ولهذا يمتنع انتقاله عنه كما يمتنع قيامه بنفسه بخلاف وجود الجسم
فى الحيز ويحدث فى الاجسام والجواهر على تجدد الامثال عقيب
الزوال عندنا خلافا للفلاسفة قال الشارح العلامة قيل
هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى اقول الكلام
فى اقسام الممكن والمراد مما لا يقوم بذاته ما يقوم بغيره ومعناه
البقية والتحيز فلا يرد الصفات حتى يحتاج الى قيد احترازى
لاخراجها الان يقال مبنى كلام البايل هو بون الصفات القديمة
غير الذات فى الوجود وان لم يكن غيرها من حيث امتناع الانفكاك
فى الصور وكونها ممكنة فى نفسها واجبة لغيرها فيشمله قول المصنف
ممكن يقوم بغيره واجتبح الى القيد الاحترازى والظاهر انه ليس من تتمة
التعريف بل بيان حكم من احكامه وهو حدوثه اما فانا نتوقف دليل الحدوث

(قوله قيل هو من تمام التعريف)

عليه والقول الصحيح في الصفات غير ما ذكر كما ستعرف ولما كان
تفسير المشائخ الاسلاميّة للقيام بالغير وهو البغية في التحيّز
لم يشمل صفات الله تعالى ولا قيام البقاء بالعرض مع ان العرض
باقٍ عند الشارح والبقاء معنى زائد يقوم بالعرض من غير تحيّز
ولا اعراض المجردات مع انها ممكنة عقلاً عند لم يرض به واختار
تفسير الفلاسفة ومن ثم اشار الى تضعيف الادلة الدالة على وجود
الجوهر بعد ايراد ما يدل على توقفه والله تعالى اعلم بما في ضميره
ثم دليل المشائخ على عدم بقاء الاعراض ان البقاء عرض فلو كانت
الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض وهو محال وذلك لان معنى
القيام بالغير هو البغية في التحيز ولا تحيز بذاته حتى تحيز غيره
بتبعيته فالدليل مبني على مقدمتين الاولى ان بقاء الشيء معنى زائد
على وجوده ورده الشارح العلامة بان البقاء استمرار الوجود وعدم
زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان والجواب عن علمنا
وكذا عن الاشعرية لا نسلم ان استمرار الوجود نفس الوجود لان استمرار
صفة قائمة بالشيء فيكون زائداً عليه يدل على ذلك صحة قولنا

وجد ولم يبق ولا يصح وجد ولم يوجد الثانية ان القيام في الاعراض
معناه البقية في التحيز كما هو مذهب اهل الاسلام بانيا والمتكلمين
قال الشارح العلامة نصرة للفلاسفة القيام في الاعراض ايضا
هو اختصاص المعنى بالمنعوت كما في اوصاف الباري تعالى وان
انتفاء الاجسام في كل آن وشاهد بقائها بتجدد الامثال ليس بأبعد
من ذلك والجواب عن علمائنا الحنفية وجميع المتكلمين من الاشاعرة
ان قياس العرض على الصفة القديمة مع الفارق اما على اصلنا
فظاهر واما على اصلهم فلان الكلام في الممكن الحادث لا في الممكن
القديم اما بقاء الجسم فلا يلزم منه ما يلزم من بقاء العرض وذلك
لان اللازم من بقاء الجسم هو قيام العرض مع الجسم ولا استحالة فيه
وقال النظام من المعتزلة لا بقاء للجسم لتركبه من الاعراض ومن ثم
هذا الاصل كون الممكن ممكنا ولو بعد الوجود لان الوجوب انما هو
بالبقاء كما هو اصل الفلاسفة فكان الجسم محتاجا في البقاء آنا فآنا
الى الصانع ولا وجوب مع الاحتياج فلم يجز اطلاق الواجب الوجود لغيره
على كل معلول عند وجود علته التامة كما يقوله الفلاسفة من ان العالم

واجب الوجود لعينه ومنها ان منافع المغصوب غير مضمونة لعدم
كونها متقومة ومن ثم قالوا ان الاوصاف لا يقابلها شئ
اما المتقوم منافع البضع والاجارة ضروري ونظير الباب ان بقاء الحكم
الشرعي يحتاج الى المبقي فلا يكون الاستصحاب حجة في الاثبات
وان صلح لان يكون مرجحا والباعث للشارح العلامة
هو القول بوجوب وجود المعلول بعد وجود علته عنده وكون المنافع
مضمونة وكون الحكم الشرعي مستغنيا في بقائه عن المبقي لان الاستصحاب
حجة عند الشافعية قال كالالوان واصولها السواد والبياض
والاكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وقد عبر بعضهم
عنها بالاين فذلك هو الموجود من الاعراض عندنا بخلاف سائر
اقسام الاعراض من الكميات والكيفيات والنسبيات والطعوم
واصولها الحلاوة والمرارة والحموضة والملوحة والروائح
وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة قال الشارح العلامة
ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام قال الفاضل الخبالي ذكر في
التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا يحتاج الى اكثر من جوهر

واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب راى الشارح او راى بعضهم انه
وانما عدل الشارح عن استدلال المصنف رحمه الله مع انه فاسد في
الاشعرية ايضا والكفي في الاستدلال على حدوث الاعيان
بحدوث الحركة والسكون لان الاستدلال باثبوت الجوهر
وتجدد الاعراض ضعيف عندنا كما صرح به في الصفات
السلبية لما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث
لابد له من محدث متصف بصفات الكمال منزه عن صفات
النقص والا لكان من جملة العالم فلم يصلح مبدء له قال
والمحدث للعالم هو الله تعالى المتصف بكونه واحدا قديما
حيا قادرا عليما سميعا بصيرا مدركا منزها عن الصفات
السلبية المذكورة في الكتاب والله علم للذات المستجمع لجميع
الصفات الكمالية فيكون ذكر الصفات بعده ايضاحا وتصريحا
لما علم سابقا حتى انه من لم يعرف صفة من تلك الصفات لم يعرف الله
لان كونه محدثا للعالم وصانعا له لا يتم بدون تلك الصفات ومعرفة
ذاته تعالى من حيث انه محدث عقلية فكذا معرفة صفاته لامتناع الانفكاك

فى الوجود والتصور بين الذات والصفات هنا مقامان الاول ان
معرفة الله تعالى واجبة بدليل العقل والنقل وقال صاحب المواقف
بل بالاجماع وقد عرفت ان الاجماع لا يفيد فى اصول الدين الثانى ان
معرفته تعالى كما هو حقه اى كما ينبغى ان يكون جائزة للعقل خلافا
للاشعرى فان عنده لا يعرفه احد كذلك وهذا باطل لنا قوله تعالى
وما قدروا الله حق قدره اى ما عرفوه حق معرفته ذما فى شان
الكفار لاعتقادهم بثبوت بعض الصفات السلبية ومن ثم قال الامام
الاعظم رحمه الله ان المجتهد لا معرفة له وهذا بخلاف من لم يعرف
من المومنين بعض الصفات تفصيلا وآمن بجميعها اجمالا لان علمه
بانه تعالى يمكن ان يكون له صفة لا اعرفها بمنزلة المعرفة بتلك الصفة
بخلاف ما اذا اعتقد انحصار الصفات فى عدد مخصوص اوثمان سبع
ولم يعتقد بجواز صفة اخرى له تعالى قال الامام الرازى ان العلم
من وجه دون وجه ليس بعلم اى علم الشئ ببعض ما هو من الصفات فى
نعلمه بما لا يكون فيه من الصفات يكون جهلا البتة كالمجتهد واما
كمال المعرفة فى ذاته تعالى بحيث لا يتصور عليها الزيادة فغير ممكن

لعدم كونه تعالى محدودا متناهيا ومن ثم قالوا ان المعرفة
تقبل التفاوت دون الايمان كما قال صلى الله عليه وسلم انا اعلمكم
بالله واخشاكم لله وقوله ما عرفناك حق معرفتك ماول بكمال
المعرفة بحيثية المذكورة اذا عرفت هذا فاعلم ان فى قول المصنف رحمه الله
اشارة الى ان علة احتياج العالم الحادث الى الصانع القديم هو الحدوث
وقالت الفلاسفة علة احتياج العالم الممكن الى الصانع
الواجب الوجود لذاته هو الامكان فقالوا العالم ممكن بالذات
قديم بالزمان ليس بواجب لذاته ولا حادث بالزمان وعند
اهل الاسلام الحادث والممكن الموجود مترادفان كالواجب
والقديم والانقسام الى الذاتى والزمانى باطل ولما كان
اسماء الله تعالى توقيفية واطلاق الواجب الوجود كان من محاورة
الفلاسفة كاطلاق الجسم بلا كم وكيف بزعم بعض المجسمة اورد
المصنف رحمه الله اسم القديم مكان الواجب لثبوت التوقيف فيه
كما ورد فى الحديث اعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه
القديم مع ان اسم الله علم للذات الجزئى دال على جميع صفات الكمال

بخلاف الواجب الوجود لذاته فانه مفهوم كلي الواحد يعني
المحدث للعالم هو الله المتصف بالوحدة والتعطيل والايجاب
نقصان ينافي الالوهية فلا يمكن ان يكون احدهما على تقدير
التعدد معطلا او موجبا والمخالف في الشق الاول هو المانع
المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والملازمة
عقلية لاعادية والمانع بين مقتضى الذات ومقتضى الارادة مبني
على المغايرة القديم يعني المحدث للعالم هو الله المتصف بالقدم
وهو مرادف للواجب المصطلح عند الفلاسفة وقالت الاشعرية
ان القديم اعم من الواجب حتى قالوا ان صفات الله تعالى قديمة
وليست بواجبة وابطله الشارح العلامة بان القول بامكان
الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها
قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث
الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة
من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض
لكثير من القواعد الاسلامية انتهى اقول وكذا قول بما زعموا من انقسام

الوجوب الى الوجوب بالذات وبالغير فان القديم بالزمان
عندهم واجب لغيره قال السيد رحمه الله وما يعتذرون به من الفرق
بين ايجاب الصفات وبين ايجاب الافعال مشكل صرح به الفاضل الخالي
ايضا ولذلك قلنا الممكن بعد تعلق ارادة الله تعالى وعلمه بوجوده
ممكن كما كان ممكنا ولا يصير واجبا وكذا الا يصير ممتنعا عند عدم
التعلق فكل من الوجوب والامكان والامتناع ايضا دمفهومه
مفهوم الآخر وما صدق على احدها لا يصدق عليه الآخر اجمعا
ولا بدلا فالواجب هو الواجب بالذات والقديم هو القديم بالذات
وكذا الممكن الموجود والمحدث مترادفان فان معناهما ما يتعلق وجوده
بايجاد شئ آخر وما يسمونه بالمحدث بالذات فهو ما واجب بالذات
وهو الصفات القديمة او محدث بالزمان وهو العالم فلا واسطة
قال الحي المتكلم صانعا القادر لان الايجاب يستلزم قدم الحادث
وقد ثبت ان العالم حادث العليم لاستحكام افعاله عن وجوه الخلل
واشتماله على الحكم والمصالح السميع البصير لان اضدادهما نقائص
الشائي المريد لئلا يلزم الايجاب وهو نقصان ليس بعرض

لان تعالى لا يقوم بغيره اذ معنى القيام بالغير هو التبعية في التحيز
ولا جسم لانه يتركب عن الجواهر الفردة ولا جوهر لانه هو الجوهر الفرد
ويتركب عنه الجسم ومعنى القائم بالذات لا توقف فيه ومعنى
الموجود لا في موضوع اصطلاح الفلاسفة

اى بما يقال في جواب ما هو
من المفهومات الكلية من جنس وفصل ونوع لابتنائها على المجانسة
والمماثلة للاشياء مع ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات
في الوجود والحقيقة ودليل الكل انها من صفات الاجسام وتوابع
المزاج والتركيب وكلها امارات الحدوث ولا يمكن في مكان
ولا يقبل التحيز لقبول المكان له ولا يجرى عليه زمان
اى ليس وجوده زمانيا لان الزمان متجدد تقدر بمتجدد والله تعالى
منزه عن ذلك ولم يبال المصنف رحمه الله بتكرير الالفاظ المترادفة
والتصريح بما علم التزاما ردا على المشبهة بالغ الوجوه والاكد
قال الشارح العلامة مبنى التنبيه على ما ذكر على انها نافية وجوب الوجود

فيها من شائبة الحدوث والامكان لا على ما ذهب اليه المشائخ
من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر
ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره فهذه تسكات
ضعيفة تؤهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان
تلك المطالب العالية مبنية على هذه الشبه الواهية انتهى اقول
قد ساء المشائخ لما راوا اصول الفلاسفة مخالفة لمعتقدات
اهل الاسلام وضعوا اصولا على خلاف اصولهم حتى يترتب عليها
معتقداتهم الاسلامية ويتمكنوا على مناظرة الفلاسفة بالادلة العقلية
مع استغنائهم عنها لتشوفها بالادلة النقلية فسموها بعضهم بعلم
الكلام وبعضهم بعلم التوحيد والصفات وما ذكرنا هو الغرض
من وضع هذا العلم فالاولى التمسك بالادلة المشعرة على ابطال
اصولهم ايضا كثبوت جوهر الفرد وبطلان الهيولى والصورة
والجزء الذي لا يتجزأ والاعراض تقليدا لمشائخ الاسلام دون الفلاسفة
وتسمية تخيلات الفلسفية بالشبه الواهية انسب من تسمية اصول
المشائخ بها ولا يشبهه شئ اى لا يماثله احد لا في الذات ولا في الصفات

خلافا للمشبهة وما يثبت به المماثلة قيل هو الاشتراك في مجرد
التسمية وبطلانه ظاهر حتى انكروا اطلاق العلم والقدرة ونحوهما
من الصفات عليه تعالى لصحة اطلاق تلك الصفات على الممكن
وبطلانه ظاهر لانها لو تثبت به المماثلة لتماثلت المتضادات لان
لاشتراكهما في اسم المخلوقية وقيل تثبت بالاشتراك في اخص
الاوصاف لا الاعم حتى قالوا الاشتراك في العالمية والقادرية
اشتراك في اعم الاوصاف لشمولها العالمية بالذات والعالمية بالعلم
بخلاف الاشتراك في ثبوت القدرة والعلم فالعلم يماثل
العلم لكونه علما لا لكونه عرضا او حادثا فلو وصف بالعلم
ليثبت التماثل فهو اخص الاوصاف لان العرضية اعم من العالمية
والحدوث اعم من العرضية وهذا فاسد لان القدرة على حمل من
يساوي القدرة التي يحمل بها غيره ما يتمكن من اخص الاوصاف
ولا مماثلة على ان القدرة من حيث انها قدرة اعم من القدرة المخصوصة
على حمل من والقدرة على حمل ما يتمكن فلا يثبت الاشتراك في اخص
الاوصاف والحق انها تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف

حتى لو اختلفا في وصف لا يثبت المماثلة فعلمنا جائز الوجود زائد عليه
وعلمه تعالى ازلي واجب الوجود فلا يتماثلان لانتفاء الاشتراك
في جميع الاوصاف قال ولا يخرج من علمه وقدرته
شئ اما عمومه قدرته تعالى فلاستواء نسبة الذات الى
القادرية الى جميع الممكنات فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت
على جميعها قال السيد رحمه الله في شرح المواقف هذا مبني
على ان المعدوم ليس بشئ وانما هو نفي محض لامتياز فيه اصلا
ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى
المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة وان المعدوم
لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض
بمقدوريته تعالى دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال
جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة
عن تعلق القدرة به وعلى قانون الحكماء يجوز ان يكون بسبب المادة
لحدوث ممكن دون اخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات
الى جميع الممكنات على سواء قيل ولا بد ايضا من تجانس الاجسام

لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها
ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار اذ مع مخالفها جاز ان يكون
ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر منها واما
عموم علمه تعالى للمفهومات كلها الممكنات والواجب والممتنعات
فكما مر في القدرة من ان نسبة ذاته تعالى في العالمية الى ذوات
المعلومات على السواء فكان عالما بكلها ووجه الفرق ان المقتضى
للمعلومية ذوات المعلومات والمصحح للمقدورية هو الامكان
وله صفات في فتاوى البرهنة الاولى ان يقال عالم ولا علم
وقديم بصفاته لا مع صفاته كما في التمهيد وقد [illegible] صفات
بذاته تعالى بمعنى الاختصاص كما قال الامام ابو البركات ان قيل
صفاته تعالى جميعها صفة واحدة او كل واحدة منها صفة قلنا فيه
اختلاف والاصح انها صفة واحدة لا يدخل تحت العدد في الحقيقة
حتى لو قال الحق والقدرة شيئان او عددان او اثنان يكفر انتهى
ازلية لا ابتداء لها فهي قديمة بالذات لبطلان انقسام القدم والحدوث
قائمة بذاته اي مختصة بها لامتناع قيام العرض مع الجوهر لتحقق المغايرة

في الوجود والتصور بين العرض ومحله دون الذات والصفة

استدل المعتزلة على نفي الصفات بان القول بالصفات قول

بتعدد القدماء وتكثرها فاجاب عنه المصنف رحمه الله بقوله

وهي لا هو ولا غير بحسب الوجود والحقيقة فلما انتفى المغايرة

انتفى التعدد يشير اليه قول صاحب الهداية ان الله تعالى بجميع صفاته

قديم حيث لم يقل قدماء وتوهم الجزئية باطل والاستقراء

في ان نفي العينية والغيرية في الوجود لا يتحقق الا في الجزء والكل ناقض

والقياس على الممكن بلزوم ارتفاع النقيضين او اجتماعهما

موهوم لا معقول كشبهة المجسمة في اثبات الجهة وهو قولهم

انه تعالى اما داخل في العالم او خارج عنه او لا داخل ولا خارج

واما متصل بالعالم او منفصل او لا متصل ولا منفصل الا ان التعدد

في الاسماء والآثار مسلم لكنه لا يستلزم التعدد الممنوع والحاصل

ان نفي الغيرية يكفي في نفي التعدد ونفي العينية لا يدل على ثبوت

التعدد فالمراد من الوحدة في قولهم صفاته تعالى صفة واحدة

ما يقابل التعدد وعدم التعدد اعم من ثبوت العينية ونفي العينية

(وهو مذهب المعتزلة)

والغيرية و يلزم المعتزلة انكار الكلام النفسى والقرآن القديم
وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال القرآن كلام الله تعالى
غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر و ما اجاب به الاشعرية
عن دليل المعتزلة مع تسليم صحة التعدد فى الذات مع الصفات
مبنى على قولهم بصدور الصفات عنه تعالى بالايجاب وكونها
متعددة متكثرة متغايرة فى الوجود والحقيقة وان منع المغايرة
بمعنى الانفكاك فى التصور مع ان نفى المغايرة بهذا المعنى مع تحققها
فى الوجود قد ابطله الشارح العلامة كما ابطل كونها ممكنة فى نفسها
فالجواب الصحيح ما اجاب به المصنف رحمه الله فى المواقف كل غيرين
اثنان انفاقا وكل اثنين غيران عند جمهورهم واستثنى بعضهم
الصفة مع الموصوف فانها اثنان ولا غيرية لعدم جواز الانفكاك
اقول قد تبين من كلام صاحب البرهنة ان القول بالاثنينية
فى ذات الله تعالى وصفاته كفر و نظير الصفة مع الذات
الواحد من العشرة ليس عينه ولا غيره وليسا باثنين فى الوجود
لامتناع وجود كل منهما بدون وجود الآخر اما امتناع وجود العشرة

بدون الواحد منه فظاهر واما عكسه فلانه لو وجد الواحد من العشرة
بدون العشرة لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف
الاضافة معتبر وامتناع الاثنينية فى الوجود ظاهر قال الامام
حميد الدين رحمه الله ومن تبعه ان واجب الوجود لذاته هو الله
وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته
بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم فى نفسه فيحتاج
فى وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعنى بالمحدث
الا ما يتعلق وجوده بايجاد شئ آخر ثم اعترضوا بان الصفات
لو كانت واجبة لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى
واجابوا بان كل صفة فهى باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة انتهى
اقول ولا يلزم تعدد الواجب لذاته كما زعم الشارح العلامة لانتفاء
المغائرة للوجود والاحتياج المنافى للوجوب انما هو الى الغير
كما هو الاشعرية فى قولهم انه تعالى عالم بعلم هو غير زائد على ذاته
وفى احتياج الواجب فى علمه بالمعلومات الى الغير استكمال بالغير
قال الشارح العلامة نطبيقا بين قول علمائنا وبين قول الاشعرية

ان معنى قولهم هذا ان الصفات واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها
ولا غيرها اعنى واجبة لذات الله تعالى وهذا التاويل فاسد
بوجوه منها انه لو كان مراد القائل الصفات واجبة لذات الله تعالى
اما فى انفسها فهى جائزة الوجود لا يتم استدلالهم بقولهم انه لو لم يكن
واجبا لذاته لكان جائز العدم فى نفسه ومنها ان الضمير فى قولهم
الواجب الوجود لذاته راجع الى اللام فى الواجب فمعناه الذى
وجب وجوده لذاته فاذا اطلقنا هذا القول على الصفات فمعناه
التى وجب وجودها لذاتها لا لذات الله ومنها ان هذا التاويل
يستلزم مغائرة حكم الذات مع حكم الصفات فى القدم والحدوث
وذلك دليل المغائرة وقد تبين ان القول بالاثنينية فى الصفات
وكذا فى الذات والصفات كفر وايضا المراد الذى وجب وجوده لذاته
هو الذات بصفاته كقول صاحب الهداية لان كلا واحد من الذات والصفات
واجب لذاتها حتى يلزم التعدد الا ترى الى ان اطلاق العشرة انما هو على
ان الشيء بجميع صفاته قديم
ما يشمل الواحد منه هكذا اطلق الواجب قال وهى اى صفاته الازلية
ان العلم وهى صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها سواء كان

قديمًا او حادثًا والقدرة وهي صفة ازلية يستوي بها نسبة
من قامت هي به الى فعل الفعل وتركه وتعلقاتها كلها قديمة
قال الشارح العلامة هي صفة ازلية توثر في المقدورات
عند تعلقها بها اى توجدها عند العلق وهذا بناء على ان
وجود الممكن عند اثر القدرة لا اثر التكوين كما هو مذهب المعتزلة
والاشعرية وسيظهر لك مرضية في مبحث التكوين يدل على ما هو
المختار عندنا ايضًا قوله ان السمع والبصر والقدرة صفات قديمة
تحدث لها تعلقات بالحوادث ولو كان الايجاد اثر التكوين
عند لكانت تعلقات القدرة قديمة فلا حاجة الى تاويل
الفاضل الخيالي قوله توثر في المقدورات اى تجعلها ممكن الوجود
من الفاعل كقول المعتزلي رؤية الله تعالى محال لانا اول نخصص الاستحالة
في الدنيا وانكان مطابقًا للواقع والحيوة وهي صفة ازلية
توجب صحة العلم والقدرة وهي صفة بمعنى القدرة والسمع وهي صفة
تعلق بالمسموعات والبصر وهي صفة ازلية تعلق بالمبصرات
قال الفاضل الخيالي هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة واو

غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث انه تعلق على وجه
يكون سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر قبل حدوث
المسموعات والمبصرات وللعلم نوعان من التعلق والمشية
والارادة هما عبارتان عن صفة يترجح بها نسبة احد المقدورين
بالوقوع ثم ترجيح الارادة هل هو لذاتها او لمرجح الداعية حكمة
ومصلحة الثاني يلزم قول من قال بتعليل افعاله تعالى بمصالح
العباد من جلب نفع لهم او دفع ضر عنهم والاول يناسب قول من انكرها
الا ان عند المعتزلة الارادة هو العلم بالنفع وسمى ابو الحسين
منهم بالداعية وبالجملة العلم بالمصلحة غير الارادة وسميه بالداعية
او لا والاصل في المسئلة ان ترجيح الارادة احد المتساويين
بدون الداعية هل هو ترجيح بلا مرجح او بمرجح جميع الاشاعرة
على الثاني فان المرجح هو الفاعل عندهم وقال السيد رحمه الله
في مبحث الامكان الترجيح بالمرجح هو الترجيح بالداعية فلا الفعل مع
الداعية يكون الترجيح بلا مرجح قال الفاضل السيالكوتي لا يجوز ان
المرجح هو الفاعل فيكون الترجيح بمرجح من غير احتياج الى الداعية

لانه يلزم على هذا ان يكون مخصص احد المقدورين هي القدرة
واستواء نسبتها الى الطرفين والاوقات لا يكون مستلزما للترجيح
بلا مرجح اذ المرجح هو الذات وهو موجود والفرق بان كون القدرة
مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الارادة تحكم محض انتهى قال
الفاضل الكمال يجوز ان يكون المرجح في افعاله هو العلم بالمصلحة
وليس ذلك نوع وقوع الفعل انتهى والفعل والتخليق عبارتان
عن صفة ازلية مرجعهما الى التكوين والترزيق وهو تكوين مخصوص
صرح به اشارة الى ان ما هو من صفات الافعال راجع الى صفة
حقيقية هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات
للافعال والحق ان قول الاشعري صفة تعالى مخصص في سبع او ثمان
بشيء بعد شيء فالانسب تركه والكلام وهي صفة ازلية
عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان
كل من يريد ان يتكلم بكلام يجد من نفسه معنى هو غير العلم والارادة
وهو الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له لا كما قالت المعتزلة انه متكلم
بكلام هو قائم بغيره ازلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى

ليست من جنس الحروف والاصوات لا كما قالت الحنابلة ان كلامه
من جنس الحروف والاصوات ومع ذلك قديم وهو صفة بنا في السكوت
الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه والآفة التي هي عدم مطاوعة
الآلات اما بحسب الفطرة كما في الخرس او بحسب ضعفها كما في الطفولية
والمراد من السكوت والآفة الباطنيان بان لا يدبر في نفسه التكلم او
لا يقدر على ذلك كما ان اللفظي بنا في السكوت والآفة الظاهرين

والنكرة والحدوث باختلاف التعلقات والاضافات وليس الامر
والنهي والخبر اقساما للكلام وجزئياتها حتى يستحيل وجودها في الازل
بدونها وقالت المعتزلة مرجعها في الخبر الى العلم وفي الامر الى ارادة
المامور به وفي النهي الى كراهة المنهي عنه فلا يكون غيرها والقرآن
كلام الله تعالى اي صفته القائمة به فان اللفظي ان كان كلام الله خلقا
لبعض الاشعرية لكنه لا يقوم بذاته غير مخلوق لما ورد في الحديث
والمعتزلة لما انكروا كلام النفسي فالقرآن عندهم ليس الا اللفظي
فقالوا القرآن مخلوق لاتصاف اللفظي بصفات الحدوث اتفاقا

وكونه تعالى متكلما عندهم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها
او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ على اختلاف بينهم قال
الشارح العلامة وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها
والا لصح اتصاف البارى تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك
وقيل صفة المتكلم التحرك لا الحركة فالمتكلم صفته التكلم لا الكلام ثم
اشار المصنف رحمه الله الى ان القران الذى هو صفته تعالى غير الكلام
الذى هو حادث فقال وهو مكتوب في مصاحفنا باشكال الكتابة
وصور الحروف الدالة عليه محفوظ في قلوبنا بالفاظه المختلفة
مسموع باداء اشاعرة الملفوظة المسموعة مقروء بالسنتنا بذلك ايضا
من غير ان يكون حالا فيها بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى
فان كان المراد من الالفاظ الملفوظة المسموعة او المخيلة او الاشكال
المكتوبة فهو كلام لفظى وحادث وان كان المراد الحقيقة الموجودة
في الخارج فهو كلام نفسى وقديم وهل يجوز ان يسمع قال الاشعرى
يجوز بلا كم وكيف كالرؤية وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله لا يجوز وبه
الاستاد والتكوين صفة ازلية حقيقية له تعالى قائمة به تعالى

ليست عين القدرة ولا تعلقها بالمقدور وقال الاشعري ومن تبعه
تعلق حادث للقدرة وليست صفة حقيقية لنا اختلف الآمدي
فان اثر القدرة صحة الفعل والترك بشرط امكان المقدور واثر
المكون الوجود بالفعل فان قالوا اثر الصحة من غير اعتبار تعلقه
بالمكون والوجود بالفعل مع اعتبار يرد عليهم العلم مع السمع
والبصر قال الفاضل الخيالي ان التكوين هو المعنى الذي يجده
في الفاعل ويه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وهذا المعنى يعم الموجب
ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة
فكيف لا يكون صفة اخرى انتهى اقول يصلح ذلك الزاما على الاشعري
حيث زعم ان الصفات صادرة عنه تعالى بالايجاب ويتوجه الالزام
ايضا بان نقول التكوين عين المكون عندكم والصفات الباقية جميعها
مكونات لها فكانت عين جميع الصفات على السواء ولا يلزم ذلك على
مذهبنا لانا لا نقول بصدور الصفات عنه تعالى بالايجاب وانما
قالوا ان التكوين لو كانت صفة حقيقية لاحتاجت الى تكوين اخرى وتسلسل
ثم اجابوا بان تكوين المكون عين التكوين مبني على قول الاشعري فهي عندنا

واجبة فى نفسها لايحتاج الى تكوين اخرى وكذا الجواب لايبتنى على مذهبنا
لان التكوين المعلول مكون بالنسبة الى التكوين العلة والتكوين غير
المكون عندنا ان قيل قد فسرها الشارح العلامة باخراج المعدوم
عن العدم الى الوجود فقدمها يستلزم قدم المكونات قلنا مبنى
على قول الاشعرى والحق ان التكوين سبدء الاضافة التى هى اخراج
المعدوم لانفسها ولايلزمه وجود المكون الا عند تعلقه بوجوده
بخلاف الضرب من احدنا فانه عرض يستحيل بقاؤه فلابد من تعلقه
بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معا ذلو تاخر
لانعدم والبه اشار المصنف رحمه الله بقوله وهو تكوينه تعالى
للعالم ولكل جزء من جزئه الى آخره فالتكوين ازلى والمكون
حادث قال وهو غير المكون عندنا اى عند علمائنا الحنفية رحمهم الله
خلافا للاشعرى فيما يدل على تغاير قدرته تعالى مع المقدور
تعالى مع المعلوم وذلك لان صفة الشئ انما يقوم به لابغيره
وكذا يدل تغاير مفهومهما على التغاير فى الخارج ونقض الشارح العلامة
بالوجود مع الحقيقة مدفوع لان مفهوم الوجود مابه الموجود ذلك الموجود

وهو عين مفهوم الحقيقة والتشخص وقد مرّ والارادة صفة ازلية
قائمة بذاته تعالى كون تاكيدًا ورَدًّا على الفلاسفة في قولهم
ان الواجب موجب بالذات لا فاعل بالاختيار قال السيد رحمه الله
على تقدير كون الارادة مرجحة لذاتها الايجاب لازم وما ذكره
اي الاشعرة ١٢
من ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار انما يصح في القدرة
بمعنى انشاء فعل وان لم يشا لم يفعل انتهى اقول هذا مبني على ما تقرر
لان القدرة بمعنى انشاء فعل وان شاء لم يفعل ١٢
عندك من ان الترجيح بلا مرجح انما هو الترجيح بالداعية فاذا كانت القدرة
بمعنى انشاء فعل وانشاء لم يفعل لا يكون تعلق المشية الى احد الطرفين
لذاتها بل يكون نسبتها اليهما على السواء حتى يحتاج الى مخصص وهو العلم
بالمصلحة فلو كانت الارادة مرجحة لذاتها لزم الايجاب لعدم تحقق
معنى القدرة بهذا المعنى والظاهر من دليل الاشعري على كون العبد
انشاء فعل وان شاء لم يفعل
مجبورًا بان ارادته ان كانت مرجحة لذاتها لزم كون فعله اتفاقيًا فلا اختيار
ان القول بكون الارادة القديمة مرجحة لذاتها ايضًا مستلزم للايجاب
والرؤية بمعنى الانكشاف التام لا بمعنى النظر المبني على المقابلة والجهة
جائزة في العقل اي من غير نظر الى دليل واجبة بالنقل وهو قوله تعالى

وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر الموصول بالى
نص فى الرؤية بالبصر والى ذلك اشار المصنف رحمه الله بقوله

اما الكافرون فمحجوبون لقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون قيل الانكشاف التام هو العلم الضرورى ولا خلاف فيه
للمعتزلة والجواب ما قلناه بالبصر وفيه خلاف المعتزلة واعلم ان الشيخ
الاشعرى قد استدل على امكان رؤيته تعالى بامكان رؤية الممكنات
قياسا للغائب على الشاهد بعلة مشتركة هو الوجود لكنه لا اشتراك
فى الوجود فوجود كل شئ عينه بالاتفاق ومفهوم الهوية امر اعتبارى
كمفهوم الماهية فلا يتعلق بها الرؤية اصلا ومن ثم قال السيد رحمه الله
فى شرح المواقف فاذن الاولى ما قدمنا ان التعويل فى هذه
المسئلة على الدليل العقلى متعذر فليذهب الى ما اختاره
الشيخ ابو منصور الماتريدى رحمه الله من التمسك بالظواهر النقلية
انتهى كلامه فيرى خلافا للمعتزلة والشيعة لا فى مكان
ولا الى جهة ولا باتصال شعاع الى آخر خلافا للمجسمة فان رؤيته تعالى

عندهم بدون شرائطه محال فوجب القول بهما ليتحقق الربوبية
المخصوصة نعوذ بالله من سوء اعتقادهم والله تعالى خالق
لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة والعصيان
من غير فرق بالنسبة اليه تعالى اذ خلق القبيح ليس بقبيح لانه
لايخلو عن حكمة ومصلحة بخلاف كسب القبيح وذلك مبني على ان
فعل العبد ممكن وقدرته تعالى تعم سائر الممكنات بناء على كون
المعدوم نفيا محضا وفيه خلاف المعتزلة بناء على ان المعدوم
شئ عندهم فاختصاص بعض المعدومات ببعض الصفات يصلح
مانعا للقادر القديم بها وان خلقه تعالى القبيح في فعل العبد
مستند الى فعله بجريان عادته تعالى وذلك فعل العبد او
باضافة الحكم وهو القبح ومن ثم قالوا ان القبائح في افعاله تعالى
بلا توسط فعل العبد ممتنعة فلا يشملها القدرة القديمة وستعرف
انشاء الله تعالى وان فعله تعالى غير فعل العبد لما ان المكون
غير المكون وعند الاشعري فعل العبد عين فعله تعالى لكن القبيح
ليس قبيحا بالنسبة اليه تعالى عنده بناء على اصله وهو الفتح الشرعي

ولنا على المعتزلة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
اى عملكم خالق كل شئ فاعبدوه وفعل العبد شئ فهو يخلق
كمن لا يخلق فى مقام المدح بنفى صفة الخلق عن غير تعالى
مطلقا واما الخلق فى قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
فبمعنى التقدير تطبيقا بين النصوص قال صاحب الكشاف
فى تفسير قوله تعالى فمنكم كافر ومنكم اى ومنكم آت
بالايمان فاعل له كقوله تعالى وجعلنا فى ذريتهما النبوة
والكتاب فمنهم مهتد وكثير منهم فاسقون ثم قال فان قلت
نعم ان العباد هم الفاعلون للكفر ولكن قد سبق فى علم الحكيم
انهم اذا خلقهم لم يفعلوا الا الكفر ولم يختاروا غيره فما دعاه
الى خلقهم على هذه الحالة حتى يكون منهم وهل خلق القبيح وفاعل القبيح
الا واحد وهل يشك الا مثلك من وهب سيفا بائر المن شهر
بقطع السبيل وقتل النفس المحرمة فقتل به مومنا اما يطبق العقلاء
على ذم الواهب وتقبيحه كما يذمون القاتل به بل اتخاذهم باللوم
على الواهب اشد فلت قد علمنا ان افعاله تعالى كلها حسنة

وخلق فاعل القبيح فعله فوجب ان يكون حسنًا وان يكون له
وجه حسن وخفاء وجه الحسن علينا لا يقدح في حسنه كما
لا يقدح في حسن اكثر مخلوقاته جهلنا بداعي الحكمة الى خلقها انتهى
اقول جيد وهكذا نقول في خلق افعال العبد فان القبيح يكسب العبد
ومباشرته وهو غير خلقه تعالى وخفاء حسن الخلق بالنسبة الينا
لا يقدح في حسنه وهي كلها بارادته ومشيته لكونه مختارا في افعاله
خلافًا للمعتزلة لنا قوله تعالى وما تشاءون الا ان يشاء الله وحكمه
اي بارادته وتكوينه وقضيته اي قضائه وهي عبارة عن الفعل
مع زيادة احكام وتقدير وهو تحديد كل مخلوق بحد الذي
يوجد فيه وانكر المعتزلة في الكشاف قوله تعالى واهلك الا من
سبق عليه القول بانه من اهل النار وما سبق عليه القول بذلك
الا للعلم بانه يختار الكفر لا للتقدير عليه وارادته انتهى قالوا لو
سبق الارادة والتقدير يستلزم الجبر بخلاف سبق علمه تعالى لان العلم
يتعلق بالمعلوم من حيث انه يصدر من العبد باختياره والجواب
منع الفرق فان المراد والمقدر عندنا هو الفعل الاختياري فكون كالعلم

قال الشارح العلامة فعل الاختياري للعبد وان كان واجبا التعلق علمه
وارادته تعالى به لكن الواجب بالاختيار لاينافي الاختيار ه لو ا
الرضا بالقضاء واجب معناه الرضا بالمقضي من حيث انه مقضي
لا من حيث انه منهي عنه وقيل هذا انما يتصور في كفر الغير مثلا لا في كفر نفسه
والفارق تخلل الاختيار في كفر نفسه فالرضا بكفر نفسه كفر مطلقا
اقول تحقيقه ان وجوب الرضا بالقضاء معناه هو الاعتقاد
مع التسليم بان فعله تعالى بهذه الخصوصية لا يخلو عن حكمة ومصلحة
فكان حسنا اما في افعاله تعالى فظاهر واما في افعال العباد ففعله تعالى
غير فعل العبد عندنا بناء على ان التكوين غير المكون فالرضا بفعله تعالى
لا يكون مستلزما للرضا بفعل العبد هكذا نقول قضاؤه تعالى
في فعل العبد غير المقضي لان بعض المقضي من افعال العباد ما كان برضائه
كالطاعة والايمان وبعضها لم يكن برضائه تعالى كالمعصية والكفر
مع ان قضاءه تعالى برضائه تعالى فالحاصل ان ما لم يتعلق به الرضا
غير ما تعلق الرضا به لانهما متحدان بالذات مختلفان باعتبار الحيثية
بدليل ان الرضا بكفر نفسه كفر باي حيثية اعتبرت واعلم ان الاخبار

والكامل من رضا الجميع رضا الله

قد وافقونا فی ذلک کما روی فخر الدین الکوفی منهم فی کتاب مجمع البحرین
عن الباقر رضی الله عنه انه قال لا یکون شیء الا ما شاء الله و اراد و قدر
و قضی و عنه رضی الله عنه انه قال امر الله و لم یشأ و شاء و لم یأمر
امر ابلیس ان یسجد لآدم و شاء ان لا یسجد و لو شاء لسجد و نهی آدم
عن اکل الشجرة و شاء ان یأکل منها و لو لم یشأ لم یأکل و عنه رضی الله عنه
القدریة هم المنسوبون الی القدر فیزعمون ان کل عبد خالق فعله
و لا یرون الکفر و المعاصی بمشیة الله تعالی و تقدیره فنسبوا
الی القدر لانه بدعتهم و ضلالتهم انتهی قال و للعباد افعال
لان فعله غیر فعل الله تعالی بناء علی ان التکوین غیر المکون عندنا
و عند الاشعری لا فعل له اذ فعله عین فعل الله تعالی بناء علی ان
التکوین عین المکون عنده کذا قال الامام البزدوی فی عقائده
اختیاریة تصدر عنهم بالقدرة الحادثة و الارادة المرجحة لفعل
الفعل او ترکه علی حسب الدواعی و الاغراض التی لا یخلو العبد عنها
فی اکثر الاحوال بالنسبة الی نفسه او غیره و ذلک لاحتیاجه و نقصانه
ذاتا و صفاتا فیکون متمسکا بالغیر و منهم من قال ارادة العبد مرجحة لذا
ای الفعل راجع بالنسبة الیه او الی غیره

لا لغرض وداعيته كما نرى في افعال المجانين والسفهاء وكما اذا راى
الهارب من السبع طريقين فانه يختار احدهما بدون مرجح لكن المثال
الجزئي النادر وقوعًا لا يثبت به القاعدة الكلية وقال السعيد رحمه الله
لا بد في تلك الصورة من مرجح يجب اعتقاده ولولا علم له به اذ لولاه
لم يختر شيئًا من غير غرض وداعٍ انتهى كلامه ان قيل قد يفعل الانسان
من غير غرض وداعٍ قلنا ان كان مجنونا فلا كلام فيه وان كان عاقلًا
فاما العارض الكراهة فغرضه هو النجاة باي طريق كان او بلا مانع
ففعله يسمى بالعبث وفاعل العبث ليس بعاقل والكلام مع العقلاء
والسفه من العوارض الا ان يفرض غرضه باشتغال القلب عن فكر
مخصوص يضره فان قال قائل نحن قد نفعل بلا غرض وداعٍ
قلنا الغرض اثبات الترجيح بلا مرجح استدل الاشعري على كون العبد
مجبورًا في افعاله بان فعل العبد ان لم يتوقف رجحان فعله على تركه
على مرجح كان اتفاقيًا وان توقف يجب عنده ولا يكون المرجح
باختيار لئلا يتسلسل فيكون اضطراريًا والجواب المرجح هو علمه
بما في الفعل او تركه من جلب نفع او دفع ضر وهذا العلم ليس بنسبته الى الطرفين

على السواء حتى يحتاج الى مخصص آخر فيتسلسل سلمنا الوجوب عند وجود
الداعية لكن الواجب بالاختيار لا ينافي الاختيار قال صاحب التوضيح
رحمه الله ان كلا من العدم والوجود في نفس الامر وبالنسبة
الى علة العدم ومساوله بالنسبة الى ذات الممكن فعلة ترجيح المساوي
او المرجوح قال السيد رحمه الله ترجيح احد المتساويين بالنسبة
الى ذات الممكن وان كان واقعا لكن بالنسبة الى الفاعل المختار
لابد له من مرجح خارجي للقطع بان فاعل المختار العالم بالنافع والضار
لا يرتكب فعلا الا بعد تعلق داع وغرض فلا يكون ترجيحه ترجيحا
للمساوي بل للراجح انتهى اقول مراد صاحب التوضيح ايضا من ترجيح
احد المتساويين انما هو بالنسبة الى ذات الممكن وقد قال في تعليل
افعاله تعالى انه لو لم يفعل لغرض يلزم العبث كما ستعرف فظهر وجه التطبيق
بين قوليه قال يثابون بها اي بسببها ان كانت طاعة ويعاقبون
عليها ان كانت معصية كما هو مقتضى قضية الحكمة وقد اخبر عز شأنه
بتثويب المطيع وتعذيب العاصي مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره الآية وقوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وفي كلام
المصنف

اشارة الى تفريع التثويب والتعذيب على اثبات الاختيار الا انه
لايجب على الله تعالى شئ منهما خلافًا للمعتزلة والتحقيق انه
لافرق بين الطاعة والمعصية فى نفس استحقاق التثويب والتعذيب
اما من حيث الوقوع فالتخلف فى وعد الله تعالى محال وكذا فى وعيد الكفر
وفيما دون المغفرة وفضل وانجاز لوعد المغفرة وظهور تلك الصفة
ايضًا من قضية الحكمة وما يقوله المعتزلة من ان المغفرة
فى حق التائب مقتضى الحكمة دون غير التائب فوق واه لان التوبة
عن المعصية فعل اختيارى بمنزلة الكفان لما سبق كما فى التوبة
عن الكفر اتفاقًا ففى غير التائب يكون اثر المغفرة اظهر والظاهر
من كلام الاشعرية ان الثواب فضل منه بمعنى انه لايصلح شئ من الطاعة
لان يكون سببًا لاستحقاق الثواب لقوله تعالى ليجزى الذين آمنوا
وعملوا الصالحات بالقسط واجاب المفسر المدارك عن استدلالهم
بان المراد من الفضل العطاء الزائد على اصل الثواب المسبب لطاعته
المفهوم من قوله تعالى من آمن وعمل صالحًا فلانفسهم يمهدون
وفى الكافى سمى جزاء المطيع ثوابًا لانه منفعة عليه يعود اليه والحسن منها

وعملوا الصالحات من فضله وهو الثواب ولنا قوله تعالى ليجزى الذين آمنوا اه

لان قوله تعالى ليس باختياره بدل قوله عين قوله تعالى

تعالى
اى من افعال العباد وهو ما لا يكون سببا للذم والعقاب برضائه
والقبيح منها اى من افعال العباد ليس برضائه بناء على القبح العقلى
ولقوله تعالى لا يرضى لعباده الكفر فالارادة والتقدير تتعلق بالكل
والرضا والمحبة والامر لا يتعلق بالقبيح وتعلق الارادة بارادة العبد
للفعل القبيح ليس بقبيح لما مر قال القاضى فى المواقف نقلا عن
مشائخ الاشعرية ان الارادة ما يقابل الكراهة ولذا قالوا ارادة الشئ
عين كراهة ضده ومع ذلك قالوا انه تعالى يريد الكفر من الكافر
من الله تعالى
نعلم انه يكون منه الايمان ويحب كفره فكانه مبنى على قولهم بانه لا يقبح
شئ قال الامام البزدوى رحمه الله فى عقائده قال الاشعرى الطاعات
والمعاصى كلها بمشية الله تعالى وارادته ورضائه ومحبته فانه
لا يفصل بين المشية والارادة والرضا والمحبة وخالف الاشعرى
اهل السنة والجماعة فى تلك المسئلة والاستطاعة مع الفعل
خلافا للمعتزلة لنا وجهان الاول مبنى على امتناع بقاء الاعراض
وحاصله ان الاستطاعة عرض فهو على تجدد الامثال عقيب الزوال فالعدم
التى بها الفعل اما هى القدرة السابقة وهو محال لانتفاء بقاء الاعراض

فيلزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه او المثل المتجدد
المقارن وهو المطلوب الثاني ما استدل به بعض العلماء من غير نظر
الى تجدد الاعراض وبقائها وحاصله ان القدرة التي يكون بها الفعل
ليست هي القدرة السابقة عليه لانها على تقدير بقائها الى ان الفعل
سواء كان بتجدد الامثال او باستفاضة بقاء الاعراض ان قالوا بجواز
وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم لان مذهبهم
سابقية القدرة على الفعل لئلا يلزم تكليف العاجز فيستحيل المقارنة
الزمانية وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح لان
المفروض ان الثاني مثل الاول او عينه وقد اورد الشارح العلامة
على كل من الدليلين اما على الاول فهو قوله واما امتناع بقاء الاعراض
مبني على مقدمات صعبة البيان وقد مر جوابه في بيان معنى العرض
وحكمه واما على الثاني فهو قوله يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى
لانتفاء شرط او وجود مانع وجوابه ان عدم المانع داخل في العلة التامة
عقلية كانت او شرعية فالعلة التامة لا يكون الا مع معلولها والتخلف
للمانع يبتني على القول بتخصيص العلة كما هو مذهب الشافعية

وهي حقيقة القدرة التي تكون بها الفعل اي سبب وعلة لكون الفعل
ووجوده وفيه اشارة الى ما ذكر صاحب البصرة من انها عرض يخلقها الله تعالى
في الحيوان يفعل بها الافعال الاختيارية وهي علة للفعل قوله الشارح
العلامة والجمهور على انه شرط لاداء الفعل لا علته اقول كونها علة
لنفس الفعل لا ينافي كونها شرطا شرعيا لاداء الفعل لان علة الايجاب في الحكم
هو الله وما احسن تلك المغالطة وقيل علة عادية والاولى ان يقال
ليس المراد بالعلة التامة في قول اصحابنا ما يكون كافيا في وجود الفعل
من غير افتقار الى تكوين الله تعالى بل المراد ما يصلح علة تامة باعتبار
الظاهر موثرة لولم يتعلق تكوينه تعالى بايجاد معلوله لكن قد جرت
عادة الله تعالى على ان العلة الظاهرة متى وجدت بشروطها وارتفاع
موانعه اوجد معلولها وذلك لان الاحكام المترتبة على افعالنا
دنيوية كانت او اخروية منسوبة الينا فكانت علة تامة بالنسبة الينا
سلمنا كونها سببا او شرطا لكن تكوينه تعالى مضافة اليها عادة فكانت
في حكم العلة احتجت المعتزلة بان التكليف قبل الفعل لو كان مع
الاستطاعة مع الفعل يلزم تكليف العاجز فاجاب عنه المصنف رحمه الله

بقوله ويقع هذا الاسم اى اسم الاستطاعة مجازاً كما هو اختيار
بعض المشائخ او حقيقة قاصرة كما هو مختار البعض الآخر على سلامة
الاسباب والآلات والجوارح التى هى الامان على القوة المصححة
للفعل والترك فلم يلزم تكليف العاجز واجاب الامام البزدوى رحمه الله
فى عقائده ان عند عامة اهل السنة والجماعة قوة الطاعة صالحة
للمعصية وبالعكس والانسان الحى الذى يوصف بشئ لا يخلو عن القدرة
فى حال فيكون الامر متوجهاً على من هو قادر على الفعل انتهى كلامه
اقول لعل المراد ان القوة المصححة للطرفين غير العلة الفاعلة التى اثرها
الكون ويستتبى بالاستطاعة كما مر فى القدرة والتكوين ويعتمد التكليف
على الاولى دون الثانية فكانت الاولى مع معلولها هو الصحة
والثانية مع معلولها وهو الكون قال الامام البزدوى اختلف
القائلون بمعية الاستطاعة فقال ابو حنيفة رحمه الله قوة الطاعة تصلح
للمعصية وبالعكس وبه قال جماعة من الاشعرية هذا على طريق البدل
لا على طريق البقاء وهو قول الشيخ الامام ابى منصور الماتريدى رحمه الله
على معنى انه لو كان مكان هذا الفعل فعل آخر يصلح له وقال الاشعرى

ان قوة الطاعة لا تصلح للمعصية ولا قوة المعصية تصلح للطاعة بل احديهما
توفيق والاخرى خذلان فلا يستقيم ان يكون قوة المعصية توفيقاً
وتسديداً من الله تعالى ولا قوة الطاعة خذلاناً واهمالاً والجواب
عن علمائنا رحمهم الله ان الطاعة ليست هي الحركة وكذا المعصية بل ان
احديهما مخطوط ومنهي عنها والاخرى مندوب اليها او ما هو بمنزلتها ايضاً
والقدرة سبب وجودها من حيث انها حركة فحسب والحركات كلها من جنس
واحد وقوة الحركة يكون صالحة للاخرى من جنسها بطريق البدل ضرورة
لانفاء المرجح
ولا فرق بين الحركتين الا من حيث ان احديهما محظور والآخر مندوب اليه هكذا
اقول وما زعم الشارح العلامة من ان القول بصلاحية القدرة
للضدين قول بقبلية الاستطاعة لان المتحقق في المعتزلة هو احد
الضدين فغير وارد لان تحقق احد الضدين لا ينافي امكان ضد الآخر
والمحال الاجتماع في التحقق كما ان المعصية ما دون الكفر صالحة للمغفرة
والمغفرة وقوع احديهما لا ينافي امكان الآخر فلا يكلف الله
بما ليس في وسعه اي قدرته وطاقته سواء كان ممتنعاً مطلقاً كالجمع
بين الضدين او بالنسبة كخلق الجسم بالنسبة الى قدرة العبد

والكذب والظلم والسفه بالنسبة الى قدرة الله تعالى اما ايمان
الكافر وطاعة الفاسق فكل منهما مقدور لا ممتنع وان علم الله خلافه
وارادة لان المراد والمعلوم الفعل الاختياري وقد تقرر ان الممكن
لا يصير ممتنعا وعند الاشعرية ايمان الكافر ممتنع لغيره وقد وقع
التكليف به فيكون التكليف بما ليس في الوسع جائزا ومن ثم سماه
الشارح العلامة ممتنعا ثم قال عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه
وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه الاشعري
لانه لا يقبح من الله شئ اقول الاولى ان يقول منعه المعتزلة
والماتريدية بناء على القبح العقلي لكن عند المعتزلة لوجوب الاصلح
على الله وعند الماتريدية بناء على انه لا يليق من حكمته تعالى ليكون
شرحه شرحا لقول المصنف الحنفي ولا يظن انفراد الحنفية مع الاشعرية
ومن ثم صار تقرير كذا لبيان محل النزاع منشاء الغلط لكثير من الناس
في قوله ذهب بعضهم الى ان معرفة المشرك جائزة عقلا وانما علم عدمه
بدليل السمع وبعضهم الى امتناعها عقلا وقول الاشعري لانه لا يقبح من الله
شئ ان كان مراده انه لا يرجع اليه تعالى ضرر فسلم وان اراد انه ليس محل

بالحكمة ممنوع قال صاحب التوضيح رحمه الله التكليف بما لا يطاق
غير جائز عندنا خلافاً للاشعري لانه لا يليق من الحكيم وهو غير واقع
في الممتنع لذاته اتفاقاً واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته وهو الممتنع لغيره ١٢
كايمان ابي جهل وعندنا ليس هذا تكليفاً بما لا يطاق بناء على ان لقدرة
لانه ليس بممتنع لغيره بل هو ممكن منه ورد ١٢
العبد تاثيراً في افعاله توسطاً بين الجبر والقدر وعندهم لا تاثير لقدرة
العبد بل هو مجبور ثم عندنا عدم جواز ليس بناء على ان الاصلح واجب
على الله تعالى خلافاً للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله انتهى
قال الشارح العلامة في التلويح التكليف بما لا يطاق غير جائز
لوجهين الاول ان التكليف بالشئ استدعاء حصوله واستدعاء حصول
ما لم يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين
الثاني انه مما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه وكلما اخبر الله تعالى بعدم
وقوعه لا يجوز ان يقع والا لزم امكان الكذب وهو محال وامكان
فهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والا فالظاهر منها
الدلالة على عدم الوقوع انتهى اقول اراد على الوجه الثاني اما الوجه الاول
فدلالته على نفي الجواز مسلم وتقرير الايراد ان قبح ما اخبر الله تعالى بعدم

وقوعه انما هو بناء على اخباره تعالى فثبوته بطريق الاقتضاء ضرورة
حكمة المخبر فكان ضروريا وانتفت الضرورة بعدم الوقوع وبقي الصحة
والامكان على مقتضى قدرته تعالى والحق ان الاخبار بعدم الوقوع
في بعض القبائح مثل الكذب والظلم والتخلف في الوعد وفعل العبث
والتكليف بما لا يطاق ونحوها انما هو لقبحها في ذاتها ولم يثبت بمجرد
الاخبار بل لولا الاخبار لامكن للعقل معرفته وما قيل لا يجري المدح
في نفي الممتنع فالجواب انه من باب نفي اتخاذ الصاحبة والولد قال الامام
التوربشتي ما كان محالا في نفسه ايجادا او افناء كالجمع بين الضدين
وايجاد الشريك والظلم على العباد لا يوصف الله بالقدرة عليه ونفي القدرة
عن ذلك لا يوجب العجز لما انه لا يصلح ان يكون ذلك مقدورا وخروج
ما لا يصلح ان يكون مقدورا عن القدرة لا يوجب العجز كخروج الاعيان
(اراد در اكل الاعيان)
ان لم يسمع انتهى كلامه بقي ههنا بحث وهو ان القول بالامتناع
هل يستلزم القول بالايجاب في الصدام لم ار الآن نقلا فيه والظاهر
الاستلزام لكان الضد واحدا لا فيما كان متعددا كما عرف في اقتضاء
النهي وجوب الضد نظير الاول الصدق في مقابلة الكذب ولا نقص

في ايجابه لانه من صفات الكلام النفسي ولا اختيار لله تعالى فيه ومن ثم
قال الاشعري بامتناع الكذب دون غيره مما هو من صفات الافعال
ان قيل الكلام اللفظي من صفات الافعال قلنا ضد الكذب فيه متعدد
وهو عدم الاخبار والاخبار مطابقا للواقع ونظير الثاني الكذب في
الكلام اللفظي كما عرفت الآن والظلم لان ضد العدل والفضل والتكليف
بالاطاق ضد عدم التكليف والتكليف بما في الوسع وهكذا قال
وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في
الزجاج عقيب كسر انسان وما اشبهه كتفرق الاجزاء بعد القتل والعلم
الاكتسابي بعد النظر وترتيب المقدمات مثل معرفة الله تعالى وتصديق
النبي المؤيد بالمعجزة كل ذلك مخلوق لله تعالى لما مر من انه تعالى
خالق افعال العباد كلها سواء كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط
فعل آخر او بتوسطه خلافا للمعتزلة لا صنع للعبد في تخليقه
دل بالمفهوم على ثبوت صفة الكسب فهو ردّ على من انكرها ايضا وهو
التوسط بين الافراط والتفريط ولم يرض الشارح العلامة بقيد المصنف رحمه الله
هذا فقال والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه بالتولدات لا صنع

للعبد فيه اصلاً اقول ثمرة الخلاف ان التصديق الايمانى
هل هو فعل اختيارى ام من الكيفيات النفسانية المحضة وسنعرف
انشاء الله تعالى ثمرة له اما التخليق فلاستحالة من العبد
واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة
وهذا لا يمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية
قال الفاضل الخيالى يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود
مباشرة السبب ممنوع وبعده لا ينافى كونه مكتسبا بواسطة
السبب كما ان صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة
يوجبه ويفوت التمكن من تركه انتهى اقول الحاصل ان عدم
تمكن العبد انما هو ناش من اختيار فى كل الضمير من غير تفاوت
فلا يكون منافيا للاختيار والمقتول ميت باجله اى بحصول
زمان موته الذى علم الله تعالى وقوع الموت فيه والاجل
واحد لان وقوع الموت لا يمكن تخلفه فى زمانين وزعمت المعتزلة
ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل قبل انتهائه الى ما هو اجله الذى
علم الله تعالى موته فيه لولا القتل وقد علم ايضا انه يموت قبل تمام

اجله بالقتل فان علم الله تعالى يعم الافعال الاختيارية للعباد
باتفاقهم فعلمه بامكان موت المقتول فى زمانين ووقوعه فى زمان
يدل على تعدد الاجل والظاهر من كلام الشارح العلامة لدلالة بعض الاحاديث
انه يمكن ان يتعلق علمه تعالى بموت احد فى زمان بشرط وفى زمان آخر
بعدمه ووقوع احد الامكانين لاينافى علمه تعالى بامكان كل منهما
فى نفسه قال الفاضل الخبالى يرد عليه انه لايوافق تحرير محل النزاع
ويودى الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار
احاد فلا يعارض الآيات القطعية انتهى والحرام سواء كان
ملكا للمتغذى اولا اما المباح فكذلك اعم فى حق الانتفاع
اما فى حق التغذى فلا بد فيه من التمليك ورزق مقدر يتقيد بالله تعالى
باختيار الاكل ولذلك يعاقب على اكله وترك الحد الى المقدور بتحصيله
واستثنى المعتزلة رخصة الشارع فى نحو الانتفاع منه ومنعه
الاباحة فلا بد فيه من رضائه تعالى وذلك لان الرزق من الله تعالى
فلو كان الحرام رزقا وهو قبيح لكان رضاء منه تعالى فى القبيح والجواب
ان اكل الحرام وان كان قبيحا فى نفسه لكن ترزقه تعالى ليس بقبيح

فالقبيح كله ومباشرته ولذا لا يشمله رضاء تعالى وامره كموت
المقتول بغير حق فانه مقدر مع انه لا رضاء فيه وكل يستوفي
رزق نفسه حلالا كان او حراما اي لا يزيد رزقه على عمره
ولا ينقص رزقه ولا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه او ياكل
غير رزقه لان التقدير لا يقبل التغيير واما بمعنى الملك كما
فسره المعتزلة فلا يمتنع ان ياكل غير لانه اعم من الرزق بمعنى
المقدر المأكول والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء
اي هو الخالق لاستعداد الخير واستعداد الشر في افعال العباد
وهل يترتب هذا الخلق على مباشرة العبد اسبابها بالاختيار الظاهر الجواز
لقوله تعالى بل طبع الله بكفرهم ان الله لا يهدي القوم الظالمين
فهذا الاستعداد امر زائد على القدر التي يستوي بها نسبة الطرفين
غير منافٍ لها وقوله صلى الله عليه وسلم ما من مولود الا وقد يولد
على فطرة الاسلام دال على ان [illegible] داد للانسان في الاصل خير محض
لكنه يتبدل بالانقلاب كما سيجيء في مبحث السعادة والشقاوة
قال الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله ان الكافر لما لم يسمع

قول الحق ولم ينظر في نفسه وغيره من المخلوقات ليرى آثار الحدوث
فيعلم ان لابد له من صانع جعل كان على سمعه وبصره غشاوة كذا
في المدارك وقالت المعتزلة الهداية تعم المؤمن والكافر لانها عبارة
عن بيان طريق المطلوب ويرد عليه التقييد بالمشية وقوله تعالى
انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وقوله عليه السلام
اللهم اهد قومي مع انه بين طريق الصواب وفي بعض عقائد الحنفية
انه تعالى لو فعل بالعبيد ما هو اصلح لهم كان فضلا منه ولو فعل بهم
ما فيه غيهم وهلاكهم كان عدلا منه وما هو الاصلح للعباد
اي انفع لهم بحيث لا يتصور نفع زايد عليه في حقهم كما هو مذهب معتزلة
بصرة فليس بواجب على الله تعالى والا لما بقي في قدرة الله تعالى شيء
اذ قد اتى بالواجب كله ويمكن ان يكون الاصلح بمعنى الاوفق بالحكمة
كما هو مذهب معتزلة بغداد ولا يظهر من كلام المصنف رحمه الله نفي القيد الاخير
لان الاصل ان النفي انما يرجع الى القيد ففعله من غير وجوب تفضلا
واحسانا ومن ثم قال الفاضل الخيالي اما معتزلة بغداد فلا يرد عليهم شيء
قال الشارح العلامة قد ثبت انه تعالى حكيم فترك الاصلح لا يجوز

البتة فلا يجب عليه رعاية قال الفاضل الخيالي فيجب عليه رعاية الحكمة
والمذهب انه لا واجب عليه واجيب بان المراد نفي الوجوب في الخصوصيات
وقال بعض العلماء لا يقال واجب على الله شئ ولكن يقال في بعض المواضع
واجب عليه لطفا او قهرا ان يفعل كذا وانما يراد به القطع والتحقق
مثل انجاز الوعد وتحقق الوعيد لاهل الكفر والايمان وسائر ما يقطع
العقل بوجوده انتهى كلامه فان قبل الحكمة في افعاله تعالى هل هو
بمنزلة الغاية لفعله من غير ان يكون فعله لذلك او بمنزلة الغائي
والباعث له قلنا اختلفوا فيه فقالت الفلاسفة الواجب الوجود لذاته
لا يجوز ان يفعل لقصد وشوق الى كمال مستطر فانما يفعله لانه نظام الخير
في الوجود موجد الاشياء على ما ينبغي لا لغرض وشوق ولذا قالوا الارادة
هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية وحاصله ان فعله تعالى
صادر عنه بالايجاب وله عواقب حميدة بمنزلة الغايات لكماله ذاته
لا ان فعله معلل بذلك والا لزم ان يكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره
و انكار الاشعرية تعليل افعاله تعالى مبني على قولهم ان الارادة
مرجحة لذاتها ومعنى القادر من اذا شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فيكون اقرب

لا الوجوب الغائي للقدرة
نعم الوجوب بمعنى الموافق للحكمة والمصلحة
ومنه ارسال الرسل كما سيجئ

الى قول الفلاسفة كما تقرر في موضعه وقال صاحب التوضيح رحمه الله
ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون
واجبا عليه تعالى خلافا للمعتزلة وما البعد عن الحق قول من قال
انها غير معللة فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهداء الخلق
واظهار المعجزة لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا
وامثال ذلك كثير في القرآن دالة على ما قلنا وايضا لو لم يفعل
لغرض يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن
حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه تعالى فعله وان كان
اولى به تعالى كان مستكملا به فيكون ناقصا وقد قيل عليه انه انما يكون
مستكملا اذا كان الغرض راجعا اليه وههنا راجع الى العبد واجابوا
عن ذلك ان تحصيل مصالح العباد وعدم ان استويا بالنسبة اليه
لا يكون غرضا وداعيا له الى الفعل لانه لا مرجح من غير مرجح
وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال
لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا له ولا نسلم

الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح الاولوية بالنسبة الى العباد
مرجحا انتهى كلامه اقول هذا الكلام صريح فى ان المرجح فى الارادة
لابد ان يكون غير الفاعل وهو العلم بالمصلحة بالنسبة الى العباد وقد مر
ومن ثمرات هذا الاصل ان امره ونهيه تعالى معللان بحسن المأمور
وقبح المنهى عنه ولا لتهما على الحسن والقبح بالاقتضاء لان الآمر الناهى
حكيم فلابد فيهما من معنى يحسن الشئ او يقبحه قد يكون لمعنى فى نفسه
لعينه او لخاصته وقد يكون لمعنى فى غيره وصفا او مجاورة ولما الكرب
الاشعرية التعليل قالوا حسن الشئ او قبحه انما يثبت بعد ورود السمع
ومنها ان النصوص معللة فيجرى فيها الرأى والقياس لان فائدة التعليل
هو التعدية وقالت الظاهرية النصوص غير معللة بناء على نفى التعليل
فى افعاله تعالى عندهم فلا يجوز العمل بالقياس واما قول الشيخ ابن الحاجب
ان النصوص معللة والعلة هى الحكمة الباعثة للشارع على شرع الحكم
مع ان امره ونهيه تعالى غير معللين بالحسن والقبح عندنا لكونهما شرعيين
لا يخلو عن اشكال قال صاحب التوضيح رحمه الله العلة هى الباعث
لا على سبيل الايجاب والباعث ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم

كما في قولك جئتك لاكرامك الاكرام باعث على المجئ والفضل العمد
باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس قولهم لا على سبيل
الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى
شرعية الحكم عندهم فيأتي قال بعض العلماء ان الله تعالى خلق العالم
كما اراد ويجوز ان يكون خلقه لا لعلة تاويله لا لعلة موجبة او بالنسبة
الى ذاته تعالى والجواز بمعنى الامكان الذاتي اى جائز في نفسه من غير
نظر الى الخارج اما من حيث ان الفاعل حكيم مختار فلا بد من مرجح يصلح
غائيا كما بين في تطبيق قولي صاحب التوضيح قال الشارح العلامة
ليت شعري ما معنى الوجوب على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق
تاركه الذم والعقاب ولا لزوم صدوره منه بحيث لا يتمكن من الترك
لانه ميل الى الفلاسفة قال الفاضل الخيالي معنى الوجوب عند المتاخرين
من المعتزلة هو ان يفعله البتة وان جاز الترك والنزاع في التسمية
والمراد ان الوجوب ناش من اختياره تعالى لا يكون منافيا له وليس
الوجوب في ذلك القول الا بمعنى ان يفعله البتة اقتضاء لما عن الحكمة
وكون فعله تعالى منزها عما يخل بالحكمة من غير وجوب لتعقل الفعل

لما فرغ المصنف رحمه الله عن مسائل التوحيد والعدل شرع
في مسائل المعاد فقال وعذاب القبر وهو الم للميت يحصل بعد
الموت وقبل البعث سواء كان مقبورا ام لا واطلق اسم القبر اعتبارا
للغالب وذلك بعد ان يخلق الله تعالى في جميع اجزاء الميت او بعضها
نوعا من الحيوة بحيث يدرك الم العذاب بدون اعادة الروح والتحرك
والاضطراب ورويته العذاب عليه للكافرين كلهم ولبعض عصاة
المومنين وهو من اراد الله تعالى تعذيبه وتنعيم اهل الطاعة في القبر
لمن يشاء وسوال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر فيسالان العبد
عن ربه وعن نبيه وعن دينه والانبياء ليس عليهم حساب ولا عذاب
ولا سوال قبر ثابت كل من هذه الامور بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة
اخبر بها الصادق وهذا مبني على ان الدليل النقلي مفيد لليقين في باب
العقائد وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة وقال صاحب الكشاف
في تفسير قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا اجعل دخولهم النار في الاخرة
كانه مسبب لاغراقهم لاقترابه ولانه كان لامحالة فكانه قد كان او اريد عذاب
القبر ومن مات في ماء او نار او اكلته السباع والطير اصابه ما يصيب المقبور

لانتفاء دليل النقل والادلة النقلية كلها ظنية عندهم فلا يفيد في باب العقائد

من العذاب انتهى وقال في تفسير قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا
في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون اى مثل ما يرزق
سائر الاحياء يأكلون ويشربون وهو تاكيد لكونهم احياء ووصف لحالهم التي
هم عليها من التنعم برزق الله فرحين بما اتاهم الله من فضله وهو اللهم وفقنا
في الشهادة وما ساف اليهم من الكرامة والتفضيل على غيرهم من كونهم
احياء مقربين مجددا لهم رزق الجنة ونعيمها انتهى والبعث حق
وهو ان يبعث الله تعالى الموتى في القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية
ويعود اليها ارواحهم فان فناء الاجسام عبارة عن تفرق اجزائها بدل عليه
قصة ابراهيم صلوات الرحمن عليه في احياء الطير وقوله تعالى ايحسب الانسان
ان لن نجمع عظامه والكن الفلاسفة ومبنى الخلاف ان جمع وتفريق
عندنا بناء على ثبوت جوهر الفرد وعندهم اعدام وايجاد واعادة المعدوم
بعينه محال عندهم ثم اعادة المعدوم هل يجوز عند المسلمين
قال بعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي باستحالته وتمسكوا
بالتفريق والجمع ومشائخ المعتزلة على جوازه لان المعدوم شيء فاذا اعدم
الوجود بقي ذاته المخصوصة متميزة بالاضافة بصحة العود واستفادة المعدوم

بالوجود الاول ملكنه الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود اسرع واما عند
الاشاعرة فيجوز لانه لو امتنع وجوده الثانى لذاته او لشئ من لوازمه
لامتنع العدم ايضا لذاته او لشئ من لوازمه
لم يوجد ابتداء لان الوجود امر واحد لا يختلف ابداء واعادة بحسب
اختلاف الزمان والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان
عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته
وما يوزن فيل هى الاعمال وقيل الكتب قال صاحب الكشاف فى تفسير الآية
يعنى وزن الاعمال او التمييز بين راجحها وخفيفها الوزن الحق اى العدل
وقوى القسطاس واختلف فى كيفية الوزن فقيل توزن صحف الاعمال
بميزان له لسان وكفتان ينظر اليه الخلايق تاكيدا للحجة واظهارا
للنصفة وقطعا للعذر كما يسالهم عن اعمالهم فيعترفون بالستهم
وتشهد بها عليهم ايديهم وارجلهم وقيل هى عبارة عن القضاء
بالسوى والحكم العدل انتهى كلامه والكتاب المثبت فيه طاعات العباد
ومعاصيهم حتى لما روى الموزون للمؤمنين بايمانهم وللكفار بشمائلهم
ووراء ظهورهم والحوض حق والكوثر علم هذا الحوض فى الآخرة والصراط
حق وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف

يعني اهل الجنة وتزل فيه اقدام اهل النار ولا استحالة في العبور
بعد التدبر في عجائب مخلوقاته تعالى فمنهم من يجوز كالبرق الخاطف
ومنهم كالريح العاتية ومنهم كالجواد السريع ومنهم كالنملة كل ذلك
قدر درجاته حسب اعماله المكتسبة فمن كان اصلح عملاً مروره يكون
اسرع وقوله تعالى وان منكم الا واردها خطاب الى جميع الخلائق
والجنة حق والنار حق وقالت الفلاسفة الجنة على ما وصف به
عالم آخر خارج من هذا العالم فيكون محالاً لامتناع الخرق والالتيام
قلنا الاجسام كلها مركبة من الجواهر الفردة فيجوز وهما مخلوقتان
الآن موجودتان تكرير وتاكيد للرد على من زعم من المعتزلة انهما
انما يخلقان يوم الجزاء لنا قصة آدم عليه السلام والاحاديث الكثيرة
الواردة في هذا الباب قالوا الغرض من خلقه عليه السلام جعله
خليفة في الارض لا في الجنة ولذا حرمت طينته فيها وايضاً
الجنة دار الجزاء فالدخول فيها بعد الابتداء بالتكليف وايضاً
لا تكليف في الجنة وقد كلف آدم وحواء عليهما السلام بالنهي عن اكل
الشجرة وايضاً من دخل فيها كان مخلداً فيها وقد اخرجا عنه فقد بتين

مركز الجنة

من الجنة روضة من رياض الدنيا قلنا يدل على وجودها الآن
مثل اعدت للمتقين ولا ضرورة في العدول عن الظاهر وهو كون الماضي
باعتبار تحقق الوقوع وقوله تعالى نجعلها لا يدل على مدعاهم لانه
يحتمل الحال على وجه الاستمرار الهلاك في قوله تعالى كل شئ
هالك بمعنى الخروج عن الانتفاع به باقيتان لا تفنيان
ولا يفنى اهلهما اى دائمتان لا يطرء عليهما عدم مستمر لقوله تعالى
في حق الفريقين خالدين فيها ابدا وذهبت الجهمية الى انهما تفنيان
ويفنى اهلهما ويرده الكتاب والسنة والهلاك في قوله تعالى كل شئ
هالك بمعنى الخروج عن الانتفاع به والكبيرة شرع المصنف رحمه الله
في بيان مراتب الاعمال المنهية عنها والجزاء عليها وقدم حكم الكبيرة بانه
مغاير لحكم الكفر ثم ذكر حكم الكفر مغاير الحكم جميع المعاصي جملة وهو
تعلق العقاب والعفو بمشية الله تعالى باللفظ المنصوص ثم افرز
حكم الصغيرة بجواز العقاب عليها وحكم الكبيرة بجواز العفو عنه
مع ان كلا من الحكمين مستفاد من الاجمال ردا على المعتزلة بالتنصيص
على خلاف زعمهم ثانيا وثالثا وتنصيصا على ان المراد من الكبيرة غير الكفر

وغير الصغير لاختلاف الاحكام وكان المصنف رحمه الله اشار الى غلبة
الرجا في حكم الصغير والى غلبة الخوف في حكم الكبير لما في الجواز اشارة
الى معنى العلة فمن قال ان الكبير المطلق هو الكفر والصغير المطلق
هو ما دون الكل من المعاصي وما بينهما صغير بالنسبة الى ما فوقه
وكبير بالنسبة الى ما دونه لا يباعد كلام المصنف ولا محل الخلاف
ولا الاحاديث المروية في تعيينها في عدد معين ويخالف قوله تعالى
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وتاويل الكبائر
بانواع الكفر سيجيء ما فيه لا تخرج العبد المومن من الايمان
لعدم كون الاعمال داخلة في حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة لو
مرتكب الكبير ليس بمومن ولا كافر وقال الطوسي في تجريده انه فاسق
مومن لوجود حد الايمان فيه ولا تدخله في الكفر خلافا للخوارج
البصري انه منافق وليس بواسطة لان الكافر عند الاطلاق هو المجاهر
والمنافق كافر غير مجاهر ولنا زال واصل مذهبه في مجرد التسمية
لا في حكم الآخرة وهو الخلود في النار ولنا الآيات والاحاديث الناطقة
باطلاق المومن على مرتكب الكبير وكون الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان

لا يخلف

كالعطف والاشتراط وما يدل من التقليات على الخلود فتاول
والله لا يغفر ان يشرك به اى يكفر به هذا باتفاق المسلمين
واختلفوا فى انه هل يجوز عقلاً ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلاً
وانما علم عدمه بدليل السمع ونسب الى الاشعرى بناء على الفتح الشرعى عنده
وذهب بعضهم الى انه يمتنع عقلاً وهو الظاهر من مذهب علمائنا الحنفية
رحمهم الله بناء على الفتح العقلى عندهم وذلك لان قضية الحكمة
التفرقة بين المسئ والمحسن والكفر نهاية فى الجناية لا يحتمل
الاباحة ورفع العقوبة فلا يحتمل العفو ورفع العقوبة وايضاً
الكافر لا يعتقد حقاً ولا يطلب عفواً ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة
نعم رايت فى بعض الحواشى نقلاً عن علمائنا كصاحب الكفاية وغيره
انه قد يعفو عن الكافر ليس بحكمة لان التفرقة بين المسئ والمحسن
من قضية الحكمة وما يكون على خلاف سفه وهو يستحيل من الله تعالى
كاستحالة الظلم لا بوصف الله بكونه قادراً عليه قال الله تعالى
افنجعل المسلمين كالمجرمين كيف تحكمون انتهى قال صاحب الكشاف
فان قلت كيف خفى على ابراهيم صلوات الرحمن عليه ان الاستغفار للكافر

غير جائز حتى وعن قلت يجوز ان يظن انه ما دام يرجى منه الايمان
جاز الاستغفار له على ان امتناع جواز الاستغفار للكافر انما علم بالوحي
لان العقل يجوز ان يغفر الله للكافر الا ترى الى قوله صلى الله عليه وسلم
لاستغفرن لك مالم انه انتهى اقول اشار اولا الى ان الاستغفار
مشروط بالايمان لكن نزل المرجو وجوده ظنا منزلة الموجود الان
وصرحه ثانيا بلفظ الحصر بانه سمعي بنا في قوله بالقبح العقلي
الا ان يقال القول بالقبح العقلي انما يستلزم استحقاق العقاب عقلا
تفرقة بين المسئ والمحسن لا وقوعه فهو بالسمع لكنه ضعيف وتاويل
الآية على مذهب الحنفية يطلب من تفاسيرهم ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء قد تقرر ان فعل المعصية سبب لاستحقاق العقاب عقلا
عملا بقضية الحكمة وهو التفرقة بين الفريقين كما في الكفر والايمان
الا ان الكافر لا يطلب عفوا ومغفرة مع اعتقاده بحقية الكفر
بخلاف المومن العاصي فانه غير مستحل وخائف فيجوز مغفرته
عقلا وسمعا ويجوز تعذيبه في العاجل بانواع المصائب او في الآجل
منه منقطعة فرقا بين المسئ والمحسن وبين الكفر والمعصية وعمومه

لان هذا القدر من اعتبار القبح انما يحكم به
بينهما دون الكفر
من المعاصي
لا في الكفر ١٢

ناظر الى قوله يجوز تعذيبه ١٢ ناظر الى قوله فيجوز مغفرته ١٢

يشمل الصغير والكبير مع التوبة او بدونها والمخالف في المسئلة
المعتزلة والمرجئة ومذهبنا التوسط فقالت المعتزلة
التخلف في الوعد والوعيد كليهما محال فلا بد لكل منهما من محل
معين يصلح له دون الآخر اذ مع اشتراك المحل يلزم التخلف
والمغفرة المقيدة بالمشية يستلزم اشتراك المحل للوعد والوعيد
فيحتاج الى مبين يبينه ويفسره ولما دلت الآيات الناطقة والاحاديث
الصحيحة على وعد الله تعالى بقبول التوبة عن عباده ومغفرة
الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بين اختصاص المغفرة بهولاء
والوعيد بالكبير بدون التوبة عملا بكل منهما في محله وقالت
المرجئة التخلف في الوعد محال وفي الوعيد فضل وكرم ولا استحالة
في اشتراك محليهما من حيث الامكان بالنظر الى الاستحقاق والمغفرة
انما تحال اجتماعهما من حيث الوقوع لكن الوعد يترجح على الوعيد
لاستحالة التخلف في الوعد دونه ثم انه تعالى قد وعد بالمغفرة
فلا بد لها من محل لئلا يلزم التخلف في الوعد والكافر ليس محلا اتفاقا
وكذا المطيع والتائب من الكبير كالتائب من الكفر وكذا

لعدم استحقاق العقاب ١٢ لعدم استحقاق العقاب ١٢

المجتنب عنهما دون الصغير فغير العاصي بدون التوبة
فيجب مغفرته لان انجاز الوعد واجب والجواب عن علمائنا رحمهم الله
مبني على ان التخلف في الوعد والوعيد محال والعفو بعد الوعد المغفرة
ليس بتخلف اما جواز اشتراك المحل فمن حيث الامكان حق وكذا من حيث
الوقوع في الحالتين انما المحال الاشتراك من حيث الوقوع في حالة واحدة
فيجوز ان يعذب نظرا الى الاستحقاق ثم يغفر فيثاب عملا بوعد المغفرة
ونظرا الى الايمان وفيما ذهبنا اليه عمل بمقتضى الحكمة ومقتضى صفة
المغفرة كليهما ثم الوعد بالمغفرة لا يستلزم عموم الاحوال
والاشخاص فتحققها في بعض افراد العصاة لما يقتضيه ارادته وحكمته تعالى
يكفي في انجاز هذا الوعد وهذا كمال الادب بالنسبة الى الله القادر المختار
في نفي الوجوب عليه تعالى شانه علوا كبيرا قال ويجوز العقاب
على الصغير ولو مع الاجتناب عن الكبائر نظرا الى الاستحقاق بالمعصية
ويجوز عفوه نظرا الى انجاز الوعد بالمغفرة قال الفاضل الخيالي
قوله يجوز اي من غير قطع بالوقوع وعدم لعدم قيام الدليل وما ذكره
الشارح العلامة من الادلة فلا تثبات الجزء الاول من المدعى مع ان الخصم

لايكون انتهى قوله لما ثبت بمجرد الجواز لا الوقوع بنى الدليل على عدم
الوقوع سالما عن المعارض فطلب صاحب التوضيح رحمه الله فى قوله تعالى
ان وجه الدليل
ان الحسنات يذهبن السيئات المراد بالسيئة الصغيرة لقوله صلى الله
عليه وسلم الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان
كفارات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر فلا تكون الكبيرة داخلة
تحت السيئة انتهى كلامه قوله فعلى هذا سبب العفو وجود الحسنات
وعدم الكبائر شرطه احتجت المعتزلة بان الوعيد بوقوع مغفرة الصغائر
المقيدة بشرط الاجتناب عن الكبائر فى قوله تعالى ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم قد خصص المعاصى المطلقة عند
فى قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وحمل العام على الخاص
متعارف فوجب مغفرة انجازا للوعد قلنا يدل على الوقوع وهو
لا يستلزم الوجوب ومحل الخلاف هو الوجوب واجاب
الشارح العلامة بان
للوقوع
من الكبائر انواع الكفر ومن السيئات
حمل على ما ينبغى ويليق بهم
ما سوى الكفر فلا بد من التقييد بالمشية لدليل الاجماع على ان مغفرة
ان يكفر اى شيئا
ما عدا الكفر غير متيقنة ثم الاجماع على التقييد بالمشية انما يصح اذا كانت

السيات فى مقابلة الكفر لانى مقابلة الكبير فلا بد من حمل الكبائر على
الكفر ليصح الاجماع وهذا الجواب حسن دقيق لكن للمرجئة ان يقولوا
ان كان المراد من الكبائر انواع الكفر ومن السيئات ماسوى الكفر
فهو لنا لا لكم بناء على كون الصغير والكبير اسمين اضافيين
فهو لنا لا لكم لان الاجتناب عن الكفر كفاء لجميع السيات صغيرتها
وكبيرتها عندنا والتقييد بالمشية لا دليل عليه لان مغفرة ماعدا الكفر
مشيئة عند اصحابنا وتهم مقاتل بن سليمان من قدماء المفسرين
وذكر البعض بمغفرة بعض السيّات ووقوع العقاب على البعض الآخر
ثابت عند المعتزلة وهو بنا فى التقييد بالمشية فانتفى الاجماع
مع انا انما نفيد فى الفروع لا فى العقائد عند الاكثر على ان التقييد
بالمشية تعميم للخاص والمتعارف حمل العام على الخاص لا العكس
فيبقى التعليق بالاجتناب بلا فائدة على ان اثبات التقييد بالمشية
المبنية على حمل الكبير على انواع الكفر بالاجماع الموقوف صحته على حمل
الكبير على الكفر يستلزم الدور على انه تاويل للوعد بمعنى الوعيد
والكريم اذا اخبر بالوعيد فالليق بشانه ان يبنى اجتنابه على المشية

وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلـــ ويجوز العفو
عن الكبيرة فاكان بالتوبة فانفاني واما بدونها ففيه اختلاف
قالت المعتزلة لا يجوز لان ترك التوبة دليل الاستخفاف بالمعصية
فلا يكون عفوه حكمة ويمسكوا بظواهر الايات الدالة على ذلك
وقالت المرجئة السيئات مع الايمان ولو بدون التوبة
لا تجزى بدخول النار كما ان الحسنات مع الكفر لا تجزى
بدخول الجنة اتفاقا وانما جزاؤها في العاجل في الاهل والولد
والمال والنفس بالتعب والمرض وشدة النزع والضغطة
وفي الآجل بطول الوقف في المحشر والانفعال بشيوع اعمال القبيحة
عند اهل المحشر والمكث الطويل عند التجاوز عن الصراط وحط الدرجة
في الجنة عن درجة الابرار الى غير ذلك فتمسكوا بان للكافرين
عذاب النار وان العذاب على من كذب وتولى وان الخزي
اليوم والسوء على الكافرين وان عذاب الله بالكفار ملحق لا بغيرهم
والجائز جور عند الله ونحن نعذبه عذاب النار باستحلال المعاصي
واستخفافها وعذاب غير النار على ترك المأمورات والعمل بالمنهيات

زيادة الامتناع عن النهي
زيادة الطاعة
غير الاعتقاديات لغلبة شهوة او كسل مع خوف العقاب
بغير النار
ورجاء العفو وقال علماؤنا رحمهم الله لا يجب عفو
لقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ١٢
نظرا الى استحقاق العذاب بالمعصية ولا عقاب نظرا الى جواز عفوه
ومغفرته تعالى وهو فيما دون الكفر فضل وكرم غير منافٍ للحكمة
والتوبة واجبة لقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا
ومقبولة لانه تعالى يقبل التوبة عن عباده الا انه عمل كسائر الاعمال
وانكان اصلا للسعادات فلا بد فيه من خلوص النية وغيرها
من شروط القبولية كالندم في الزمان الماضي والترك في الحال
والعزم على الترك في الاستقبال وقول المعتزلة عفو التائب واجب
مبني على اصلهم كقولهم بوجوب عقاب غير التائب وما تمسكوا به
وهو الخبر المروي عن النبي عليه السلام وجب ١٢
من الآيات فمعارض بالآيات الدالة على الوعد بالثواب ويجب
على وجوب عقاب غير التائب ١٢
تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص عذاب النار بالكفار ثم
نخصص تلك الآيات بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الادلة الدالة
على وعيد الفساق فيحصل التوسط بين الافراط والتفريط وهو الحق
والمغفرة هو الكبيرة اذا لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر

لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبذلك تاول النصوص الدالة
على تخليد العصاة في النار والشفاعة المقبولة في العفو عن الجناة
وزيادة الثواب ورفع الدرجات ثابتة للرسل والاخيار من الصحابة
والاولياء وغيرهم من الصلحاء والعلماء والزهاد في حق الكبائر
بالمستفيض اى المشهور من الاخبار خلافا للمعتزلة والخوارج في
مبني على جواز العفو وعدمه لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤ
والمومنات وقوله صلى الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي وليس المراد من الكبائر انواع الكفر اتفاقا واهل الكبائر
من المومنين لا يخلدون في النار وان ماتوا بغير التوبة لقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى
جزاؤه قبل دخول النار فتعين الخروج من النار الايمان
ذ من الامن ويتعدى بنفسه ثم نقل الى التصديق الذي
لا يتعدى بنفسه فان تعدى بالباء فهو الايمان الشرعي لتضمنه
معنى الاقرار ايضا وان تعدى باللام فهو بمعنى التصديق لا بمعنى الشرعي
فالاقرار مدلوله لغة كالتصديق حتى يسمى المقر باللسان وحده مؤمنا

ان كان التصديق
مدلوله لغة

لغة فيكون الايمان خفقة فى الاقرار والتصديق لغة اما فى الشرع
فهو كما قال هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى اى تصديق
النبى بالقلب فى جميع ما جاء به اجمالا وعلم من دينه ضرورة والاقرار
باللسان به اى بما جاء به من عند الله فالايمان ركنان الاول التصديق
لا يحتمل السقوط اصلا لبقائه فى القلب ولو فى حالة النوم او الغفلة
هذا هو مذهب اكثر العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام
رحمهما الله قال الامام البزدوى فى عقائده قال اهل السنة والجماعة
الايمان التصديق والاعتقاد بالقلب والاقرار باللسان وقال
ابو الحسن الاشعرى هو التصديق بالقلب والاقرار فرض من الفروض
وهو خطاء بحض انتهى كلامه لنا قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم والاستيقان هو التصديق فالمستيقن الجاحد ليس بمؤمن لانعدام
التصديق بل لعدم الاقرار وقد تبين من الآية ان حصول مجرد التصديق
لبعض الكفار ممكن مع انه لا ينفعهم وما اطلق الايمان على التصديق
كما وقع فى بعض النصوص فلكونه ركنا غير محتمل السقوط فكانه هو الايمان
من باب اطلاق الكل على الجزء وقالت الكرامية الايمان هو مجرد الاقرار

بكلمتي الشهادة لقناعة النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه من المومن به
فلنا كانوا يحكمون بكفر المنافق ايضا و ذهب بعض القدرية الى ان الايمان
هو المعرفة وهو فاسد لان اهل الكتاب كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه
وسلم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق
و الفرق بينهما ما قال مشائخنا رحمهم الله ان التصديق عبارة عن ربط
القلب على ما علم من المخبر وهو امر كسبي يثاب باختيار المصدق
ولهذا يثاب على ويجعل راس العبادات بخلاف المعرفة فانه
ربما يحصل بالكسب لمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار
او حجر وهذا ما ذكر بعض المحققين ان التصديق هو ان تنسب باختيارك
الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن
تصديقا وان كان معرفة انتهى قال الفاضل الخيالي حاصل كلامهم
ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة اعم
فيكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عندنا ولا يلزم كون المعرفة
غير اليقينية الغير الاختيارية تصورا عندنا لان التصديق الايماني
عندنا نوع من التصديق الوجداني وهو المقابل للتصور فلا اشكال

هذا هو توجيه كلام بعض المتاخرين وليس بمختار عند الشارح انتهى كلامه

اقول مذهب الشارح العلامة ان العلم مرادف للمعرفة كما مر في اسباب العلم

وينقسم الى التصور والتصديق كما اشار اليه في معنى قوله والعلم بها متخلف

ولا واسطة بينهما وان العلم بقسميه من الكيفيات النفسانية لا من الافعال

الاختيارية بناء على ما مر من ان فعل العبد بالواسطة كسبي عندنا لا عندهم

والتكليف بالايمان عندهم ليس بحسب نفسه بل بحسب التحصيل ومباشرة

الاسباب وابطله الفاضل الخيالي بقوله واما جعل التكليف بالايمان

تكليفا بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى

واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله والحق ان النظري مقدور ولو

بالواسطة او بحسب التحصيل ولذا قد يعتقد نقيضه عند الغفلة

عن النظر الذي هو واسطة في التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف انتهى

اقول وفي قوله ان التصديق الايماني هو التصديق الميزاني هو ان

التصديق الميزاني يشمل الظن فيلزم قول الاشعري ان الايمان اي التصديق

يقبل الزيادة والنقصان كسائر الظنيات ومن ثم قال صاحب المواقف

ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان باعتبار القوة والضعف والظن

الغالب حكمه حكم اليقين فى كونه ايمانا حقيقيا وايمان اكثر العوام من هذا
القبيل انتهى قال المصنف رحمه الله فاما الاعمال فهى تتزايد فى نفسها
والايمان لا يزيد ولا ينقص ولما كان التصديق الايمانى عند الاشعرية
هو التصديق اليقينى بقبل التفاوت لشموله الظن وعندنا هو العلم اليقينى
فلا يقبله قال الفاضل الخيالى المعنى المعبر عنه بكرو بدون امر قطعى
وقد نص عليه فى شرح المقاصد وكذا يكفى فى باب الايمان الذى هو
التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطقى
يعم الظنى بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم تقسيما حاصرا
توسلا به الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه انتهى واستدل
صاحب المواقف على ان الايمان يقبل التفاوت بان ايمان النبى
صلى الله عليه وسلم اقوى من غيره اجماعا قلنا لانه من حيث التصديق
نفسه بل لكونه معصوما عن تطرق وسوسة الشيطان بخلاف غيره من
امته واما زيادة الايمان ونقصانه على قول اصحاب الحديث فلان
الاعمال داخلة فى حقيقة الايمان والتصديق لا يحتملها وعلى قول من
ان الايمان هو التصديق فلان التصديق الظنى يقبل التفاوت بحسب نفسه

و ما استدلوا بظواهر الآيات الدالة على زيادة الايمان فجوابه على ما
روى ابو حنيفة رحمه الله عن ابن عباس رضي الله عنه ان الصحابة كانوا
آمنوا بكل ما وجب عليهم بالتدريج فالمراد زيادته بزيادة ما يجب به
الايمان وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والايمان
الاجمالي لا يحط درجته عن درجة الايمان التفصيلي في الخروج عن العهدة
والاتصاف بنفس الايمان والزيادة والكمال انما هو في العلم بالمسائل
والاسلام المعتبر في الشرع والايمان بالمعنى الشرعي واحد وان تغايرا
مفهوما لغة فكل منهما في الشرع عبارة عن مجموع التصديق
والاقرار بدليل استثناء المسلمين من المومنين في قوله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المومنين غير بيت من المسلمين قال الشارح العلامة
اتحادهما باعتبار اتحاد المحل فكل من صدق عليه المسلم صدق عليه المومن
وبالعكس والاسلام في قوله تعالى قولوا اسلمنا بمعنى الانقياد الظاهر
من غير التصديق والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع قال القاضي البيضاوي
في المنهاج اثبت المعتزلة وقوع الحقيقة الشرعية معتمدة بدليل ان
الايمان في اللغة هو التصديق وفي الشرع فعل الواجب لانه الاسلام

والاسلام هو الدين والدين فعل الواجبات لقوله تعالى بعد ذلك
دين القيمة قلنا فى الشرع تصديق خاص وهو غير الاسلام والدين
فانهما الانقياد والعمل الظاهر ولهذا قال الله تعالى قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا وانما جاز الاستثناء فى قوله تعالى غير بيت
من المسلمين لصدق المؤمن على المسلم بسبب ان التصديق شرط صحة
الاسلام وصدق احد الشيئين على الآخر يكفى لصحة الاستثناء
ولا يقتضى ان يكون هو هو انتهى كلامه [illegible] شارح الحنفى للمنهاج
رحمه الله هذا الجواب مخالف للمذهب الصحيح فان المذهب ان الايمان
والاسلام فى الشرع مترادفان واسلمنا فى الآية لغوى كذا فى التبصرة
وغيره فالجواب الحق ان يمنع قوله والدين فعل الواجبات ويمنع
ان قوله تعالى وذلك دين القيمة يرجع الى فعل الواجبات بل يرجع
الى الدين المخلص كما قال الامام وذلك الدين المخلص دين القيمة
لان من قال الدين فعل الواجبات انما يقول ان فعل الواجبات يأباها
لله كورة فى الآية انما هو بعضها انتهى كلامه رحمه الله واذا وجد
من العبد التصديق والاقرار له ان يقول انا مؤمن حقا فالمحقق الايمان

قطعًا ولا ينبغي ان يقول انا مومن انشاء الله تعالى لان الكلام في حال الاخبار
ازيد زبان الاخبار وهو الحال

والحاصل فيه مما يترتب عليه النجاة قطعًا لو بقي عليه باختيار وصدق
الخبر مطابقة الواقع اياه والاستثناء يبطل الاقرار كما تقرر في الفقه
ازيد فروع الفقه

قال الامام البزدوي استدل الاشعري بان المومن الواحد
لا يقال له انه من اهل الجنة بالاجماع قلنا انا نقول لو بقي على هذه الحالة
يدخل الجنة بالاجماع ولو لم يبق يدخل في النار انتهى كلامه اقول
مبنى الخلاف ان مراتب الايمان متفاوتة عنده لقبوله الزيادة والنقصان
والمتحقق في الحال هو الناقص والكامل منه المشار اليه في قوله تعالى
اولئك هم المومنون حقًا في مشيته الله تعالى وتجويز الاستثناء
عند اصحاب الحديث مبني على كون الاعمال داخلة في حقيقة الايمان الكامل
فحصول التصديق والاقرار في الحال وان كان قطعيًا لكن مغفرته الله
ما دون الشرك موقوف على المشيته فكان ترتب النجاة على نفس الايمان
بين الخوف والرجاء وعنده فترتب النجاة على نفس الايمان قطعي والطاعات
خارجة عنه واشتراط الايمان بكونه بين الخوف والرجا باعتبار الاعمال
والسعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان العياذ بالله والشقي قد يسعد

بان نخ

بان يومن بعد الكفر فالمعتبر بالنسبة الينا امكان الانتقال عقلاً
ارلا شرعاً
لان العبد مختار في افعاله ابتداءً وبقاءً فالاحكام المترتبة على حالة
السعادة غيرها في حالة الشقاوة و قوله تعالى في حق ابليس كان
من الكافرين اى صار فلا يقال انه لم يكن مومناً في وقت ما اما بالنسبة
الى علمه وتقديره فالسعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن
امه واعتبر الاشعري علمه تعالى وتقديره فقط اذ لا اختيار للعبد
في السعادة والشقاوة عنده وعلمه تعالى لا تغير فيه واجاب عنه المصنف
بقوله والتغير يكون على السعادة والشقاوة اللتي هي فعل العبد باختيار
دون الاسعاد والاشقاء التي هي من صفات الله تعالى فلا تغير على الله
ولا على صفاته و الخلاف مبني على ان المعلوم والمقدور من افعال العباد
هو فعله الاختياري وفعله تعالى غير فعل العبد ولما كان عند الاشعري
التكوين عين المكون يكون التغير في فعل العبد تغيراً في فعل الله تعالى
فقول الاشعري بالاتحاد في تلك المسئلة يورث عنده حدوث فعل الله
ارالكاد والانتقاض الشقاوة
بحدوث فعل العبد وقوله بالاتحاد في الحكم والمحكوم به وهو الايجاب
والتحريم مع الوجوب والحرمة يورث قدم صفة العبد لقدم فعل الله تعالى

واما على القول بالمغائر كما هو الصحيح لا يلزم شئ من ذلك لما وقع المصنف
عن مسائل المعاد شرع فى مسائل النبوات فقال وفى ارسال
الرسل حكمة ومصلحة بالنسبة الى العباد وقد مر فى مبحث الاصلح
ان افعاله تعالى معللة بمصالح العباد من غير وجوب لما فيه حكمة
لا يتركه الحكيم والا لم يكن حكيما تعالى شانه عن ذلك وهو انه العالم
فيما قصرت عنه عقولهم قال الشارح العلامة وفى هذا اشارة
الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى
ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع
كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوى طرفاه كما ذهب اليه
بعض المتكلمين اقول الظاهر ان المراد من البعض من انكر تعليل
فعله تعالى بداعى المصلحة منسكا بزمان الجاهلية والفترة والحق
ان الانسان لم يترك سدى وان من ايام الاخلاء فيها نذير من نبى
او عالم من امته وعدم العلم بالشئ لا يستلزم انتفاء ذلك الشئ
كما فى الهند ثم اشار الى وجه الحكمة والغرض منه بقوله
فقد ارسل الله رسلا من البشر الى البشر فى عصور الفترة

لا تصلح نبيه وما كان نبي انثى قط عند جمهور اهل السنة والجماعة
والرسل انبياء وقد يكون رسولا ولا يكون نبيا والرسول من يدعو غير
متابعته والنبي والرسول لا يجوز ان يكون في نسبهما خلل ومازنت
امة نبي قط ولكن يجوز ان تكون كافرة وحال الانبياء يكون على التزي
في الجملة والنبوة لا تكون بالكسب والارث ومن خصه الله تعالى بها
فهو فضل محض مبشر بن لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب
ومنذرين لاهل الكفر والمعصية بالنار والعقاب فان ادرا
كيفية الثواب والعقاب مما لا طريق للعقل اليه وان كان فانطار
دقيقة ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين
وهي الشرائع من العبادات والمعاملات فارسل الرسل اليهم من جنسهم
ليهتدوا باسهل وجه وهكذا بلسان قومهم فالغرض من الارسال
هو الهداية ثم اشار الى طريق ثبوته عقلا فقال وايدهم
بالمعجزات النافضات للعادات لغرض وحكمة هو تصديقهم لان
دعوى نبي مجرد قوله لا يقبله المخالف فاظهار المعجزات معللا
بتصديقهم كما ان الارسال معلل بالهداية ثم اشار الى تعيين بعض من ثبت

رسالته فقال واول الانبياء آدم عليه السلام لانه قد امر ونهى
مع القطع بانه لم يكن في زمانه نبي فهو بالوحي لا بالتعبير وآخرهم
محمد صلى الله عليه وسلم لانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما الاول
فمتواتر واما الثاني فمعجزته القرآن وغيره من الامور الخارقة للعادة
ما بلغ القدر المشترك منها حد التواتر واستدل بأحواله
قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وبأخلاقه العظيمة
وافواله الحكيمة بحيث لا يحصل مجموعها الا لانبياء وبأخبار
الانبياء المتقدمين عن نبوته صلى الله عليه وسلم في التوراة والانجيل
ولما ثبت نبوته علم من كلامه وكلام الله المنزل عليه انه خاتم النبيين
ومبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس وينزل عيسى عليه السلام
بعده ويتابع شريعته ويكون خليفته وقد روي بيان عددهم
في بعض الاحاديث ففي رواية مائة الف واربعة وعشرون الفا وفي رواية
اكثر منه والاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى
منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر
العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم او يخرج

منهم من هو فيهم ان ذكر عددا اقل من عددهم وذلك لان خبر الواحد ظني
والقول بوجوبه يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب ويحتمل خلاف الواقع
واسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان
وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى لان هذا هو الغرض
والفائدة من البعثة صادقين ناصحين للخلق لئلا يبطل فائدة البعثة
والرسالة وفيه اشارة الى عصمة الانبياء عن الكذب مطلقا وكذا عن الكفر
قبل الوحي وبعده عمدا وسهوا وكذا عن الكبائر عمدها وخطاءها
عند الجمهور خلافا للحشوية اما الصغائر سهوا فجوز بعضهم
ويسمونه بالزلة لا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة
لكن المحققون اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه ولا يقتدى به
هذا كله بعد الوحي واما قبله فيجوز منهم الذنب نادرا ثم يتغير حالهم
الى الصلاح والسداد بحيث يعتمد على قولهم يض عليه ابن فورك كذا
في الكفاية قال بعض العلماء ان الانبياء معصومون عما يشينهم ويسقط
من المروات من الصفات الذميمة نحو البخل والكذب واللهو واللعب وعما
يحط عنهم من الجزام والبرص والجنون وعما يخل باداء الرسالة نحو الصمم والبكم

بخلاف العمى كما فى يعقوب عليه السلام ولو كان شئ من تلك الجملة
قبل الوحى ازيل وقت الارسال كما فعل بعقدة لسان موسى عليه السلام انتهى
قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى ووجدك ضالا اهدى معناه
الضلال من علم الشرائع وما طريقه السمع كقوله تعالى ما كنت تدرى ما الكتاب
ولا الايمان فهداك بعرفك القران والشرائع او فازال ضلالك عن جدك وعمك
ومن قال كان على امر قومه اربعين سنة فان اراد انه كان على خلو
عن العلوم السمعية فنعم وان اراد انه كان على دينهم وكفرهم
فنعاذ الله والانبياء يجب ان يكونوا معصومين قبل النبوة وبعدها
عن الكبائر والصغائر الشائنة فما بال الكفر والجهل بالصانع ما كان لنا
ان نشرك بالله من شئ انتهى وهل يجوز للانبياء الحكم بالاجتهاد والقياس
المذهب الجواز واكثرت الشيعة لنا عموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار
وافتاء سليمان عليه السلام ولانه صفة كمال فلا نسانى النبوة اسند ابو
بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى قلنا الماسوغ
الاجتهاد كان هو وما يستند اليه وحيا قال العاملى فى زبدته
قد امر الله تعالى المجتهدين بالاجتهاد فينبغى ان يكون جميع ما يقولونه وحيا

قلنا النبي ان وقع الخطأ في اجتهاده لابد ان ينبه عليه بالوحي لئلا يقتدي
بالخطاء فعند عدم نزول الوحي بعد الانتظار كان تقريرًا للحكم الاجتهادي
فيكون بمنزلة الوحي بخلاف خطاء المجتهد والفرق بين ومن ثم كان الثابت
باجتهاده قطعيًا دون المجتهد كالفرق بين الالهامين وافضل البشر الانبياء
محمد صلى الله عليه وسلم تفضيل الانبياء على بعضهم ثابت لقوله تعالى
تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ولا تفاضلوا بين الانبياء محمول
على التادب والتواضع او المفاضلة الموديه الى الخصومة كما في الدار
او من تلقاء انفسكم كما هو قول البعض فنهم نبينا صلى الله عليه وسلم افضل من
سائر الانبياء لقوله صلى الله عليه وسلم انا اكرم الاولين والآخرين
عند الله ولا فخر واستدل بما روى انا سيد ولد آدم والمراد هذا النوع
بقرينة الحديث السابق وتاويل لا تفضلوني على اخي يونس او على موسى بن
عمران مامر في لا تفاضلوا والملئكة عباد الله تعالى العاملون بامره
لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يومرون فيه دليل على عصمتهم
اما ابليس فكان من الجن ففسق عن امر ربه واستثناؤه عن الملئكة بناء على
التغليب ودخوله في الملئكة اعتبار كثرة عبادته ورفعة درجته وتعذيب

هاروت وماروت على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو
لا الكفر في تعليم السحر بل في الاعتقاد باباحته ولا يوصفون بذلك
ولا انوثة اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل والله تعالى كتب
انزلها على انبيائه بين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده وكلها
كلام الله تعالى والافضل هو القرآن كتفضيل بعض السور على بعض
بمعنى انه انفع او ذكر الله تعالى فيه اكثر والكتب قد نسخت بالقرآن
تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها وكذا نسخ بعض القرآن ببعضه والنسخ
بيان المدة بالنسبة الى الله تعالى وانكار تبديلا بالنسبة الينا
والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم في اليقظة لا في المنام
كما زعم البعض انه كان رؤيا صالحة بشخصه لا للروح كما قيل الى السماء
لا الى بيت المقدس فحسب كما زعم البعض ثم الى ما شاء الله تعالى
اما الى الجنة او الى العرش او طرف من العالم على اختلاف الاقوال
حتى فالاسراء من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب
ومن الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة او الى العرش او غير ذلك
احاد وانكاره يبتني على انكار الجوهر الفرد لكنه ثابت كما مر فجاز الخرق

والانبياء على السموات واذا ثبت الامكان بالعقل ثبت وقوعه
بالنقل وكرامات الاولياء حتى قال الشارح الولى هو العارف بالله
وصفاته مع الرياضات والاجتناب عن المعاصى والكرامة هو ظهور امر
خارق للعادة مع الايمان والعمل الصالح غير مقارن لدعوى النبوة
فاظهر للفاسق والمبتدع فهو مكر واستدراج ثم اشار الى بعض
الكرامات المستبعدة جدا ردا على المنكرين فقال فظهر
الكرامة على طريق نقض العادة للولى من قطع المسافة البعيدة
فى المدة القليلة كما روى عن اصف بن برخيا وظهور الطعام
والشراب واللباس عند الحاجة كما فى حق مريم عليها السلام وجعله
معجزة لزكريا عليه السلام بدفع استبعاده الامر عليه والمشى على الماء
كما نقل عن لقمان السرخسى والطيران فى الهواء كما روى عن جعفر بن
ابى طالب رضى الله عنه وكلام الجماد كتسبيح الضب فى يد ابى ذر رضى الله
والعجماء كتكلم الكلب لاصحاب الكهف واندفاع المتوجه من البلاء
وكفاية المهم من الاعداء الى غير ذلك من الاشياء مثل ما روى عن عمر رضى الله عنه
حيث قال يا سارية الجبل يا سارية الجبل كلمة سوء جريان النيل بكتابه

وشرب خالد رضى الله عنه السم من غير تضرر به وفى الكشاف اختلف
فى ذى القرنين فقيل كان عبدًا صالحًا ملك الارض واعطاه العلم
والحكمة والبسه الهيبة وسخر له النور والظلمة فاذا سرى بهد به
النور من امامه وتحوطه الظلمة من ورائه انتهى ويكون ذلك معجزة
للرسول الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها انه ولى
ولن يكون وليا الا ان يكون محققًا فى ديانته وديانته الا وار برسالة
رسوله مع الطاعة فى اوامره ونواهيه حتى لو لم يكن محقا لم يظهر ذلك
على يده ولو ادعى هذا الولى الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة
لم يكن وليًا ولم يظهر ذلك على يده فاندفع اشتباه الكرامة بالمعجزة
لما فرغ المصنف رحمه الله عن مسائل النبوات شرع فى مسائل الخلافة
والامامة فقال وافضل البشر بعد نبينا من امته صلى الله عليه وسلم
ابوبكر الصديق الذى صدق النبى صلى الله عليه وسلم فى النبوة
والمعراج من غير تردد ثم عمر الفاروق الذى فرق بين الحق والباطل
فى القضايا والخصومات ومشاورته مع الصحابة كانت على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم
وقوله فى بعض القضايا لولا على لهلك عمر دال على كمال انصافه وعدالته

واحتياطه فى امر الدين وتادبه وتواضعه كقول الصديق لست بخيركم
وعلى فيكم ونزوجه على بن ابى طالب رضى الله عنه بنته ام كلثوم
وهو دال على كمال محبته له وكونه كفوًا له فى الفضائل والمناقب
ثم عثمان ذو النورين رضى الله عنه الذى تزوج رسول الله صلى الله
عليه وسلم بنته رقية ولما ماتت رقيته زوجه ام كلثوم فلما ماتت
قال لو كانت عندى ثالثة لزوجتكها وقد روى الكلينى من الامامية
فى الكافى انهما كانتا بنتين صلبيتين لرسول الله صلى الله عليه وسلم
لا كما زعمه بعض الجهال ثم على المرتضى الذى ورد فى شانه انا مدينة
العلم وعلى بابها وانت منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبى بعدى
رضوان الله عليهم وعلى من احبهم اجمعين وخلفهم قال الشارح العلامة
اى نيابتهم عن الرسول صلى الله عليه وسلم فى اقامة الدين بحيث يجب
على كافة الامم اتباعه على هذا الترتيب ايضا لثبوتها بالاجماع وعلى رضه
داخل فيه اتفاقا غاية الكلام ان بيعته رضى الله عنه عند الشيعة كانت
تقية لكن الظاهر هو الرضا لان الاكراه فى باب افعال المختار سيما
اسد الله الغالب خلاف الظاهر بدليل ان ما رواه الرواة عنه رضى الله عنه

فعله او قوله الاصل فيه عند الشيعة العمل بموجبه الا ما ثبت كونه بالتقية
وذلك لئلا يسد باب الاحتجاج بحديثه ومما يدل على بطلان التقية
وجوب الهجرة من مكان لا يمكن الرجل من اقامة دينه فيه لقوله تعالى
الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها وعدم وجوب الجهاد على الامام
من غير انتظار خروج لمحاربة حسين بن علي رضي الله عنهما وعدم بيعته
بزيد بن معوية تقية مع قلة اعوانه وانصاره حتى استشهد رضي الله عنه
ومحاربة زيد بن علي رضي الله عنهما مع المروانية من هذا الباب والخلافة
بالمعنى المذكور ثلثون سنة اي بقضي دورها على راس ثلثين سنة
ثم بعدها اي بعد انقضاء دور الخلافة ملك وامارة اي ملوك
وامراء لا يطلق عليهم اسم الخليفة الا مجازا او يجوز اطلاق الامام كما يدل
عليه محاورة الفقهاء والمتكلمين ومنه ما سيجيء ان الامام لا ينعزل بالفسق
والجور واطلاق الباغي على من خرج من الطاعة واجراء احكام البغي عليه
وقد علم بذلك ان مفهوم الامام اعم من مفهوم الخليفة والمفهوم من
كلام الشارح العلامة انه لا يرضى بذلك والله اعلم بمراده والدليل على انقضاء
دور الخلافة دون دور الامامة قوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعد

ثلثون سنة ثم يصير ملكًا عضوضًا فخلاصة الفرق ان رياسة الخليفة
عامة بحيث يجب على كافة الامم اتباعه ولا يجوز التعدد فيه بخلاف
رياسة الامام فانه يمكن التعدد فيه بالنسبة الى الاقطار المتسعة
بحيث لا يسع الواحد تدبيرها عند البعض ٥ ك في شرح المواقف لا يجوز
العقد لامامين في صقع متضائق الاقطار لادائه الى وقوع الفتنة
واختلال النظام ويجوز عند الزيدية اما في صقع متسع الاقطار
بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد لوقوع الخلاف انتهى كلامه
اقول وذلك لانه لا فتنة ولا اختلال في المنع مع الضرورة الداعية الى وجود
الامام متحققة وقد تبين مما ذكر ان معونة ومن بعده من المرواتية
والعباسية الى زماننا هذا ائمة لا خلفاء الا ان بعضهم قد اشتهر بالخلفاء
تشبيها واستعانة للقرشية وحصول الرياسة العامة واعلم انه
قد اختلفت الامة في انه هل يجب نصب الامام ام لا فقال بعض المعتزلة
ليس بواجب لقوله صلى الله عليه وسلم لو استخلفت عليكم لعصيتموه
فكان عدم الاستخلاف اصلح لهم لئلا يعصون بترك مخالفته والنص
معلل بالمصلحة اكد في العيان من الاشارة التي فهمت من تجويز امامة

ابی بکر الصدیق رضی الله عنه عند موت النبی صلی الله علیه وسلم ومن
استخلف علیا فی المدینة حین اراد غزوة تبوك فقال انت منی بمنزلة
هارون من موسی وقوله علیه السلام الائمة من قریش لا یدل علی الوجوب
بل علی نفی اشتراط القرشیة والمختار عند الجمهور هو الوجوب
وثمرة الخلاف انه ان خلا العصر من الامام یعصی الامة علی مذهب
القائل بالوجوب لا علی مذهبهم فاشار المصنف رحمه الله الی دلیل الوجوب
وهو ان کثیرا من الواجبات الشرعیة یتوقف علی وجود الامام و
ما لا یتم الواجب الا به فهو واجب وهو قوله والمسلمون لا بد لهم
من امام سواء کان نصبه بنص امام سابق او باختیار الخلق وبیعته
او بالتسلط والغلبة کما فی زماننا واورد علیه معصیة الامة بترك
الواجب واجاب عنه الفاضل الخیالی بسقوط وجوب نصبه عن الخلق
للعجز والاضطرار اقول وجوبه علی الخلق انما یکون معللا بجلب المنفعة
ودفع المفسدة فعند حصول الغرض بالامام المتسلط لا معنی لبقاء
الوجوب ثم الاعتذار بالعجز والاضطرار ومن ثم یسقط الوجوب فی المنصوص
علی ان التسلط والغلبة لا یتصور بدون اجتماع جمع من المسلمین کما هو الاغلب

في ديار الاسلام وسقوط شرط الاجتهاد عنهم كسقوطه عن الامام عند القائل

وتوجيه الباب ان القول بانتفاء الشرط اهون من القول بانتفاء

المشروط يقوم بتنفيذ الاحكام فالامام عندنا هو الذي اليه القيام

بتنفيذ امور مبينة في الشرع وليس البيان فيما لم يبين اليه اذ الادلة

الشرعية دالة على الاحكام من غير احتياج الى بيانه والقرآن يفسر

بعضه بعضاً وبعض القراءات يفسر بعضها الاخرى منه ثم الاحاديث

يفسر القرآن كما ان بعضها يفسر بعضها الاخر قال الشريف المرتضى

من الشيعة لابد في الامام ان يكون عالماً بجميع مسائل الدين

اصولها وفروعها قطعاً بالفعل لا بالقوة فان بعض ادلة الشرع

كالمجمل والمشكل والمتشابه ليست دالة على الاحكام بنفسها بل لابد له

من مبين كذلك ولو سلم ان النبي صلى الله عليه وسلم قد تولى بيان

جميع ما يحتاج الى البيان منه ولم يخلف منه شيئاً على بيان خليفته

والقائم بالامر بعده فلا اقل لابد من ناقل للشرع منه صلى الله عليه وسلم

الى الغائبين بحيث يفيد قوله القطع قلنا البيان ما هو بيان الشارع

لقوله تعالى ان علينا بيانه والتعبد بخبر الواحد واجب من حيث العمل اتفاقاً

سلمنا بقاء الاحتجاج في بعض الاحكام بناء على ان صور المسائل غير متناهية
لكن الاجماع مبين لما لم يبين والمجتهد مبين والظن يكفي للعمل اتفاقا ويسجى
بتحقيقه واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم
جواب دليل الثالث لاثبات الغرض
واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق
واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد
وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر
الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك مما لا ينوب آحاد غير السلطان
او نائبه واعلم انه لا خلاف في جواز الجمع بين الامامة والافتاء
ان كان الامام مجتهدا كما في الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم وهل يجوز
افتراق الرياستين بان لم يكن الامام مجتهدا الظاهر الجواز فالامام
مطاع فيما يتعلق به تنفيذ الاحكام واما في الافتاء فالطاعة للمجتهد
او من يقوم مقامه كافٍ وقالت الشيعة الامام من له الرياسة
في امور الدنيا والدين جميعا والحق انه لا اختلال في نظام الامور
لان الامام واحد وانما يختل النظام عند تعدد الائمة نظير ذلك
في عصر بني اسرائيل فان مرجع امورهم كان نبي وملك كما يشعر به

قوله تعالى اذ قالوا لنبى لهم ابعث لنا ملكا نقاتل فى سبيل الله
ولما استحال وجود نبى بعد نبينا صلى الله عليه وسلم ورد علماء امتى
كانبياء بنى اسرائيل فترجع امور الامة فى زماننا الامام ان كان مجتهدا
او الامام والمجتهد ان لم يكن كذلك واعلم ان من الشيعة من قال
بثبوت الامامة بالمعجزة وهم الغلاة الذين قالوا مسئلة الامامة
كمسئلة النبوة عقليه ومخالف الامام كمخالف الرسول ومنهم من قال
بثبوتها بالنص وهم الذين قالوا مسئلة الامامة سمعية ثابتة بالنقل
وثمرة الخلاف تظهر فى المخالفة فعلى الثانى المخالف فاسق لثبوت
الدليل النقلى التاويل بخلاف مخالف الرسول وهو مذهب الطوسى منهم
حيث قال مخالفو على ففسقة ومحاربو كفرة نعوذ بالله من شر هذا الاعتقاد
ثم اختلف القائلون بثبوتها بالنص فقيل لابد من النص بالاسم
وقيل يكفى النص بالوصف والصحيح ان المعجزة انما هو لاثبات دعوى
النبوة وتحقق النص ممنوع لوجود الخلاف بين الاحق من الائمة كمخالفة
زيد بن على مع اخيه محمد بن على وابن اخيه جعفر بن محمد رضى الله عنهم
ولو ظهر النص من الاب فى بعض بنيه مخالفة الابن الاكبر لان الظاهر

من حاله العدالة وبه استدل زيد بن علي على بعض الرفضة وقال
انا اعلم بمذهب ابي منكم فصاحب البيت ابصر بالبيت ومع ذلك قال
جعفر الصادق رضي الله عنه بعد شهادته والله زيد عمي واصحابه
شهداء ولو كان في دعوى الامامة لنفسه ومخالفته مع ابن اخيه فاسقا
لما كان اصحابه شهداء وكذلك ما تمسكوا به من النص في علي رضي الله عنه
ان صحت الدلالة فتلك ظنية فكيف يحكم على مخالفه بالفسق وهي
مبنية بالاجتهاد ثم النص ان كان بالاسم فلا يدل على تخصيص الحكم
بالمنصوص ونفيه عما عداه لان مفهوم اللقب باطل بالاتفاق وهكذا
ان كان بالوصف على الصحيح وهو مذهب المرتضى من الشيعة وجمع منهم
وما تمسكوا به من الآيات فدالة على فضائله ومناقبه رضي الله عنه
من الاخوة والموالات وعلى كونه مستعدا للخلافة لكن الاستعداد
يقتضي الفوز لا الفعل وخصوص السبب لنزول بعض الايات كآية
المباهلة وآية الموالاة وحديث المنزلة في حق علي رضي الله عنه لا يمنع
شموله في الحكم غيره من الصحابة لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب اتفاقا وترتب الحكم على الوصف العام يشعر بعموم الحكم وقد

تبين من ذلك ان استدعاء بعض الصحابة للخلافة قبل انعقاد
الاجماع على خلافة الصديق رضي الله عنه كقول الانصار منا امير
ومنكم امير وقول الصديق الائمة من قريش وتمسك المرتضى رض
بحديث غدير خم في المرتبة الثالثة واستدلاله بقرب الهاشمية مع
فقد الشجاعة في المرتبة الاولى انما هو استدلال على تحقق الاستعداد
واللياقة لانتفاء النص في باب الامامة في واحد معين حتى اراد
من كان من اهله ان يكون تنفيذ الاحكام الدينية بسعيه
تقربا الى الله تعالى لاجتماع الكمال فعرض الكل واحدا اما بعد
انعقاد الاجماع فاسد باب الاستدعاء والاستدلال لتفرد
الخلافة على من كان مستعدا لها وتحرزا عن مفسدة البغي فتكفير
من انكر خلافة الشيخين ليس لانعقاد الاجماع بكون غيرهما ايضا مستعدا
للامامة قبل انعقاد الاجماع بل لانكار الاجماع قالت الشيعة
ناصب الامام هو الله تعالى ولا اختيار للخلق فيه قلنا نعم
نصب الامام بتقدير وارادة تعالى وايتاء الملك منه تعالى
يدل عليه تولي الملك من تشاء وتعزيته ونصرته وتمكينه من الله تعالى

يدل عليه قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم الآية وكذا قول الموجب هو الله تعالى الا ان ايجابه تعالى
على المكلفين قد يكون بلا اختيارهم كايجاب الصلوة المفروضة
وقد يكون بواسطته كايجاب العمل على المجتهد بما ادى اليه اجتهاده
وعلى المقلد فيما التزم تقليده والتزام قول الحكم والايجاب بالنذر
والشروع في النفل وغير ذلك ففي الباب ايجابان الاول
ايجابه تعالى عليهم نصب شخص معين متصف بصفات قررها الشارع
للامانة والثاني ايجابه تعالى اتباع هذا الامام على المكلفين
بعد اختيارهم له فلا يرد كون الامام خليفة لهم على انفسهم مع ان الانسان
لا يستخلف على نفسه كما ليس له ان يحكم لنفسه وذلك لان ولايته
الخلق لاختيار الامام غير ولاية الامام على الخلق مثل وجوب اتباع
الامام في الصلوة قالوا الامام مقرب ومبعد فيكون نصبه لطفا في فعل الله
واجبا عليه بازالة النص في حقه وتمكينه بالنص والمعجزة كما كان للنبي
صلى الله عليه وسلم في ابتداء الاسلام قبل وجوب الجهاد ولبعض الانبياء
الذين لم يجب عليهم الجهاد لا بالقوة القاهرة الدافعة لشر الاعداء والظلمة

قلنا قد ابد الله تعالى رسوله بالمعجزة ابتداء لاظهار الحجة عليهم عقلا
فلما اتم حجته ولم يقبلها الكفار تعصبا وعنادا امكنه فضلا على ذلك
بالفوق القاهر ونصرة الاولياء من الصحابة وجنود الملائكة والقاء
الرعب في قلوب الكفار بل بمجرد رحمته وتقويته من غير ملاحظة
الاسباب جمعا بين النبوة والملك بخلاف بعض الانبياء ثم امر
عليه وسلم بالجهاد ووعد بالفتح والنصرة وكذا من يقوم مقامه
من خلفائه وانجز وعده والحمد لله على ذلك فوجوب الجهاد على الائمة
باق الى يوم القيمة من غير نسخ فقد تبين مما قررنا ان امر الشارع
للائمة بالجهاد انما هو بعد تمكينه تعالى لهم بالفوق القاهر والا لكان
تكليفا بما لا يطاق او كان الامام تاركا للواجب او لزم كون الوجوب
منسوخا فعلمنا ان المنصور من الله تعالى الغالب على الاعداء
هو الامام ان وجد فيه سائر الشرائط والخائف ما دام خائفا ليس بامام
مما لم يظهر واليه اشار المصنف رحمه الله بقوله ثم ينبغي
ان يكون الامام ظاهرا ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ويحصل الغرض ما هو
من نصبه لا مختفيا عن الناس خوفا من الاعداء وغير منتظرا

خروجه عنه صلاح الزمان كما هو زعم الشيعة في بعض الفاطمية مثل
محمد بن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه ومحمد بن علي الباقر رضي الله عنهما
ومحمد بن الحسن العسكري رضي الله عنه وغيرهم على اختلاف المذاهب فيما بينهم
استدل بعض الشيعة بان الامام نايب الرسول صلى الله عليه وسلم
ورياسته عامة لا يمكن التعدد فيها فكذا نائبه ومن كان هذا شانه
ينبغي ان يكون رياسته عامة
في هذا الزمان هو المهدي فتعين لان يكون اماما قلنا التعدد
محمد بن حسن عسكري
في الاقطار المتعسر بحيث لا يسع الواحد تدبيرها مما اختلف فيه فمن منعه
تمسك بالعجز والاضطرار ومن جوزه فلا اشكال على مذهبه وتحقيق
هذا الراي ان المنع كما انها لا تعم الا زمنة لتحقق النسخ كذلك لا تعم
الا مكنة عقلا فقد بعث بعض الانبياء على نبينا وعليه السلام الى قوم
دون قوم وبعضهم الى نفسه فقط اما عدم التعدد بعد بعثة
نبينا صلى الله عليه وسلم فلعارض انه خاتم النبيين ولا نبي بعده
فعمت نبوته الامكنة والاقوام كلها تعظيما لشانه واعلاء لمرتبته
لا بناء على ان التعدد في النبي المعصوم محال عقلا لان المحال العقلي
لا يوجد في شيء من الازمنة وذلك قد وجد ولما كان الامام نائبا للنبي

امكن النعد دفيه ايضًا لان الممكن لا ينقلب محالًا الا انه لم يتحقق
وقوعه في ثلثين سنة رعاية لجهة نبوغ المنيب وقوب عهده ثم تحقق
وقوعه كما في يومنا هذا رعاية لامكانه الاصلي ودفعًا للحرج
وذلك لان ما يمتنع النعد لاجله لم يوجد في النائبين لانهم ليسوا
بانبياء الا ان الزيدية اعتبروا الامكان الذاتي ودفع الحرج مطلقًا
لكن النعد نظرًا الى عموم رياسة المنيب ثبت ضرورة فيتقدر
بقدرها وهو في الاقطار المتسعة بحيث لا يسع الواحد تدبيرها
قال ويكون من قريش لقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش
خلافًا للخوارج وبعض المعتزلة قال الشارح العلامة واما بعد
الخلفاء العباسية فالامر مشكل وذلك لانه يلزم خلو الزمان عن الامام
ومعصية الامة بترك الواجب بناء على اشتراط القرشية والرياسة العامة
وقد مر ان ترك الواجب فرع تحقق الوجوب ولا وجوب بعد حصول الغرض
بحال الاشكال
ان تحقق الامام المتسلط او المنصوص من الامام السابق فلا يلزم خلو الزمان
عن الامام وقيل يمكن ان يوجه الحديث بان يقال ان قريشًا افضل
قبائل العرب وانقيادهم لهم اقوى واسهل لان رياستهم كانت متمكنة

فى قلوب القبائل فالخلافة فى العرب لم يصلح الا لمن كان قرشيا ومن ثم
احتج به الصديق رضى الله عنه على الانصار ولما كانت خلافة الخلفاء
الاربعة رضى الله عنهم عامة نظرا الى عموم رياسة النبى صلى الله عليه وسلم
ونوب عمله كما مر وكان العجم تبعا للعرب فلما انقضت مدة الخلافة
بقى عمومها فى بعض الائمة لاقترابه بزمان الخلافة ولما سقط العموم
نظر الى امكان التعدد ودفع الحرج كما مر وسقط اشتراط القرشية
فى ائمة العجم لانتفاء علته وهو ضرورة انقياد العرب كسنوط
حصة ذوى القربى بعد النبى صلى الله عليه وسلم لانتفاء علته وهو النصرة
والمعونة اقول هذا التوجيه انما يجرى فى ائمة العجم اما فى العرب
فبقى اشتراط القرشية على ما كان لبقاء علته هناك ولا يخلو عن اشكال
لوقوعه مخالفا لقول الجمهور فليرجع الى ما تمسك به الفاضل الخيالى
من العجز والاضطرار والله اعلم قال ولا يخص بنى هاشم ولا اولاد
على رضى الله عنه لعموم لفظ الائمة من قريش ولا مخصص فبقى على عمومه
ولما ثبت خلافة الخلفاء الثلثة رضى الله عنهم بالدلائل مع انهم لم يكونوا
من بنى هاشم ولا يشترط ان يكون معصوما العصمة هى اعلى مراتب العدالة

قال صاحب التوضيح اما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار عن
ما ان دينه وهي متفاوتة وافضلها ان يستقيم كما امر وهي لا يكون
الا في نبي واما في غيره فاعتبر ما لا يودي الى الحرج وهو رجحان
جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة
سقطت عدالته وكذا اذا اصر صغيرة اما من اتى بشيء منها من غير اصرار
فتمام العدالة في المعتمد والاجتناب عن بعض الصغائر الدالة على خسة
النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة وبعض المباح
وهو ما يدل على مثل ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الارذال والحرف
الدنية كالدباغة والحجامة والحياكة لان مرتكبها لا يجتنب الكذب غالبا انتهى
ثم اخص ما هو اعلى مراتب العدالة باسم العصمة وباد ونها بالعدالة
تعظيما لشان الانبياء وامتيازا لهم بالطلاق وصف لا يطلق على غيرهم
وذلك كتخصيص الانبياء بالمصطفى والصحابة بالرضوان والرحمة وان كان
معنى الكل يشملانه فيما بينهما وكذا خرق العادة من النبي يسمى معجزة ومن
الولي
كرامة وتحقيق الخلاف مع الشيعة سيجيء في مسئلة لا يبلغ الولي درجة النبي
فنقول ملكة العدالة لا بد لها من المحدث والمقوم على المعصية وامكانها

لا يستلزم الوقوع والا لم يكن احد عدلا هكذا العصمة لانه نوع من العدالة
وامكان المعصية من الامام الغير المعصوم لا ينافي الغرض فيجوز ان يكون عادلا
على انا نقول وقوع المعصية بالفعل ايضا غير منافٍ للغرض كما سنعرفه
استدل الشيعة على وجوب العصمة بوجوه الاول لو لم يكن الامام معصوما
لم يؤمن في ما يؤمر به وينهى عنه ان يكون قبيحا واجاب عنه القاضي عبد الجبار
بثلثة وجوه الاول انما يلزم هذا لو قلنا بوجوب اتباع الامام في كل شيء
وليس بل الامام عندنا هو الذي اليه القيام بامور مبينة في الشرع
والذي يلزم طاعته منه ما بين الشرع حسن ذلك كما روي عن ابي بكر
الصديق رضي الله عنه انه قال اطيعوني ما اطعت الله فاذا عصيت الله
فلا طاعة لي عليكم وهذه طريقة علي رضي الله عنه فيما كان يأمر به لا بقاله
اذا دعا قوما الى محاربة او غيرها وهم لا يعلمون وجهها ايلزم طاعته
فان قلتم نعم لزم ان يكون معصوما لانه ان لم يكن كذلك جاز فيما يأمر به ان يكون
قبيحا وان قلتم لا لزم الخلف فنقيض قائم لانا نقول الواجب اتباعه فيما لا يعلم
قبحه وان كان لا يمتنع امره بالقبيح لكن فاعله يقدم على المحسن من حيث يفعله
لا على الوجه الذي يقبح كما ان العبد مكلف بان يطيع مولاه فيما لا يعلم قبحه

على الوجه المذكور فكذا رعية الامام الثانى قد ثبت ان المامومَ
فى الصلوٰة مكلف بان يتبع الامام اذا لم يعلم صلوته فاسدةً ولا يخرج
عن ان يكون مطيعًا وان جُوِّز اتباعه فى اركان الصلوٰة ولم يكلف
ان يعلم بالظن فعله فكذلك القول فى الامام وعلى هذه الطريقة يجرى
الاحكام فى الفتاوى وغيرها الثالث يلزم من قولهم ان لا يفقاد
الرعية للامام اذا لم يكونوا معصومين بمثل هذه العلة التى ذكروها
واذا لم يجب لاجل ذلك عصمتهم ولم يمتنع من ذلك وجوب طاعتهم
مالم يعلم دعاؤهم الى المعصية فكذا القول فى الامام الثانى ان الامام
مقرب ومبعد لغير وعلة حاجة غير اليه جواز الخطاء فلو كان هو
ايضًا جائز الخطاء لاحتاج الى مقرب ومبعد آخر لكنه باطل للزوم التسلسل
و الجواب ان امير المومنين عليًّا رضى الله عنه معصوم فى حق النبى صلى الله
عليه وسلم وكان محتاجًا اليه ومؤتمًا به وكذا الحسنين فى حق النبى صلى الله
عليه وسلم وعلى رضى الله عنه والمعصوم عندكم معصوم من اول عمره الى آخره
قالوا لا حاجة اليه فى الامتناع عن القبائح وان لم يكن مستغنيًا عن تعليم
وتوقيف وما اشبههما قلنا الامتناع عن القبائح التى لا تدرك الا بالسمع

موقوف على التعليم والتوقيف فلزم الاحتياج في الامتناع عنها ايضا
ان قبل النبي معصوم قبل البعثة بدون تعليم وتوقيف قلنا
عن القبائح العقلية لان القبائح الشرعية كانت بلا دليل وحاله بخلاف
حال الامام فان الشرع قد دل عليها قبل زمان امامته فيكون مكلفا
في العلم بها الى المعلم ولزم الاحتياج وقد ظهر من هذا التقرير
ان احتياج النبي الى الوحي عند احتياج الامام الى النبي وبينهما بون بعيد
فالاول حاجة الى ما لم يتحقق التكليف فيه ولا مواخذة عليه والثاني
حاجة الى ما تحقق التكليف فيه و ايضا احتياج النبي الى الوحي (اي وجبرئيل عليه السلام)
ليس احتياجا الى صاحب الشرع بل هو رسول لغوي بين الله وبين رسوله
من غير ان يثبت له شرف وفضل لذلك على المرسل اليه ولهذا
اتفق اهل السنة والشيعة على ان خواص البشر افضل من خواص الملئكة
بخلاف احتياج الامام الى النبي فانه احتياج الى صاحب الشرع
واقتداء واتباع به كما قال الله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحببكم الله وقد تبين مما ذكرنا جواب صاحب الكشاف حيث استدل
على تفضيل خواص الملئكة على خواص البشر بقوله تعالى ولقد كرمنا

بنى آدم على كثير ممن خلقنا وهو قوله ان كثيرا ممن خلقنا يدل على استثناء
خواص الملكة وذلك لان الوحى رسول من الله تعالى الى الانبياء فيكون
افضل الثالث من الادلة كلام الله وكلام رسوله انما هو كلام معصوم
فلا يفهم مراده قطعا الا من كان معصوما فلا بد من معصوم يبينه
للامة قلنا هذا الامام ايضا معصوم فلا بد لبيان كلامه لمن هو غائب
من معصوم آخر وهكذا الى غير النهاية فان اليقين بوجود المجتهد
لتفسير كلام الامام نكتفى به لتفسير كلام الله وكلام رسوله ابتداء
والترجيح من غير مرجح لاستواء مرتبة العصمة على زعمكم على ان المجتهد
يجوز له استخراج الاحكام من كلام الشارع اتفاقا والظن يكفى للعمل قال الصدر
ولا يشترط ان يكون افضل اهل زمانه فى وصف العلم والعدل
والشجاعة الى غير ذلك من الاخلاق لان الغرض من نصب الامام
هو القيام بالامور الشرعية وربما كان المساوى بل المفضول اعرف
بهذا القيام وفاقا للزيدية خلافا للامامية قال ويشترط
ان يكون من اهل الولاية المطلقة باجماع الائمة واهل الولاية من يكون
حرا ذكرا عاقلا بالغا وذكر فى الموافق تمام مسلما ان يكون عدلا

فى الظاهر لئلا يجوز وقال هذه الشروط الخمسة معتبرة فى الامام بالاجماع
وكانه اراد الاسلام لان ظاهر حال المسلم ان كما استعرفه ونى الامانة شروط
اى صاحب الوافية
اخرى اختلفوا فيها فعند بعض الاشعرية اهل الامانة ومستحقها من هو
مجتهد فى الاصول والفروع ليقوم بامور الدين وذو راى وبصيرة
بتدبير الحرب وشجاع قوى القلب ليقوى على حفظ بيضة الاسلام
وعند بعضهم لا يشترط هذه الصفات الثلث لانها لا توجد الآن
ومن شروطها شرطها لوجوب نصبه فلا يمنع عند فقدانها ان ينصب الائمة
اماما فاقدها دفعا للمفاسد لا وجوبا فلا يجعله شرطا لجواز نصب الامام
يحمل الشارح العلامة كلام المصنف رحمه الله على تلك الشروط وقال
فى قوله سائسا اى مالكا للتصرف فى امور المسلمين بقوة رايه وروبته
وفيه اشارة الى الشرط الثانى وفى قوله قادرا على تنفيذ الاحكام
وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم بعلمه
وعدله وكفايته وشجاعته لان الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض
من نصب الامام فقوله بعلمه ناظر الى تنفيذ الاحكام لان التنفيذ فرع العلم
واشارة الى الشرط الاول وقوله وعدله ناظر الى انصاف المظلوم من الظالم

وفيه اشارة الى اشتراط كونه عدلا في الظاهر وقوله وشجاعا عند ناظر
الى حفظ حدود دار الاسلام فان حفظها من شر الكفار والبغاة لا يتم
بدونها وفيه اشارة الى الشرط الثالث اقول ان اراد من العدالة
الاسلام لما مر من ان ظاهر حال المسلم ان لا يجور فلا كلام فيه وان اراد
العدالة الاصطلاحية فكانه اراد ابتداء لا بقاء لما ستعرف ان الامام لا ينعزل
بالفسق والجور ثم اقول ان كان مراد المصنف رحمه الله من كلامه الاشتراط
بالشروط الثلثة المختلفة فيها كما فهمه الشارح العلامة فينبغي ان لا يمنع
عند فقدانها ان تنصب الامة اماما فاقدها لما مر من ان من شرطها
شرطها لوجوب نصبه لكن الظاهر من كلامه الدلالة على اشتراط القدرة
على تحصيل تلك الاغراض لا على وجود تلك الصفات اذ يجوز ان يكون
الامام متوليا لتحصيلها اما بنفسه او بمعونة غيره من عالم ومدبر وشجاع
لما في اشتراطها في شخص واحد من الحرج مع حصول الغرض بدونها
كما ان القاضي يمكنه ان يقضي بقول غيره مقصود القضاء يحصل
وهو ايصال الحق الى مستحقه واستعانة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم
من الصحابة في امور الخلافة مشهور ولعل ذلك لترويج تلك السنة عملا
بقوله تعالى

وشاورهم في الامر والا فقد كان كل منهم متصفا بتلك الصفات

قال ولا ينعزل الامام بالفسق اى الخروج عن طاعة الله تعالى والجور

السابقة

اى الظلم على عباد الله تعالى وفيه تصريح بنفى كون العدالة شرطا وفى المسئلة

بنفى كون العصمة شرطا ولا تكرار لان نفى العصمة لا يستلزم نفى العدالة بخلاف

العلامة

العكس ولذا قدمه عليه ففيه رد على بعض الاشعرية ومبنى الخلاف كما قال الشارح

لما مر من ان العصمة اخص من العدالة لكونها اعلا درجات العدالة اه وهو من شرط العدالة اه

ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعى رحمه الله لانه لا ينظر لنفسه

فكيف ينظر لغيره وعندنا هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق

تزويج ابنته الصغيرة ولنا ان فى عزله ونصب غيره اخلالا بالغرض

من نصب الامام والسلف كانوا ينقادون الائمة مع ظهور الفسق منهم

وفى الهداية يجوز التقلد من السلطان الجائر كما يجوز من العادل لان الصحابة

كانوا يتقلدون من معاوية والحق كان بيد على رضى الله عنه فى نوبته وكذا

يتقلدون من الحجاج وهو جائر انتهى كلامه ان فعل الامام ما لم يتحلى بالعدالة

لا ينفع امر ونهى لغيره بل يعاتب على ذلك لقوله تعالى اتامرون الناس

بالبر وتنسون انفسكم قلنا نوبخ على ترك العمل لا على الامر مع ترك العمل

لان فعل واجب لا يكون شرطا لصحة واجب آخر ان لم يكن مقتديا له

احترازا عن مثل الوضوء

والله اعلم

ولا لزم الاحباط ولا شك ان العمل لنفسه واجب والامر به لغيره واجب آخر
فلا يكون العمل شرطًا لصحة الامر به ومن ثم قلنا ان تارك العمل لنفسه
يرجو الثواب على الاحتساب وان كان يستحق العقاب على عدم عدالته
في نفسه وكذلك قلنا حرمة اطاعته في الخطاء لا ينافي وجوب اتباعه
في الصواب ونظير ما قالوا التوبة عن معصية لا يكون شرطًا لصحة التوبة
عن معصية اخرى خلافًا لبعض المعتزلة ويجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر
ما لم يلزم الجور لوجود الكفر والتقوى شرط لدفع الكراهة لا للجواز
وعند الشيعة العدالة شرط الجواز الا انهم قالوا من صلى خلف كافر
جاهلًا بكفره فعلم بعد ما صلى يكون مجزيًا ويصلي على كل بر وفاجر
لقوله عليه السلام لا تدعوا الصلوة على من مات من اهل القبلة والصلوة
على الباغي اختلف قال ونكف عن ذكر الصحابة الا بخير لقوله تعالى
السابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان
رضي الله عنهم ورضوا عنه وفي الحديث لا تسبوا اصحابي اكرموا اصحابي
الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي وقد روى ابن بابويه من الامامية
في الامالي مرفوعًا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال طوبى لمن رآني
طوبى لمن راى من رآني طوبى لمن راى من راى من رآني والمخالفة

ملا يتقبل العمل الا من المؤمن الخ صح بهذا الوجه كما لا يخفى

في المسائل الاجتهادية لا يدل على المباغضة كما في المجتهدين من بعدهم
بالاتفاق وذلك لان الاصل ان موالاة المومنين فيما بينهم للايمان واجبة
كما ان عداوة الكفار لكفرهم واجبة والخصومة لامر عارضي لا يعارض الاصل
فان الاصل قطعي الثبوت يخلاف ما هو خلاف الاصل لشبهة بالآحاد
سيما اذا اقترن مع الاعتذار والارضاء والاستعفاء بقي الكلام
في المحاربة والحق ان الخطاء فيه ايضا لا يدل على نفي اصل الايمان
والمحبة الواجبة له بل يدل على نفي المحبة الخيتية فان اجتماع المحبة والعداوة
بالنسبة الى شخص واحد ان كان من جهة واحدة فمحال وان كان من جهتين
فقد استحالة فيه مثل جهتي الايمان والبغي ولذا يمنع التصرف في مال الباغي
في الكشاف قوله تعالى ونزعنا ما في صدورهم من غل عن علي رضي الله عنه
انه قال ارجو ان اكون انا وعثمان وطلحة والزبير منهم وعن الحرث الاعور
قال كنت جالسا عند اذ جاء ابن طلحة فقال علي رضي الله عنه مرحبا بك
يا ابن اخي اما والله اني لارجو ان اكون انا وابوك ممن قال الله تعالى
ونزعنا ما في صدورهم من غل فقال له قائل كذب الله اعدل من ان يجمعك
وطلحة في مكان واحد قال فلمن هذه الآية لام لك الغل الحقد الكامن
في القلب اي ان كان لاحقهم في الدنيا غل على آخر نزع الله ذلك من قلوبهم

وطيب نفوسهم انتهى ان قيل خطاء المجتهد لا ينبغي ان يسمى بالبدعة
لكونه ماجورا فكيف قال في شرح الوقاية ترد اليمين على المدعي بدعة
واول من قضى به معوية وهو مخالف للحديث المشهور انتهى قلنا ذلك
من باب اطلاق البغي والجور ولعله من حيث النظر الى الحكم لا بالنظر
الى الدليل ومن ثم اختار الشافعي رحمه الله في تلك المسئلة قولا مع انه مجتهد
وهكذا ما قال في الكفاية عن الزهري كانت سنة الدماء مثل دية المسلم
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعثمان وكذا عند علي
رضي الله عنهم فلما كان زمن معوية جعلها على النصف لا يدل الجعل
على حكمه بالمسئلة من عند نفسه بلا دليل شرعي مخالفا للرسول والخلفاء
ومن ثم اختار مالك رحمه الله قوله واستند بحديث رواه تائيدا له
ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم النبي صلى الله عليه وسلم
بالجنة والاخبار الواردة في هذا الباب وان كانت آحادا الا ان
معناها قد بلغ حد التواتر لكثرتها وعليه اجماع الامة قبل حدوث
المخالفين واما بعد حدوثهم فخلاف الرفضة مثل خلاف الخوارج
في عدم الاعتداد وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم
في عدم الاعتبار

وقال النبي صلعم من تاخر عن الجماعة قدر نشر فقد خلع ربقة
الاسلام عن عنقه

لما ورد فى الاحاديث الصحيحة ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن
والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة يرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم
من المومنين ولا نشهد بالجنة والنار لاحد بعينه بل نشهد بان المومنين
من اهل الجنة وان الكافرين من اهل النار ونرى المسح على الخفين
فى الحضر والسفر من غير ضرورة كشد البرد لثبوته بالخبر المشهور ونصح بمثله
الزيادة على الكتاب ويجوز عند الشيعة فى الضرورة كالمسح على الخفين
خلف ضروري عندهم عن مسح ظاهر الرجل وعندنا خلف مطلق عن الغسل
ولا نحرم نبيذ التمر وهو ان ينبذ تمر او زبيب فى الماء فيجعل فى اناء
من الخزف فيحدث فيه لذع كما فى القفاع وذلك لانه ليس من الاشربة
الاربعة المحرمة عندنا قاطعة ولا يبلغ ولى درجة الانبياء لكون الولى
تابعا للنبى فى الشريعة مستفيدا منه فى العلوم الدينية وجميع
الخيرات وقالت الشيعة الولى الامام فى هذه الامة وصى ونائب للنبى
كالنبى الامام فى الامم السالفة وصى ونائب لنبى عصره والاشتراك
فى الوصاية اى اخذ الشريعة من الرسول صاحب الشريعة وتبليغها الى الامة
وكونه واسطة بين الرسول وبين الامة مبينا لما يشكل عليهم من الامور التى

توجب المماثلة والاشتراك في جميع خواص النبوة وشروطها واحكامها

قلنا على تقدير صحة التسمية بالوصف العام لاثبت المماثلة

لان الاشتراك في اعم الاوصاف لا يوجبها كاشتراك الانبياء والائمة

وصلحاء المومنين في نفس العدالة لا يوجب المماثلة في اخص اوراد العدالة

واعلى مراتبها وهو العصمة وهكذا اشتراك اسم الخليفة والامام

كما نص عليه في بعض الانبياء لا يوجب المماثلة بينهم وبين خلفاء هذه الامة

وائمتها حتى يشترط فيهم ما يشترط في الانبياء فوصاية الولي ليست

كوصاية النبي كما ان ولاية الولي لا يكون كولاية النبي لفارق النبوة

فنقول اختص النبي بامن العافية والعلم بنبوته قطعا بخلاف الولي

فانه بين الخوف والرجاء ويجوز ان لا يعلم بولايته ويكون الهام مفيدا

للقطع واليقين واجتهاده على الصواب دائما وبصحة عما يوجب النفرة عن الاتباع

كانتفاء الجزام والبرص وغيرهما ونبسمته ما يصدر عنه من امر خارق

بالمعجزة وغير ذلك وللسيوطي كتاب في هذا الباب الثالث الشبعة

لما ثبت المماثلة بين الولي الوصي وبين النبي الوصي في الوصاية اعتبرت

ان المماثلة

في جميع الاوصاف الخلقية والخلقية والموهبية اما الخلقية

فضحة البدن عما يوجب النفرة عن الاتباع كالجزام والبرص والخلقية كالعصمة
من السهو والنسيان والاستغناء عن الاجتهاد ووقوع الخطاء فيه فضلا
عن الصغائر والكبائر عمدها وخطاها والافضلية من حيث العلم
والشجاعة ونحوها والموهبية مثل كونه منصوصا من الله تعالى مؤيدا
بالمعجزة واجبا عليه اظهارها عند الطلب مامون العاقبة كالنبي وكونه
لطفا واجبا من الله تعالى مهبطا للوحي في عامة ما وقع في جملة القدر
وكونه كالنبي في جميع الاحكام المترتبة على ما ذكر من كون اقواله
وافعاله وكذا الهامه مفيدا لليقين مثل كتاب الله وحديث الرسول
وجواز استخراج المجتهد احكام الشرعية منها لانتسابها الى ما انعم اليه الكتاب
وحديث الرسول وكون المجتهد في الاستخراج منها مصيبا تارة ومخطيا
اخرى وماجورا على الخطاء وجواز تعدد المجتهدين فيها ووجوب عمل المجتهد
بما ادى اليه اجتهاده وجواز التقليد بقوله وكون فقههم المستنبط
من الاحاديث المروية عن الائمة مثل فقه علمائنا المستنبط من كلام الله
الرسول في وجوب العمل بل الاصح منه وكونه كالنبي في وجوب اتباعه
وحرمة مخالفته سواء كان المخالفة بدليل اجتهادي او بتقليد مجتهد آخر

فی حالتی الظهور والاختفاء و فی کون قتله والمحاربة معه کفرًا
لامعصیة وجواز الصلوٰة والسلام علیه وقول اهل السنة والجماعة رحمهم الله
(وان سائر ائمتنا رضی الله عنهم)
ان مجرد النیابة عن الرسول علی الائمة سواء ثبتت بالوصایة او لا
لیست بعلة للامور المذکورة فی الانبیاء الاوصیاء بل العلة هی النبوة
(الاوصاف الخلقیة والخلقیة والموهبیة)
لیحصل الفرق بین النبی والولی الاتری ان ملوک بنی اسرائیل نائبون
عن الانبیاء وبعضهم منصوص کطالوت ولم یشرط فیهم شیئ من الامور المذکورة
فقیاس ائمة هذه الامة علی هؤلاء الملوک بمجرد النیابة وعدم الفارق
وهو النبوة اخی من قیاسهم علی الانبیاء مع وجود الفارق قالوا
لاقیاس بل کل من الاوصاف المذکورة فی الائمة مستند بالادلة التی
تثبت بها کل من تلک الاوصاف فی الانبیاء فعصمة الولی بدلیل عصمة النبی
واستغناؤه عن الاجتهاد تثبت بدلیل استغناء النبی عنه وقس علی هذا
قلنا فلم یکن القیاس فی مجرد المسائل بل فی ادلتها ایضًا قولوا ورد بکون
امتی ما کان فی الامم السالفة فلابد فی هذه الامة من قوم مثل الانبیاء
فی الامم الی یوم القیمة بالنص لا بالقیاس قلنا لو سلم صحة الحدیث فظنی
ان یکون
لایفید فی احداث قوم مثل الانبیاء وقد خص منه الاحکام المنسوخة یمکن

المراد اختلاف الامة وكون الناجي منها فرقة واحدة وذلك لان المماثلة
في البين قد انتفت بالاتفاق فكذا فيما يخص بها على انا نقول مماثلة
الملوك بالملوك في القيام بتنفيذ الاحكام والعلماء بانبياء بني اسرائيل
ارملوک هذه الامة ارملوک الامم السالفة
في التعليم والافتاء كما ورد في الحديث مسلم لكن اداة التشبيه تشير
وهو وله عليه السلام علماء امتي كانبياء بني اسرائيل
الى الفرق في البين وما يخص بها نظير استثناء النبوة في قوله عليه السلام
الا انه لا نبي بعدي فان استثناء النبوة دليل على اختصاص ما يخص بالنبوة
الفرق
كما هو مفهوم الخاصة وكون الائمة الاثني عشر من علماء الامة مع هذا
لا نزاع فيه لاحد اما الصلوة ففي عرف العلماء ومحاوراتهم تختص بالانبياء
ذهب الوهابية الى
ينازع في بعضهم من الصحابة للتوقيف بالرضوان في حقهم وحق التابعين لهم
ولا يطلق الصلوة على سائر الصلحاء اتفاقا فتمسكهم بالنقليات مثله
ارعليه الصلوة
بيننا وبين الشيعة
اولئك عليهم صلوات من ربهم والسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين
مشترك الالزام بين الطرفين وما هو جوابهم في سائر الصلحاء فهو جوابنا
في الائمة الاثني عشر والحمد لله قال المصنف رحمه الله ولا يصل العبد
فيه اشارة الى ان العبودية بناء على كونه مخلوقا ومربوبا له تعالى ومنعما عليه
لنعم المتكاثرة ذاتية في الانسان مقتضى لوجوب اداء الشكر على ذلك عقلا

ما دام عاقلا بالغا فيه اشارة الى ان هذا الوجوب بشروط بالعقل
والبلوغ وهذا هو الاهلية الكاملة التي يبتنى عليها وجوب الاداء
وتوجه الخطاب الى حيث يسقط عنه الامر والنهي اى الخطاب الموجب
والمحرم فاذا انتفى السبب وهو الصبا انتفى الوجوب لانتفاء حكمه
هو لزوم الاداء ولقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى
يحتلم ومع العقل واحتمال الاداء اهلية قاصرة يبتنى عليها صحة الاداء
واذا انتفى العقل انتفى التكليف وذلك بامور منها الجنون وهو بمنع
وجوب العبادات مطلقا عند الشافعي رحمه الله وعندنا اذا كان ممتدا
مستوعبا لانتفاء حكمه هو لزوم الاداء ومنها النوم والاغماء وكل منهما
عجز عن استعمال القدرة منافٍ للاختيار فاوجب تاخير الخطاب للاداء
مع بقاء نفس الوجوب فلا يسقط بالاغماء شيء عند بشر واعتبر امتداده
في سقوط الصلوة والصوم عند ابي الحسن البصري وفي حق الصلوة خاصة
عندنا ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كاستعمال البنج والافيون
بطريق التداوي وهو بمنزلة الاغماء واما بطريق محظور فلدنا في الخطاب
ضجا عليه واما السفه فلا يخل بالاهلية ولا يوجب الحجر اصلا الا فيما
يتعلق بالمال والجهل لا يصلح عذرا في دار الاسلام الا في موضع الاشتباه

الصحيح او الشبهة واما المرض فلا ينافي اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله
وذلك بقدر القدرة او حقوق العباد ولا اهلية العباد كالنكاح والطلاق
والاسلام وفي السلة خلاف الاباحية حيث قالوا لما استكمل المكلف
في الشريعة سقط عنه التكليف الظاهري وهو عمل الشريعة وتعلق به التكليف
الباطني وهو العمل بالطريقة والحقيقة واما قول الشيعة فسنوضحها
وتنفيذ الاحكام الشرعية عن الامام فمبني على العذر بعدم القدرة وقد بان
من ذلك ان بين هذا القول وبين قول الباطنية بون بعيد قال المصنف

والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها
دليل قطعي وجاز التاويل عند الشافعية بالادلة الظنية ابتداء بناء
على ان الادلة النقلية ظنية عندهم والمراد من النصوص اقسامها باعتبار
ظهور المعنى منها وهو الظاهر والنص والمفسر والمحكم ولا يحتاج
الى تكلف لاشتراك الظهور في الجملة في الكل بخلاف الحمل
على اضدادها لخفاء المعنى فيها والقرينة على ذلك قوله تحمل
على ظواهرها لان اقسام النظم باعتبار الظهور حكم الكل انه يوجب
ثبوت ما انظمه قطعا ويقينا بخلاف اضدادها فالحكم فيها اما النظر
المجرد او التامل بعد الطلب او التوقف الى اوان البيان قطعا

اوظنيا او التوقف ابدًا على اعتقاد حقيقة المراد ومما يتفرع على الحكم
المذكور مسائل ثلثة الاولى ان موجب العام قطعي في ايجاب
الحكم والخصوص ضده فلا يقع متراخيًا ويكون خصوص العموم
بيانا تغييرا فلا يجوز تخصيص العام بدليل ظني مالم يخص اولًا بدليل قطعي
وقالت الشافعية موجب العام ظني بناء على اصلهم فخصوص العموم
بيان تقريرا وتفسيرا فيصح موصولًا ومفصولًا ويجوز بدليل ظني ابتداء
الثانية ان الاطلاق والتقييد وكذا الارسال والتعليق يجري
كل منهما على سننه ولا يجوز حمل المرسل على المعلق ولا المطلق على المقيد
اذا اختلف الحكم بدليل ظني هو اعتبار المفهوم وقالت الشافعية يجب الحمل
بناء على اصلهم الثالثة الزيادة على الكتاب يجري الواحد بيانا تغييرا عند
لكون الكتاب ظنيا ايضًا فيجوز وعندنا نسخ فلا يجوز وفي المسئلة خلاف
القائلين بوجود الوجود لانه لما لم يتطبق هذا القول على ظواهر النصوص اضطروا
الى التاويل فحملوا جميع النصوص على التجوز بما يقتضيه خيالاتهم باطل ومن ثم
قال الامام البزدوي ان الشريعة والطريقة والحقيقة عندنا واحد انتهى فما
اخبر الله تعالى به من الحور والقصور والانهار والاشجار والاطعمة والاشربة
وعذاب اهل النار من الزقوم والحميم والسلاسل والاغلال فان قيل
كيف نجمع بين المعاني الحقيقية الظاهرة وبين المعاني المجازية الباطنة ولا نقصد

(الى قوله البطلان الحمل بالحقيقة مطلقا)

(الكلية فلما فقد اجمع بين الحقيقة والمجاز وبين مراده
وغيره مراد الله تعالى واعراف يقصد في الشريعة في الجملة انتهى
للقرآن ظهر وبطن فلما خلق كل ما ثبت بنص الشارع هو الدليل
لان المقصد في اثبات الحكم الشرعي هو الدليل الشرعي والنص انما يراد منه
الا ما ثبت بطريق
ص

قضاء
قرر الاصوليون من استخراج الاحكام بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء
والمفهوم على قول من يقول به او بطريق التاويل في المجمل والمشترك والتخصيص بالظني
في العام المخصوص عنه بقطعي وهكذا استخراج الحكم والنكات من تقديم وتاخير
وذكر وحذف ونحوها كما هو دأب علماء البيان متعارف فيما بين المفسرين
كلها من باب ظواهر النصوص لدلالة اللفظ عليها بخلاف تاويلات الباطنية
لعدم دلالة اللفظ عليها واعلم ان حمل النصوص على جميع اقسام النظم ثم ارادة
اقسامه باعتبار جهاته المعنى ثم تخصيص المتشابه بين اخوانه ليرجع الخلاف
من الاشعرية والباطنية الى من اول المتشابه مع اشتماله على التكلفات
لا يقبله الطبع السليم لان هذا الخلاف ليس من المسائل المهمة التي يتعلق بها
غرض الاصولي ومن ثم قال الشارح العلامة في مبحث الصفات السلبية
ان المتوقف كما هو دأب السلف هو الطريق الاسلم والتاويل كما هو طريق المتاخرين
هو السلوك للسبيل الاحكم والعدول عنها اي عن ظواهر النصوص الى معان
يدعيها اهل الباطن وفيه اخوانه عمن جوز تاويل ظواهر النصوص بالادلة الظنية
ابتداء بطريق من طرق الاجتهاد احاد وكفر لانه تاويل من غير دلالة اللفظ عليه
ورد النصوص اي انكار الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب
والسنة كثير الاجساد مثلا كفر لانه تكذيب لله ولرسوله واستحلال
المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي

وله ونحوها من اخبار اذا اطلعا اورد
وكناية ونحو يضحك ونحو يد استعارة
وشخص الاول
عند اهل الحق

واليأس من الله تعالى كفر لانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون

والمعتزلي اذا عصى لا ييأس من ان يوفقه الله تعالى على العمل الصالح

والامن من عذاب الله تعالى كفر لانه لا يأمن من مكر الله الا القوم

الخاسرون والمرجئي لا يأمن من ان يموت على الكفر فيستحق النار ومعنى

قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة فيما ليس من ضروريات الدين هذا السيد

واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري والفقهاء

لكنا اذا فتشنا عقائد فرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعاً

كالعقائد الراجعة الى وجود آلهة غير الله او حلوله في بعض اشخاص الناس

او الى انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم او الى ذمه واستخفافه او الى

استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية انتهى قال بعض الفقهاء رحمه الله

في القول بتكفير اهل القبلة اخبار عن استحقاق الخلود في النار وحرمان الجنة

في الآخرة وابطال العصمة في نفسه وماله في الدنيا على طريق الاضرار وابطال

النكاح الثابت وابطال جواز النكاح وغير ذلك وعند تعارض الادلة اختيار

جهة في الفتوى بتي معصوم النفس والمال اولى من اختيار جهة لا بتي كذلك

وفيه اعتبار الشبهة في درء العقوبة للجاني انتهى وتصديق الكاهن

وهو الذى يدعى علم الغيب بالقاء الجن الاخبار اليه كفر لقوله صلى الله عليه
وسلم من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله تعالى على محمد
وفى خزانة الروايات المنجم اذا ادعى العلم بالحوادث فهو مثل الكاهن
اما لو قال قد ظهر من الايات والامارات النجومية ان يكون هذا
ولم يعتقد النجوم تاثيرا تها وينسب حدوث الاشياء كلها الى خلق الله تعالى
وحكمه لا يكفر انتهى قال الشارح العلامة العلم بالغيب امر تفرد به الله تعالى
لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه والهام بطريق المعجزة او الكرامة
او ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك انتهى اقول
قد سبق فى مباحث اسباب العلم ان الهام الاولياء ليس من اسباب العلم
ومن قال انه سبب للعلم لا نقبل شهادته وقد اشار الشارح العلامة الى
فى تلك المسئلة ثمة ايضا ويمكن ان يكون المراد من الامارات فى قوله الامارات
النجومية لكنها ليست من اسباب العلم عندنا قال والمعدوم
ليس بشئ اى ليس بموجود لان الشئ عندنا هو الموجود بوجود الخارجى
وذلك لان الوجود نفس الحقيقة فلما ارتفع الوجود ارتفعت الحقيقة
هذا هو مذهب علمائنا وهو مذهب الاشعرية كما قال الامام فى المحصل

وكون الوجود نفس الحقيقة مبني على انتفاء الوجود الذهني عند المسلمين

وعند الفلاسفة المعدوم الممكن موجود بوجود الذهني فالوجود زائد

على الحقيقة بناء على ان الحقيقة عندهم هو الماهية المغايرة بها عن المفهومات

الكلية ومن ثم قالوا الماهيات غير مجعولة فهي لا موجودة ولا معدومة

ولما كانت الحقيقة عندنا غير الماهية قلنا الماهية ليست بثابتة

والحقيقة ثابتة ومجعولة وقالت المعتزلة المعدوم الممكن اي الماهية الممكنة

ثابتة لا بمعنى الثبوت في الذهن لانتفاء الوجود الذهني باتفاق المتكلمين

بل بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وحجتنا قوله تعالى ولم تك شيئا

وثمرة الخلاف يظهر في ان المعدومات الممكنة غير متمايزة عندنا

ومتمايزة عند المعتزلة والفلاسفة ومن تفاريع المعتزلة على اصلهم

امكان اعادة المعدوم بعينه وقد مر في محله ومن تفاريع الفلاسفة

وجود الكلي الطبيعي ووجود الانواع المجردة كما مر في صدر الكتاب ومن

ثمرات الخلاف على اصلنا عموم قدرته تعالى لافعال العباد حسنا كان او

قبيحا لان القبح في فعل العبد صفتي لا صفة فعل الله تعالى بناء على ان

فعل العبد غير فعله تعالى عندنا اما في افعاله تعالى فقدرته لا تتعلق بالقبيح

لان القبح لا يقع منه تعالى

لانه ليس بممكن لا لكونه متميزا عن الحسن بصفة القبح وليس يلزم كل ما هو ممكن
في افعالنا كان ممكنا في افعاله تعالى ايضا كالكذب والظلم والسفه
وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم عنهم اي عن الاموات نفع لهم في رفع
المعاصي وكثرة الثواب لا في رفع الكفر لما ورد في الاحاديث الصحيحة
من الدعاء للاموات خصوصا في صلوة الجنازة وفي الحديث ما من ميت
يصلي عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه
وفيه الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب ولان الدعاء
من باب الشفاعة وقد مر انها مقبولة وكذا الصدقة عن الغير
ينفعه لان مغفرته تعالى بدون ذلك جائز فمع ذلك بالطريق الاولى
قيل الميت انكان في تقدير تعالى كونه من اهل النار لا تفيده
الصدقة واجيب بانه قضاء معلق بفعل الغير ويتطرق عليه المحو
والاثبات بخلاف القضاء المبرم فانه لا يتبدل ان قيل لا يجوز الاجارة
ولا النيابة في العبادات وما ذاك الا لانه ليس للانسان الا ما سعى قلنا
الا ترى
لا نسلم الجواز الخ عن الغير وصحة اسقاط صلوة الميت وصومه بشرط
صاحب الكشاف قوله تعالى ليس للانسان الا ما سعى سعيه فان قلت اما صح
في الاخبار الصدقة عن الميت والحج عنه قلت فيه جوابان احدهما ان سعي غيره

لما لم ينفعه الا مبنيا على سعيه وهو ان يكون مؤمنا صالحا كان سعي غيره
كانه سعي نفسه لكونه تابعا له وقائما مقامه والثاني ان سعي غيره لا ينفعه
اذا عمله لنفسه ولكن اذا نوابه غيره فهو بحكم الشرع كالنائب عنه والوكيل
القائم مقامه انتهى قلت قوله مؤمنا صالحا اشارة الى الاعتزال فان نفع
الدعاء والصدقة للميت عندهم انما هو في كثرة الثواب لا في رفع المعاصي
كما في الشفاعة والاولى هو الجواب الثاني لدلالته على نفع الدعاء والصدقة
مطلقا بخلاف الاول فان اشتراط الصلاح يدل على نفعه في كثرة الثواب
ورفع المعاصي فقط ولك ان تقول ان سعي غيره انما ينفع اذا كان مبنيا على سعي نفسه مسلم
لكن الايمان من سعي النفس فيصلح ان يبنى عليه سعي غيره والنيابة
في الحج الواجب لان نفعه في رفع المأثم وفي تلقين الميت بعد دفنه كلمة الشهادة
اختلاف فقال الشافعي رحمه الله فيه نفع للميت لما روي انه عليه السلام
امر بتلقين الميت وهو محمول على حقيقته ونحن نقول لا فائدة في التلقين
بعد الموت لانه ان مات مؤمنا فقد حاز الخير وان مات كافرا فلا ينفعه
التلقين والمروي من باب المجاز من اطلاق اسم الشيء باسم ما يؤول اليه
والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات فيجب دعاء المؤمن مطيعا كان

اوعاصيا لقوله تعالى ادعوا الله وانتم موقنون ادعوني استجب لكم وفي
اجابة دعاء الكافر اختلاف قال في الكافي ولا يخرج اهل الذمة للاستسقاء
وقيل مالك رحمه الله ان خرجوا لم يمنعوا لنا ان خروجنا للدعاء وبادعاء الكافرين
الا في ضلال وبما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من اشراط الساعة
اي علاماتها من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج
ونزول عيسى عليه السلام من السماء روي انه يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل
منهم الا الاسلام وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم بين انتهاء شرعه
بهذا الحكم وقت نزول عيسى عليه السلام ويقتل الدجال ويصلي بالناس
ويؤمهم قال الشارح العلامة ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى
لكن المصنف رحمه الله لم يذكر خروج المهدي من الآيات وطلوع الشمس
من مغربها فهواي ما اخبر به من الامور المذكورة حق لانها امور ممكنة
اخبر بها الصادق والمروي في هذا الباب كثير جدا قال والمجتهد
في العقليات والسمعيات قد يخطئ وقد يصيب بناء على ان في كل مسئلة
من المسائل حكم معين عند الله تعالى وعليه دليل عقلي في العقليات وسمعي
في السمعيات كالقياس لمن وجد المجتهد اصاب والا فاخطاء ومن ثم قلنا ان القياس

مظهر للحكم لا مثبت وعند الاشعرية والمعتزلة كل مجتهد مصيب والنزاع
في غير المنصوص وهو الثابت باجتهاد المجهد اما في المنصوص فالحق واحد اتفاقاً
بدليل استحالة التناقض والمعارضة في كلام الشارع ١٢
لان مراد الشارع من كلامه واحد لعدم التعارض فيه حقيقة فعند الاشعرية
كل من القياس والمفهوم والاستصحاب ونظائرها مثبت للحكم لما مر في
من الاول الفقهية ١٢ القديم ص
مبحث اسباب العلم انه لا حكم قبل ورود الشرع عندهم والحكم في القرآن منصوص
في غير المنصوص
ولا تعدد فيه اتفاقاً فالحكم في غير المنصوص ما ادى اليه اجتهاد المجتهد
فيتعدد الحقوق وكان كل مجتهد مصيباً واما عند المعتزلة فالعلل الموجبة
للحكم عندهم هو العقل الا ان بعض الاحكام قد تعين فيه الحق لورود النص فيه
وما لم يرد فيه النص فالحكم فيه ما ادى اليه اجتهاد المجتهد ولنا الاحاديث الواردة
في تخطئة المجتهد وعمومها في المنصوص وغيره وايضاً الثابت بالقياس
ثابت بمعنى النص وان ورد نصان صيغة في حادثة لا يتعدد الحق اتفاقاً
فيكون احدهما منسوخاً والآخر ناسخاً فكيف اذا ورد امعنى قال الشارح
العلامة نضرة للاشعري وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر
الظنية ١٢ التوضيح
ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتاً بالقياس او بغيره من الادلة
كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق وتعدده جار في الجميع
فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف انتهى قلت قوله القياس

ان ما حكم بثبوته بدليل لا يقع في محله خلاف
كما في كذا اما المفهوم في محله خلاف فيتعين ان يتحد الحق فيما ثبت به ١٢

عند الخصم مثبت لا مظهر جواب حمل المقيس على المقيس عليه بالعلة المشتركة
انكان لوجوب التمسك بالنص في الاجتهاديات حسب الطاقة وكون حكم النص
معللا بعلة معينة عنده تعالى وهي الموثرة فلا مفر عن القول بدلالة النص
على الحكم في المقيس بالظن الغالب وكون النص موجبا للحكم فيه ايضا
وإلا فلا حاجة لحمل غير المنصوص على المنصوص بل يكون عبثا كقول
الشيعة ان القياس مثبت للحكم فيكون عبثا حراما قوله الحكم الاجتهادي
اعم الى آخره جواب ان الادلة الظنية كمفهوم الشرط وغيره لو كانت حجة عندنا
لكان الخلاف في تعدد الحق واتحاده ثابتا فيما ثبت بها ايضا
لكنها ليست بحجة عندنا كما ان القياس ليست بحجة عند الشيعة مع ان الحق
واحد عندهم في الاجتهاديات ثم الظاهر من اصول المصوبة عموم التصويب
في المسائل الكلامية وغيرها فوق الشارح في التلويح وما نقل عن بعضهم
كل مجتهد في المسائل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف فمعناه نفي الاثم
وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا خفية كل من القولين انتهى كلامه قلت
المراد من البعض هم الاشعرية اما نفي الاثم وتحقق الخروج عن العهدة فلان
المقليات كلها ظنية عندهم والعقل لا يصلح حجة فكان المجتهد معذورا

واما كون الحق واحدا فلا نعاده في المنصوص بالاتفاق ومن علامة المصوبة
من قال ان الكافر المجتهد معذور في خطائه قال في المواقف
قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري دوام العقاب في حق الكافر
المعاند واما البالغ في اجتهاده فمعذور ورسل البشر افضل من رسل
الملائكة خلافا للمعتزلة والفلاسفة وبعض الاشعرية قالوا جوهر الملائكة
لتجرده عن خواص البشرية دليل على الافضلية ومن ثم كان الايمان
بالملائكة مقارنا للايمان بالله متقدما على الايمان بالانبياء في الذكر
والاوار وهو دليل على التقدم في الرتبة كتقدم الايمان بالله في الذكر
ولنا امر تعالى للملائكة بسجودهم لآدم او اليه والجواب عن دليلهم ان مقارنة
الايمان بالملائكة مع الايمان بالله لتجردهم عن خواص البشرية وكونهم رسلا من الله
الى رسل البشر مسلم لكن التجرد والرسالة اللغوية لا يدلان على الافضلية
كما ان التقدم في الذكر لا يدل عليها وذلك لان تفضيل المكان على المكان والزمان على
الزمان وبعض الاشخاص على البعض بمجرد تفضيل الله تعالى لا بجوهر تلك الاشياء
وقد تم الكلام في معنى الرسالة في مبحث الامامة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر
وهم ما سوى الانبياء خلافا للشيعة فان عندهم الائمة الاثنى عشر افضل من رسل الملائكة
نعوذ بالله من سوء الاعتقاد وعامة البشر فيهم الاولياء والزهاد افضل من عامة
الملائكة فمذهبنا التوسط بين الافراط والتفريط وهو الهادي
الى سبيل الرشاد والحمد لله اولا وآخرا ٥٥١